

SECUNDA
 SECVNDAE
 PARTIS SVMMAE SA-
 CROSANCTAE THEOLOGIAE
 SANCTI THOMAE AQVI-
 NATIS, DOCTORIS
 ANGELICI,



Reuerendissimi Domini THOMAE A' VIO, CAIETANI,
 tituli sancti Xisti, presbyteri Cardinalis Commentariis illustrata.

CVI RECENS ACCESSERVNT SINGVLORVM
 articuloꝝ conclusiones: quibus tota diui Thomae doctrina paucis verbis comprehendi-
 tur: singularum item Quaestionum, quae in Commentariis deciduntur, Summae suis locis
 commodè in studiosorum gratiam adpositae.

Quaestionum praeterea, earumque singulorum Articuloꝝ, ac verum singularium in
 Textu & Commentariis contentarum additi sunt locupletissimi Indices.

*Ad nostram Commissionem implendam, recognovimus Caietani Com-
 mentaria, huius 2.2.
 iuxta expurgatorium
 sibi est 1707. hodie*

*In Josephi Thomas
 Priori Vallis septi.*



*Et manet integre
 novum, anni
 7. Aprilis 1709*

*In Francisco Mar-
 tinez, huius Vallis
 xpi. Monachus*

36084

LUGDVNI,
 Apud haeredes Iacobi Iuntæ.
 M. D. LXII.

2 E C N M D E
1712 21 MARZO 1712
1712 21 MARZO 1712

1712 21 MARZO 1712
1712 21 MARZO 1712
1712 21 MARZO 1712

1712 21 MARZO 1712
1712 21 MARZO 1712
1712 21 MARZO 1712

1712 21 MARZO 1712
1712 21 MARZO 1712
1712 21 MARZO 1712

A D L E O N E M X P O N T I F I C .
M A X I M V M , T H O M A E D E V I O C A
I E T A N I , T I T V L I S A N -
C T I S I X T I , P R E S B Y T E R I

Cardinalis, in Secunda Secunda diui

Thoma Aquinatis

Commentarios,



P R A E F A T I O .



M N E S homines, qui ex iniuncto sibi munere in Republica gerenda versantur (cuiuscunque ordinis illi sint) non priuatis solum, sed publicis etiam pro beneficiis, ad referendam gratiam reddi obnoxios, nemo vnquam sapiens dubitauit. Tanto siquidem foedere commune bonum particulari bono insertum est, vt illud vnusquisque proprio antefendum putet, nemoque quod suum est bonum, vel se consequi, vel tueri posse confidat, nisi publicum inde bonum augeatur & conseruetur. Ego itaq; (quod ad me attinet) tua Leo X. Pontifex Maxime, & in Rempublicam Christianã, & in meipsum maxima beneficia mecum animo reputans, hæc tibi mea Commentaria offerenda nunc censui: non qui hoc pacto parem me tibi gratiam referre nunc arbitrer, sed qui potius grati animi voluntatem tibi significem, nec sine veneratione debita recolam immensam cunctisq; communem beneficentia tua vim. Tu quidẽ beatiss. pater statim vt Pontifex factus es, perniciosum illud vniuersalis ecclesie schisma quod sub Iulio II. eruperat, tua bonitate ac prouidentia ita funditus excidisti, vt hoc immortalis beneficio Christianos omnes facillẽ tibi deuinxeris. Neq; verò tua satis fuit magnanimitati, pestilens hoc malum, quod tempestate nostra ecclesie incubuerat, submonuisse, nisi etiam futuris seculis ẽ sublimi ista sedis apostolicæ specula longẽ prospiciens, radicem quoque gignendis in posterum schismatibus, ac fomenta etiam quibus alerentur ac viuerent, aboleres. Nam cum præteritarum rerum experientia satis nos doceret, graues ac periculosas ecclesie dissensiones inde ortas quidem fuisse, quòd quidam nimis impiẽ arroganterque auctoritatem synodi supra maiestatem Pontificis efferebant, alimenta verò ac fomenta, quo diutius perdurarent, ab ea, quam pragmaticam vocant, sanctione sumpsisse, quàmque, veluti perpetuum quoddam schisma, ecclesie aduersam, sediq; apostolicę semper æmulam multi quondam aliòqui clari magnanimique Pontifices ardenti studio abolere, sed incassum, conati sunt: tu tamen vtrumq; malum beatiss. pater de medio facillẽ sustulisti, dum Lateranensi approbante concilio, ipse sanctorum patrum dogma sectatus, omni iam disceptatione de synodi ac pontificis imparitate sublata, sedis apostolicæ auctoritatem supra synodum statuendam esse tanta firmitate sanxisti, vt Lateranensis ipsa synodus veterum conciliorum vestigia imitari ac se pontificiæ auctoritati subditam esse confiteri non erubuerit: dũque in eodem concilio, pragmatica sanctione extincta, integrum sedi apostolicæ ius suum restitui. Quibus honestis magnanimisq; incẽptis ad optatũ finem perductis, verè leo fortissimus ecclesie sanctæ filiis, tuisq; adeò catulis, solidam tranquillitatem, quantũque in te fuit, pacem etiam venturis seculis stabiliisti. Quantum verò cuncti professores eorum ordinum, qui religiosi vocantur, bonitati tuæ charitatiq; debeamus, iam ipse testis facundissimus esse possum. Etenim cum illorum ordinum priuilegia, quibus decus & immunitas continetur, quidam vel pessundare vel saltem labefactare adniterentur, tu tamen solus ingenua bonitate, atq; auctoritatis robore oblectando, patrem te nobis omnibus, patronũ, protectoremque benignissimum præbui. Quid enim dicam, quòd ea liberalitate, ac munificentia literatos omnes doctosq; homines protegendos susceperis, vt disciplinarum omniũ professores ac studiosos viros cum collatis muneribus iam ornaueris, tum ad bene sperandum de benignitate tua erexeris? Mihi autem (vt omisissis aliis me inspiciam) tametsi vel ecclesiastica militiæ sacramento vel sacri ordinis professione, ac magisterio, vel assiduo literarum studio, nullum tuorum tot beneficiorũ à me alienum esse cognoscere, sed ea potius vbertim me accepisse sentire, proximẽ cumulus hic tuæ benignitatis maximus splendidissimisque accessit, q me nullius interuentus fauore, nullis intermediis precibus, nullis denique beneficiis prouoca-

tus, sed ipse ingenua tui animi bonitate adductus, in sacrum Cardinalium ordinem coarptasti: rem sanè admiratione magna dignissimam, totoq; orbe terrarum memorabilem tempestate nostra aggressus, ut quam optimates viri dignitatem, quam principes ac reges prouinciarum summo studio & contentione vel sibi vel suis assequi suppliciter elaborant, tu mihi eam nec petenti quidem nec speranti, vixque adeò cogitanti sponte tua contuleris. Ne itaq; in tuum domini mei conspectum omni veneratione dignissimum vacuis manibus ut a symbolis ingratusq; venirem, quæ proximis annis in Secundam Secundæ diui Thomæ Aquinatis Partem Commentaria elucubraui, tibi nunc dedicanda, tuiq; numinis præsidio publicanda constitui. Quæ si vel nulla in me tua seorsum beneficia tanta extarent, tibi tamen iure optimo debebantur: quia cum tu & summi regis & sacerdotis Maximi dignitate fungaris, doctrinæ moralis Commentaria pro tua bonitate ac sapientia nequaquam à tua ditione aliena ducturus fueras. Moralis enim doctrinæ instrumento ecclesiæ sanctæ regnum efflorescere, ac decorari oportet: sub eo præsertim pontifice, qui timere non debet, ne cum aliis prædicauerit, ipse reprobus habeatur, cum ea quæ in Ethicis præceptionibus tradita, suis auspiciis publicantur, ipse vitæ suæ exemplo sancire & comprobare videatur. Neq; enim latere quenquam existimo, te inde ab adolescente ætate, cum aliarum virtutum, tum præcipuè liberalitatis & continentiae normam cunctis propositum claruisse. Iam verò quàm altis radicibus fides, spes, charitas pectori tuo insitæ semper fuerint, quæque ad eas tuendas conseruandâsq; virtutes maximè necessaria est ingenua fortitudo, planè tunc omnibus ostendisti, cum periculosis reipublicæ christianæ temporibus, ecclesiæ Romanæ legatus amplissimus, contra telorum turbines bellicâq; tormenta, pulsus propè omnibus ipse imperterritus perstitisti. Moxq; ad maiorem (ut puto) virtutis tuæ probationem, inclinatis rebus alienæ potestatis iam factus, nullis tamen expugnari machinis, nullis abduci terroribus ab integro ecclesiæ corpore ad diuulsas partes potuisti. Quæ cum animo reputamus, Dei prouidentia factum cognoscimus, ut tu Pontifex ecclesiæ sanctæ præficereris: qui (ut Apostoli verbis utar) per omnia tentatus compati laborantibus scires: & quas antea meditatus virtutes fueras, autoritate potentiâque suffultus, multò nunc vberius, multòq; feliciter propagares: id quod inaudita & ineffabilis illa elementia, qua capiti tuo insidiato homines conseruasti, planè testata est. Tibi profectò tuæq; sanctissimæ potestati valde conueniens est, ut sicut Dei Maximi vices inter nos geris, ita cæteris mortalibus ea præstes virtute, qua homines, quantum mortalibus licet, Deo Optimo Maximo similes fiunt. Cæterum, tuæ laudes longius subfelli tempus exposcunt. Quod verò ad institutam rem pertinet, non modò Pontificiæ maiestatis nomine, cuius est officium, submouere scelera, ac virtutes inferere, sed tuo ipsius etiam nomine, qui virtutes colis semperq; coluisti, decenter tibi nostra hæc Commentaria dedicantur, in quibus de vitijs ac virtutibus disputationes pulcherrimæ proponuntur. Quæ tamè hæc mente omnes à me tibi nunc dedicari intelligant, ut quæcunq; hic vel vsquam alibi à me scriptasint, Apostolarum tui iudicio (cui sunt iure subdita) substernantur. Accipe igitur beatissime pater de manu tibi deditissimæ creaturæ munusculum, grati animi alacritate conditum: atque in eo accipiendi Dei Maximi (cuius tu vicem inter nos geris) benignitatem quæso in animum tuum reuoca: hic enim cum pingues tauros ac arietes immolari ante se cerneret, duo tamen minuta de manu pauperis mulierculæ in gazophylacium templi missa non respuit. A Eternum vale pater beatissime.

VENERANDI PATRIS, FRATRIS BARPTOLOMEI

de spina, Pisani, ordi. prædi. in commendationem sequentium operum & autorum.

Præfatio.



NVQVAM destitit summus ille Opifex rerum ac naturæ conditor, labenti sua sponte seculo manum dare, ac hu-
mano generi, bonitatis sapientiæq; fuga degeneri duces præordinare, qui iustitiæ normam verbo doceant, factis
permonstrant, sapientiæ quoq; illustratione subductis tenebris cuncta perfundant. Sic affatim manifestatur diuinæ
sapientiæ, potentie clementiæ, iustitiæ, ac ceterarû, quæ numero ponderæq; infinitæ sunt, perfectionû magnificen-
tiæ, dum decentissimo ordine infima per media, & horum quæ infirmioris naturæ sunt, per ea, quæ summo propius
hærent, in suos quæq; diriguntur fines. Et non solum vñ sint plurima, verû vt & causæ sint, eis primus ille actus ele-
menter indulgit, atq; vnicuique quæ sua sunt, iuxta propriâ cuiusq; celsitudinē, perq; suauiter ac potenter distribuit.
Sic lanē & supernorum illorum spirituum dignitas ac præstantia nostris his in partibus, licet non omnimoda similitudine clarescît.
Quod enim superiores ac qui Deo Optimo Maximo viciniore sunt spiritus, sicut natura sic & gratia ceteris præstantiores, inferio-
res purgant, ac illuminant: & vt diuinam circa nos voluntatem adimpleant, de altioribus instruunt & informant: hoc ipsum inquam,
quod factum dignissimum est, cogitatûq; admirabile) infirma quadam specie representat inferioris huius vitæ hominum status. Vbi
nonnulli singulis temporû vicissitudinibus à Deo constituti sunt principes ac rectores: qui ceteros quosq; nedum gratiâ sapientiæq;
præcellant, sed etiam Dei zelo acti, præpotenti quadam virtute ad diuinas vnâ secum participationes attollant. Hinc nanq; patrum
patres ac humani generis patriarchæ, primo illo tempore, quo naturali tantûmodo præeunte lumine homines ferebantur in Deum,
fulserunt. Loco quorû scripta lege, surrexerunt videntes ac facti flamines, qui diuina eloquia rudi populo panderent, simulq; ad cele-
stium præceptorum obseruationem inducerent. Subinde gratiarum ac donorum largitatis temporibus à duce nostro Christo Iesu,
omnium bonorum ac totius beatitudinis autore, electi sunt diuini verbi præcones apostoli, quasi semidei: qui post sui principis in co-

[illegible]

enim (tamen si morti occurreris) sacrum & ipse predicatorum ordinem est professus. Viriliter igitur die illo, dum vtrique decertaretur, tantum gloriæ Thomas abiq; tamen concurrentis iniuria) consecutus est, ut coram illusterrimo Ferrarig duce Hercule, ac toto sapientum conatu, & innumera populi circumstantis ac stupentis frequentia ab hi ordinis generali moderatore Ioachimo Turriano Veneto, vno præstantissimo confidente mox coram accurs, proprium quo caput tegebat, diceret, magister intulam, capite Thomæ impoluerit: cunctisq; applaudentibus sed & eodem quoq; Mirandule Comite & plurimum collaudante, lacte nitum Theologie magnitudo creauerit. Inde post crebras in scholastica palestra victorias, quas cum a patribus congreg. Lombardæ cum quibus vitam ducebat virtutibus clarè, vocatus esset ad generales eorum conuentus, allecutus est, Veronæ inquam, Bergomi, Brixie, Maturæ, Mediolani, Papie quo & loco solemni Lectura libri de celo ab Ludouico Mediolanensi olim duce honoratus est) in Italia est eius gloria hie diffusa, ut abiret per ora omnium rarissima laude. Edidit nihilominus his temporibus, quæ monumentum sapientie sue præsent vniuersis in æuam, Commentaria dico in Secundi *æxi quartæ* Partem, quam diuus Thomas intactam reliquit morte præuentus. Commentaria quoq; in Iliadogas Porphyrii, in prædicamenta ac analytica Stragyritæ opus de analogia nominum. Quæstiones tum de infinitate primi motoris, tum de subiecto Physice, aliq; nonnulla notata dignissima. Subinde Romæ post celeberrimam disputationem in qua ipse coram pluribus sanctæ Romanæ ecclesiæ cardinalibus miraculo fuit, à reuerendissimo præfati ordinis generali præfule magistro Vincentio Bandello, vito morum præstantia sapientiaq; plenitudine famigeratissimo, de consensu eisdem ordinis tenatus, tempore illo Romæ congregati, vniuersalis procurator nostræ totius religionis in Romanæ curia constitutus est. In qua quidem curia totaque vire sic celebris suis virtutibus expositentibus apud omnes euasit, ut mox primus inter doctissimos facile censeretur. Literarijs quippe conestationibus publico legendi munere, editionibus etiam tum in Primam Summæ diu Thomæ partem: tum in librum de anima, nonnullis etiam doctissimis opusculis iplo interim eminentissimam sapientiam mundo diffundente, ipsa romana curia quasi nona lucis iurare radiabat. Eidem quoq; plurimū decoris & claritatis attulit sanctitatis fama, non vanitas, sed veritati subnixæ. Cum enim semper fuerit ab omni nota criminis alienus, tum Romæ speciali munere virtutū omnium se specimen præmonstrauit. Sicq; actū est ut iuuenis adhuc (neq; enim quadragesimum excellerat ætatis annum) generalis totius ordinis magister in alia synodo mortuo Bandello, Romæ congregata, electus sit. Qua consensu sede ad reformationem eiusdem ordinis aspirans, ac in breui pro parte voti compos effectus, quem continuatis speculationibus conspeximus semper intentum, in regiminis quoque prudentia officiosissimum se ostendit. Neq; enim curæ pastoralis speculatio ipsa, neq; speculationis, gregis custodia etiam grauissima, tum impedimento. Quod diuinum equidem munus exiit quā rarissimū. Interim namq; & Commentaria in duas medias edidit summæ sancti Thomæ partes (Primam dico ac Secundam Secundæ) quatenus, & in practicijs ac moralibus scientijs: postq; speculatiua discusserat, sapientie ac bene viuendi lumen cæteris esset efficacissimū. Opuscula item alia quā plurima ex hoc sapientie fonte sub his temporibus emanauit: sed præ alijs duo illa de potestate papæ ac concilij impetuolissima virtute sic effluxerunt, ut per hæc ipsa dissidium, quod in ecclesiā, inuidia dia bolice, perniciosius quod spiritualis, exortum fuerat, vires amiserit. In quibus etiam libellis id plurimum admirari fas est, q; eum quæ præbyterū & theologum excellentissimū omnes venerabatur, nunc legum etiam aduertant peritissimum, imò tantæ celebritatis, ut hi qui in orbe primi viri: iuris principes habebantur, eius sapientie cedere sint coacti. Sicq; potissima causa fuit dissolutionis, extremæq; annulationis iniqui illius conciliabuli, quod defendant etiamnum patriam nostram infelicitissimam, de sancta ecclesiā in hoc etiam benemeritam: quod non diu sustinuerunt iniquitatem Pisani crues, sed armis à suis finibus pepulerunt schismaticos autores, quos inuicti ad tempus tulerant. Celeberrimum hunc igitur virum, cardineo cætu ex his clarissimis actibus & virtutibus dignissimum, tum summi pontificis Iulij iusto desiderio, quinimo firma determinatione meatis, tum & totius populi, cui & pontificis propositum innotuerat voce, ex multo fuit tempore concingatum. Nec absit bellorum tumultus, moxq; pontificis insperata, qui taudē donaretur honoris culmine, quod ex multis annis ita sperita depolcebant. Cur & ipse gloriam pileo cumulat, dum nouo lydere facratum fulget collegium. In cuius etiam solius consensu id potissimum laus gloriæ præstat incrementum, quod non fauore seculari principum ex cognatione vel quacumq; necessitudine conquisito non misero ac infelici obsequio prælatorum (ut toti curie notum erat) non denique aut vendicatione thronum hunc ascendit: sed domini Sabaoth electione sola, qui fulgentissimum noluit diu luere nam sub modio latitare, sed super emuuentissimæ sedis candelabū, ut totum mundum illuminet, exaltant. Quis enim (ut de Iunoniaeo consensu paululum immoratus loquar) quis inquam audeat vito tantæ singularitatis notam hanc inuere, qui ex nullam literarum gratia lumen concelatione, ex quo totius nostri ordinis habenas moderatus est, vel mirum obolum requirit vel etiam acceptauit. sed neq; passus stidem vnaq; est suorum familiarium quæ cum eius scilicet scriptura occasione muneris quicquam suscipere. Quinimo char tam, veram, capulas etiā suis parentibus literis appendendas, suis & scriptoribus consilia sapientia, ex antiquis ab ordine generatibus magistris contributione statuta, qua contentus erat in humilitate, ut decet virum religiosum, integerrima vitam ducens prudenter providebat. Quo & contigit eum ipsū cum primō cardinalis creatus est, apud se habere non nisi 35. aureos: huc præfate provisionis qua quilibet prouincia ordinis annis singulis quotam pecuniarum, quæ in summa ad aureos 300. non ascendit, ad eundem reuerendissimi generalis suorumq; in officio locorum sustentationem conferre soletur. Hoc ipsam eam ob causam seio libuit recensere, ut malignorum veritate hac obrundantur ora, qui nec credere se posse dicunt in plurimum & hanc viam non esse dilapsam. Et ut ex his etiam omnibus innotescat, qd ita sit laude dignus, qui post autem non abiit, nec speravit in pecunie thesauro, qui similem sapiens se inuenire posse quasi diffidit, summaque prædicat eternorum laude. Nullo igitur finitio impulsu moris: Leo summus antistes, virum hunc dignissimum in fratrem assumpt: sed sanctæ matris ecclesiæ sibi diuinitus delegatæ conuolens gloriæ, consulens & saluti. Cui mox ob eximias ac insignes animi sui dotes, in æmum & quæ totius Christiani populi salutem concernat, prouinciam delegauit, dum eundem de suo latere ad serenissimū Christianæ reipublicæ imperatorem ob componendam inter Christianorum reges ac principes pacem, eisdemque animandos in fidei sanctæ cruciatissimos hostes summus antistes destinauit legatum. Viro quoque eidem sanctæ matris ecclesiæ diu superflites esse faciat autor vitæ ac peregrinis felicitatis obiectum, ut magis ludæis appareat gloriosus, dum à se inspiratam doctrinam per diu Thomā in mundo effusa, alter hic Thomas fulgidiorē redat explanationibus suis. Quod quidē tum in alijs pluribus, tum maxime in hoc Secunda Secundæ celeberrimo libro omnibus explorantissimum esse potest. Aulim pace omnium, aulim profectione id in hunc librum laudis asferre, quod nec plenē ab vilo viro laudari queat. Neque enim post factas literas liberalius huc præstat vtilitate vel gratiam: quod ceteros in alijs suis operibus superauerat, seipsum in hoc vicit angelicus doctor. Patrefacta namque cæli via est, via inquam virtutum, quas indulgentissimus omnium pater, annis quos ad se petrahit, gratis infundit, gratias & conseruat. Latæ quoque mortiferæ illius, ad interitumque ducentis semitæ, grauis asperitas, patentes abyssi, horrenda præcipitia, crudeles hostium implacabilium occursus sic omniū obtutibus clarissimè suo vno conspicienda præcauendæque proponuntur iuitio: ut hi tantummodo illic iter dirigant, qui ab hoc lumine se subducunt. Omnibus item inuolabilis regula bene beatèque viuendi iuxta cuiusque conditionem & statum sic per huius libri sapientiam est præfixa, ut non nisi qui splendore isto non perfunduntur ostendant: & eo præcipue nunc interprete, cunctique thesauri de celo demissi veluti dispensatore, per sua hæc præclarissima Commentaria Thomæ æro constituta: qui libri huius latissimum intellectum apertens, quæstiones insuper non minus necessarias & utiles quàm peregrinas subtilissime formas atq; dissoluens, errores item lubricos præpotenter elidens, luculentissimam veritatem sic pandit omnibus gratiose, ut merito quisque in vtriusque principis laudem prorumpens decantare possit: Quasi stella matutina in medio nebula, & quasi luna plena in diebus suis lucent: & quasi sol resurgens sic hi resurgens in templo Dei.

Philippi Mânæ Cremonen. predicatoris.

Felix stelliferi patris senatus,
Felix a nimium ex quater beata,
Felix iuxta dicata tanto
Pars, quæ rogo finit accepit
Phibet, corrige locans sub ymbra,
Sibi non neclat de dote fructus

Mistos Ambrosia Iouis potentis
Nati, quas Iospha vocant foras.
Quis pino, conuulso paros deoram
Septem perpetuo drat puellam
Quæ sub sublimis decore, sensu:
Frix stelliferi patris senatus,
Quæ Thomas geminos dedisse mundo

Fame plus tibi vendicas Athenis
Nuper caratuo togatus offro:
Aster multiplex trahit Iospha
Et doctos homines ex eloquentes,
Quin manu loquor ipse in secundam
Dum Thomæ viderat, recentiori
Doctrina rognas Iospha Aquini,
Tentat gaudia promouere fama.

S E C V N D A E S E C V N D A E S V M - M A E D I V I T H O M A E A Q V I - N A T I S Q V A E S T I O N V M E T A R T I C V L O R V M

I N D E X.

*De virtutibus & vitiis in speciali.
Et primò de virtutibus theologicis.*

Quaestio Prima.

Articuli.



Primò d. fide quantum ad eius obiectum.
Vtrum obiectum fidei sit veritas prima. 1
Vtrum obiectum fidei sit aliquid complexum
vel incomplexum, id est res, aut enuntiabile. 2
Vtrum fidei possit subesse falsum. 3
Vtrum obiectum fidei possit esse aliquid vi-
sum. 4
Vtrum possit esse aliquid scitum. 5
Vtrum credibilia debeant distingui per certos articulos. 6
Vtrum iidem articuli subint fidei secundum omne tempus. 7
De numero articulorum. 8
De modo tradendi articulos in symbolo. 9
Ad quem pertineat constituere symbolum fidei. 10
De fide, quantum ad actum eius interiore, qui
est credere. *Quaestio 2.*
Quid sit credere, quod est actus interior fidei. 1
Quot modis dicatur. 2
Vtrum credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium
ad salutem. 3
Vtrum credere ea, ad quae ratio naturalis peruenire potest sit neces-
sarium. 4
Vtrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè. 5
Vtrum ad credendum explicitè omnes teneantur aequaliter. 6
Vtrum habere fidem explicitam de Christo, semper sit necessarium
ad salutem. 7
Vtrum credere trinitatem explicitè sit de necessitate salutis. 8
Vtrum actus fidei sit meritorius. 9
Vtrum ratio humana diminuat meritum fidei. 10
De fide quantum ad actum eius exteriorem, qui
est confiteri. *Quaestio 3.*
Vtrum confessio sit actus fidei. 1
Vtrum confessio sit necessaria ad salutem. 2
De fide quantum ad ipsam habitum fidei, & quan-
tum ad ipsam fidem. *Quaestio 4.*
Quid sit fides. 1
In qua vi animae sit, sicut in subiecto. 2
Vtrum forma eius sit caritas. 3
Vtrum eadem numero sit fides formata & informis. 4
Vtrum fides sit virtus. 5
Vtrum sit vna virtus. 6
De ordine eius ad alias virtutes. 7
De comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intel-
lectualium. 8
De habitu fidei quantum ad habentes
ipsam. *Quaestio 5.*
Vtrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit
fidem. 1
Vtrum demones habeant fidem. 2
Vtrum haeretici errantes in vno articulo fidei habeant fidem de
aliis articulis. 3
Vtrum fidem habentium vnus alio habeat maiorem fidem. 4
De habitu fidei quantum ad eius causam. *Quaestio 6.*
Vtrum fides sit homini infusa à Deo. 1
Vtrum fides informis sit donum. 2
De ipsa fide quantum ad suos effectus. *Quaestio 7.*
Vtrum timor sit effectus fidei. 1
Vtrum purificatio cordis sit effectus fidei. 2
De correspondentibus virtuti fidei. Et primò
de dono intellectus. *Quaestio 8.*
Vtrum intellectus sit donum spiritus sancti. 1
Vtrum possit simul esse in eodem cum fide. 2
Vtrum intellectus, qui est donum, sit speculativus tantum, vel etiam
practicus. 3
Vtrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus. 4

Vtrum hoc donum inueniatur in aliquibus absque gratia. 5
Quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. 6
Quae beatitudinum respondeat dono intellectus. 7
Vtrum in fructibus fides respondeat dono intellectus. 8
De correspondentibus virtuti fidei, quantum ad
donum scientiae. *Quaestio 9.*
Vtrum scientia sit donum. 1
Vtrum sit circa diuina. 2
Vtrum sit speculativa vel practica. 3
Quae beatitudinum ei respondeat. 4
De fide quantum ad vitia opposita. Et primò de in-
fidelitate in communi. *Quaestio 10.*
Vtrum infidelitas sit peccatum. 1
Vtrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto. 2
Vtrum sit maximum peccatum. 3
Vtrum omnis actio infidelium sit peccatum. 4
De speciebus infidelitatis. 5
De comparatione earum adinuicem. 6
Vtrum cum infidelibus sit disputandum de fide. 7
Vtrum sint cogendi ad fidem. 8
Vtrum sit eis communicandum. 9
Vtrum possint Christiani fidelibus praesse. 10
Vtrum ritus infidelium sint tolerandi. 11
Vtrum pueri infidelium sint inuitis parentibus baptizandi. 12
De vitiis oppositis fidei quantum ad haereticum. *Quaestio 11.*
Vtrum haereticus sit infidelitatis species. 1
Vtrum haereticus sit propriè circa ea, quae sunt fidei. 2
Vtrum haeretici sint tolerandi. 3
Vtrum reuerentes ad fidem sint recipiendi. 4
De vitiis oppositis fidei quantum ad apostasia-
m. *Quaestio 12.*
Vtrum apostasia ad infidelitatem pertineat. 1
Vtrum propter apostasiam à fide, subditi absoluantur à dominio
praesidentium apostatarum. 2
De vitiis oppositis confessioni fidei. Et primò de
blasphemia in generali. *Quaestio 13.*
Vtrum blasphemia opponatur confessioni fidei. 1
Vtrum blasphemia semper sit peccatum mortale. 2
Vtrum blasphemia sit maximum peccatum. 3
Vtrum blasphemia sit in damnatis. 4
De blasphemia in speciali, quae est peccatum in
spiritum sanctum. *Quaestio 14.*
Vtrum blasphemia vel peccatum in spiritum sanctum, sit idem quod
peccatum ex certa malitia. 1
De speciebus huius peccati. 2
Vtrum sit irreversibile. 3
Vtrum aliquis possit peccare in spiritum sanctum à principio, ante-
quam alia peccata committat. 4
De vitiis oppositis dono intellectus, scilicet de cecita-
tate mentis & hebetudine sensus. *Quaestio 15.*
Vtrum cecitas mentis sit peccatum. 1
Vtrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cecitate mentis. 2
Vtrum haec vitia à peccatis carnalibus oriantur. 3
De praecipis pertinentibus ad praedicta. scilicet ad fidem,
& dona scientiae & intellectus. *Quaestio 16.*
Vtrum in veteri lege dari debuerint praecipia credendi. 1
Vtrum conuenienter in veteri lege tradantur praecipia pertinentia
ad scientiam & intellectum. 2
De spe quantum ad ipsam spem. *Quaestio 17.*
Vtrum spes sit virtus. 1
Vtrum obiectum eius sit beatitudo aeterna. 2
Vtrum vnus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtu-
tem spei. 3
Vtrum homo licet possit sperare in homine. 4
Vtrum spes sit virtus theologica. 5
De distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis. 6
Vtrum spes praecedat fidem. 7
Vtrum sit posterior caritate. 8
De spe quantum ad subiectum eius. *Quaestio 18.*
Vtrum spes sit in voluntate, sicut in subiecto. 1
Vtrum spes sit in beatis. 2
Vtrum spes sit in damnatis. 3
Vtrum spes in viatoribus habeat certitudinem. 4

QVÆST. ET ARTICVLORVM

De dono timoris, quod respondet spei.	Quæstio 19.	Vtrum magis filium, quàm patrem.	9
Vtrum Deus debeat timeri.	1	Vtrum magis patrem, quàm matrem.	10
Vtrum timor conuenienter diuidatur in filialem, initialem, seruilem, & mundanum.	2	Vtrum vxorem plus, quàm patrem vel matrem.	11
Vtrum timor mundanus semper sit malus.	3	Vtrum magis benefactorem, quàm beneficiatum.	12
Vtrum timor seruilis semper sit bonus.	4	Vtrum ordo charitatis maneat in parcia.	13
Vtrum sit idem in substantia cum filiali.	5	De charitate quantum ad eius actum principalem, qui est dilectio.	
Vtrum adueniente charitate excludatur timor seruilis.	6	Quæstio 27.	
Vtrum timor sit initium sapientie.	7	Vtrum amare sit magis proprium charitatis, quàm amari.	1
Vtrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.	8	Vtrum amare prout est actus charitatis sit idem quod benivolentia.	2
Vtrum timor sit donum spiritus sancti.	9	Vtrum Deus sit propter seipsum amandus.	3
Vtrum crescat crescente charitate.	10	Vtrum possit in hac vita immediate amari.	4
Vtrum timor maneat in patria.	11	Vtrum possit amari totaliter.	5
Quid respondeat ei in beatitudinibus & fructibus.	12	Vtrum eius dilectio habeat modum.	6
De spe quantum ad vitia opposita. Et primò de desperatione.	Quæstio 20.	Vtrum diligere amicum sit melius, quàm diligere inimicum.	7
Vtrum desperatio sit peccatum.	1	Vtrum diligere Deum, sit melius, quàm diligere proximum.	8
Vtrum desperatio possit esse sine infidelitate.	2	De interioribus effectibus charitatis. Et primò de gaudio, quod est interior effectus consequens principalem actum charitatis, qui est dilectio.	
Vtrum sit maximum peccatorum.	3	Quæstio 28.	
Vtrum oriatur ex acedia.	4	Vtrum gaudium sit effectus charitatis.	1
De præsumptione.	Quæstio 21.	Vtrum huiusmodi gaudium comparatur secum tristitiam.	2
Cui obiecto innatur præsumptio.	1	Vtrum istud gaudium possit esse plenum.	3
Vtrum præsumptio sit peccatum.	2	Vtrum huiusmodi gaudium sit virtus.	4
Vtrum præsumptio opponatur spei.	3	De effectibus charitatis quantum ad pacem, quæ est interior effectus consequens dilectionem.	
Vtrum causetur ex inani gloria.	4	Quæstio 29.	
De præceptis pertinentibus ad spem, & ad donum timoris.	Quæstio 22.	Vtrum pax sit idem quod concordia.	1
Vtrum fuerit dandum aliquod præceptum pertinet ad spem.	1	Vtrum omnia appetant pacem.	2
Vtrum fuerit dandum aliud præceptum pertinet ad timorem.	2	Vtrum pax sit effectus charitatis.	3
De ipsa charitate secundum se.	Quæstio 23.	Vtrum pax sit virtus.	4
Vtrum charitas sit amicitia.	1	De effectibus charitatis, quantum ad misericordiam, quæ est interior charitatis effectus.	
Vtrum sit aliquid creatum in anima.	2	Quæstio 30.	
Vtrum sit virtus.	3	Vtrum malum sit causa misericordie ex parte eius, cui misere-	
Vtrum sit virtus specialis.	4	mur.	1
Vtrum sit vna virtus.	5	Quorum sit miseri.	2
Vtrum sit maxima virtutum.	6	Vtrum misericordia sit virtus.	3
Vtrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.	7	Vtrum sit maxima virtutum.	4
Vtrum sit forma virtutum.	8	De effectibus exterioribus charitatis. Et primò de beneficentia.	
De charitate in comparatione ad subiectum.	Quæstio 24.	Quæstio 31.	
Vtrum charitas sit in voluntate, sicut in subiecto.	1	Vtrum beneficentia sit actus charitatis.	1
Vtrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus vel ex infusione.	2	Vtrum sit omnibus beneficiendum.	2
Vtrum infundatur secundum capacitatem naturalium.	3	Vtrum magis coniunctis sit magis beneficiendum.	3
Vtrum augeatur in habente ipsam.	4	Vtrum beneficentia sit virtus specialis.	4
Vtrum augeatur per additionem.	5	De exterioribus effectibus charitatis, quantum ad eleemosynam.	
Vtrum quolibet actu augeatur.	6	Quæstio 32.	
Vtrum augeatur in infinitum.	7	Vtrum eleemosynæ largitio sit actus charitatis.	1
Vtrum charitas vix possit esse perfecta.	8	Vtrum conuenienter distinguantur eleemosynarum genera, ponendo septem eleemosynas spirituales, & septem corporales.	2
Vtrum conuenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet incipiens, proficiens, & perfecta.	9	Vtrum eleemosynæ spirituales sint potiores eleemosynis corporalibus.	3
Vtrum charitas possit diminui.	10	Vtrum eleemosynæ corporales habeant effectum spirituales.	4
Vtrum charitas semel habita possit amitti.	11	Vtrum dare eleemosynam, sit in præcepto.	5
Vtrum amittatur per vnum actum peccati mortalis.	12	Vtrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.	6
De charitate quantum ad eius obiectum: quæ scilicet sint ex charitate diligenda.	Quæstio 25.	Vtrum sit danda de iniuste acquisito.	7
Vtrum solus Deus sit ex charitate diligendus vel etiã proximus.	1	Quorum sit dare eleemosynam.	8
Vtrum charitas sit ex charitate diligenda.	2	Quibus sit eleemosyna danda.	9
Vtrum creature irrationales sint ex charitate diligendæ.	3	Quis sit modus eleemosynæ fiendæ.	10
Vtrum aliquis ex charitate possit seipsum diligere.	4	De exterioribus effectibus charitatis quantum ad correctionem fraternam.	
Vtrum possit ex charitate diligere corpus proprium.	5	Quæstio 33.	
Vtrum peccatores sint ex charitate diligendi.	6	Vtrum fraterna correctio sit actus charitatis.	1
Vtrum peccatores seiplos diligant.	7	Vtrum fraterna correctio sit sub præcepto.	2
Vtrum inimici sint ex charitate diligendi.	8	Vtrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos.	3
Vtrum sint eis signa amicitie exhibenda.	9	Vtrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere.	4
Vtrum angeli sint ex charitate diligendi.	10	Vtrum peccator possit corrigere.	5
Vtrum demones.	11	Vtrum aliquis debeat corrigere, qui ex correctione sit deterior.	6
Vtrum conuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus proprium, & nos ipsi.	12	Vtrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem.	7
De charitate, quantum ad ordinem diligendorum.	Quæstio 26.	Vtrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.	8
Vtrum aliquis ordo sit in charitate.	1	De vitis oppositis charitati. Et primò de odio, quod opponitur ipsi dilectioni.	
Vtrum homo debeat Deum plus diligere, quàm proximum.	2	Quæstio 34.	
Vtrum plus, quàm seipsum.	3	Vtrum Deus possit odio haberi.	1
Vtrum se plus, quàm proximum.	4	Vtrum odium Dei sit maximum peccatorum.	2
Vtrum debeat homo plus diligere proximum, quàm corpus proprium.	5	Vtrum odium proximi semper sit peccatum.	3
Vtrum plus vnum proximum, quàm alium.	6	Vtrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum.	4
Vtrum plus proximum meliorem, quàm magis sibi coniunctum.	7	Vtrum	
Vtrum magis coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.	8		

SECUNDA SECUNDA INDEX.

Verum sit vitium capitale.	5	Verum sit cognoscitua singularium.	3
Ex quo capitali vicio oriatur.	6	Verum sit virtus.	4
De vitiis oppositis charitati quantum ad accediam, quæ opponitur gaudio charitatis, quod est de bono diuino. Questio 35.		Verum sit virtus specialis.	5
Verum accedia sit peccatum.		Verum præstituat finem virtutibus moralibus.	6
Verum accedia sit speciale vitium.		Verum constituat medium in eis.	7
Verum sit peccatum mortale.		Verum præcipere, sit proprius actus eius.	8
Verum sit vitium capitale.		Verum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam.	9
De vitiis oppositis charitati quantum ad inuidiam, quæ opponitur gaudio de bono proximi. Questio 36.		Verum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.	10
Verum inuidia sit tristitia de bonis alienis.	1	Verum prudentia, quæ est respectu proprii boni, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune.	11
Verum inuidia sit peccatum.	2	Verum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.	12
Verum inuidia sit peccatum mortale.	3	Verum inueniatur in malis.	13
Verum inuidia sit vitium capitale: & de filiabus eius.	4	Verum inueniatur in omnibus bonis.	14
De discordia quæ opponitur effectui charitatis qui est pax. Questio 37.		Verum inest nobis à natura.	15
Verum discordia sit peccatum.	1	Verum perdat per obliuionem.	16
Verum sit filia inanis gloriæ.	2	De prudentia, quantum ad partes suas in generali. Questio 48.	
De contentione quæ opponitur paci quantum ad opus. Questio 38.		Quæ sint partes prudentiæ.	1
Verum contentio sit peccatum mortale.	1	De singulis prudentiæ partibus, quasi integralibus. Questio 49.	
Verum sit filia inanis gloriæ.	2	De memoria vitium sit pars prudentiæ.	1
De schismate quod opponitur paci quantum ad opus. Questio 39.		De intellectu vel intelligentia, vitium sit pars prudentiæ.	2
Verum schisma sit speciale peccatum.	1	De docilitate vitium sit pars prudentiæ.	3
Verum sit grauius infidelitate.	2	De solertia, vitium sit pars prudentiæ.	4
Verum schismatici habeant aliquam potestatem.		Verum ratio sit pars prudentiæ.	5
Quæ sit conueniens pena schismaticorum.		Verum prouidentia sit pars prudentiæ.	6
De bello, quod opponitur paci, quantum ad opus. Questio 40.		Verum circumspectio sit pars prudentiæ.	7
Verum aliquod bellum sit licitum.	1	Verum cautio sit pars prudentiæ.	8
Verum clericis sit licitum bellare.	2	De speciebus prudentiæ, quæ sunt ad multitudinem. Questio 50.	
Verum liceat bellantibus uti insidiis.	3	Verum lex positua debeat poni species prudentiæ.	1
Verum liceat in diebus festis bellare.	4	Verum politica sit pars prudentiæ.	2
De rixa quæ opponitur paci quantum ad opus. Questio 41.		Verum æconomica.	3
Verum rixa sit peccatum.	1	Verum militaris.	4
Verum rixa sit filia iræ.	2	De prudentia quantum ad virtutes ei a diuinitas, quæ sunt partes quasi potentiales. Questio 51.	
De seditione, quæ opponitur paci quantum ad opus. Questio 42.		Verum eubolia sit virtus.	1
Verum seditio sit speciale peccatum.	1	Verum sit specialis virtus à prudentia distincta.	2
Verum sit peccatum mortale.	2	Verum syncretis sit specialis virtus.	3
De scandalo quod opponitur charitati quantum ad beneficentiam. Questio 43.		Verum gnòme sit specialis virtus.	4
Quid sit scandalum.		De dono consilij, quod respondet prudentiæ. Questio 52.	
Verum scandalum sit peccatum.	1	Verum consilium debeat poni inter septem dona spiritus sancti.	1
Verum sit speciale peccatum.	2	Verum donum consilij respondeat virtuti prudentiæ.	2
Verum sit peccatum mortale.	3	Verum donum consilij maneat in patria.	3
Verum peccatorum sit scandalizari.	4	Verum quinta beatitudo, quæ est, beati misericordes, respondeat dono consilij.	4
Verum eorum sit scandalizare.	5	De vitiis oppositis prudentiæ. Et primò de imprudentia. Questio 53.	
Verum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.	6	Verum imprudentia sit peccatum.	1
Verum temporalia sint propter scandalum dimittenda.	7	Verum sit speciale peccatum.	2
De præceptis charitatis. Questio 44.		Verum precipitatio seu temeritas sit peccatum sub imprudentia contentum.	3
Verum de charitate sint danda præcepta.	1	Verum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.	4
Verum vnum tantum vel duo.	2	Verum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.	5
Verum duo sufficiant.	3	Verum huiusmodi vitia orientur ex luxuria.	6
Verum conuenienter præcipiatur vt Deus ex toto corde diligatur.	4	De negligentia. Questio 54.	
Verum conuenienter addatur, ex tota mente.	5	Verum negligentia sit peccatum speciale.	1
Verum hoc præceptum possit in via impleri.	6	Verum negligentia opponatur prudentiæ.	2
De hoc præcepto, Diliges proximum tuum sicut teipsum.	7	Verum negligentia sit peccatum mortale.	3
Verum oratio charitatis cadat sub præcepto.	8	De vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum prudentia. Questio 55.	
De dono sapientiæ, quod respondet charitati. Questio 45.		Verum prudentia carnis sit peccatum.	1
Verum sapientia debeat numerari inter dona spiritus sancti.	1	Verum sit peccatum mortale.	2
Verum sit in intellectu, sicut in subiecto.	2	Verum astutia sit peccatum speciale.	3
Verum sapientia sit speculatiua tantum vel etiam practica.	3	Verum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.	4
Verum sapientia, quæ est donum: possit esse cum peccato mortali.	4	Verum fraus ad astutiam pertineat.	5
Verum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.	5	Verum sollicitudo temporalium rerum sit licita.	6
Verum respondeat ei septima beatitudo, quæ est beati pacifici.	6	Verum sit licitum, quod aliquis sit sollicitus in futurum.	7
De stultitia, quæ opponitur sapientiæ. Questio 46.		Verum prædicta vitia orientur ex auaritia.	8
Verum stultitia opponatur sapientiæ.	1	De præceptis pertinentibus ad prudentiam. Questio 56.	
Verum stultitia sit peccatum.	2	Verum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.	1
Verum stultitia sit filia luxuriæ.	3	Verum in veteri lege fuerint conuenienter posita præcepta prohibitiua de vitiis oppositis prudentiæ.	2
De prudentia secundum se. Questio 47.		De iustitia. Et primò de iure. Questio 57.	
Verum prudentia sit in voluntate vel in ratione.	1	Verum ius sit obiectum iustitiæ.	1
Verum si est in ratione, sit in practica tantum vel etiam in speculatiua.	2	Verum ius conuenienter diuidatur in ius naturale & positium.	2
		Verum	

QVÆSTIONVM ET ARTICVLORVM

Vtrum iugentium sit idem, quod ius naturale.	3	Vtrum liceat furari in necessitate.	7
Vtrum ius dominantium & ius patetnum debeant distingui.	4	Vtrum omnis rapina sit peccatum mortale.	8
De iustitia. Quæstio 38.		Vtrum rapina sit grauius peccatum, quàm furtum.	9
Quid sit iustitia.	1	De iniustitia iudicis in iudicando.	
Vtrum iustitia semper sit ad alterum.	2	Quæstio 67.	
Vtrum iustitia semper sit virtus.	3	Vtrum aliquis possit iuste iudicare eum, qui non est sibi subditus.	1
Vtrum sit in voluntate sicut in subiecto.	4	Vtrum liceat iudici sententiam ferre contra veritatem, quam nouit per ea, quæ sibi proponuntur.	2
Vtrum sit virtus generalis.	5	Vtrum iudex possit aliquem iniuste condemnare non accusatum.	3
Vtrum secundum quod est virtus generalis, sit idem in essentia cum omni virtute.	6	Vtrum possit licite penam relaxare.	4
Vtrum sit aliqua iustitia particularis.	7	De his quæ pertinent ad iustam accusationem. Quæst. 68.	
Vtrum iustitia particularis habeat propriam materiam.	8	Vtrum homo accusare teneatur.	1
Vtrum sit circa passionem vel circa operationes tantum.	9	Vtrum accusatio facienda sit in scriptis.	2
Vtrum medium iustitiæ sit medium rei.	10	Quomodo accusatio sit vitiosa.	3
Vtrum actus iustitiæ sit reddere unicuique quod suum est.	11	Qualiter malè accusantes sint puniendi.	4
Vtrum iustitia sit præcipua inter omnes virtutes morales.	12	De iniustitia ex parte rei siue accusati in sua defensione. Quæstio 69.	
De iniustitia. Quæstio 59.		Vtrum peccet quis mortaliter negando veritatem, per quam condemnaretur.	1
Vtrum iniustitia sit speciale vitium.	1	Vtrum liceat alicui calumniosè se defendere.	2
Vtrum iniusta agere sit proprium iniusti.	2	Vtrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando.	3
Vtrum aliquis possit iniustum pati non volens.	3	Vtrum liceat alicui damnato per violentiam se defendere si ad sit facultas.	4
Vtrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.	4	De iniustitia ex parte testis in testificando.	
De iudicio. Quæstio 60.		Quæstio 70.	
Vtrum iudicium sit actus iustitiæ.	1	Vtrum homo teneatur ad testimonium ferendum.	1
Vtrum sit licitum iudicare.	2	Vtrum duorum vel trium testimonium sufficiat.	2
Vtrum iudicandum sit per suspensiones.	3	Vtrum alienius testimonium repellatur absque eius culpa.	3
Vtrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.	4	Vtrum perhibere falsum testimonium, sit peccatum mortale.	4
Vtrum iudicium sit semper secundum leges scriptas proferendum.	5	De iniustitia, quæ sit in iudicio ex parte aduocatorum. Quæstio 71.	
Vtrum iudicium per usurpationem peruertatur.	6	Vtrum aduocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.	1
De partibus iustitiæ. Et primò de partibus subiectiuis, quæ sunt species iustitiæ, scilicet commutatiua & distributiua. Quæstio 61.		Vtrum aliqui debeant arceri ab officio aduocati.	2
Vtrum distributiua & commutatiua sint quæ species iustitiæ.	1	Vtrum aduocatus peccet iniustam causam defendendo.	3
Vtrum eodem modo in eis medium accipiatur.	2	Vtrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.	4
Vtrum sit eorundem vniformis vel multiplex materia.	3	De iniuriis verborum quæ sunt extra iudicium. Et primò de contumelia. Quæstio 72.	
Vtrum secundum aliquam earum specierum iustum sit idem quod contrapassum.	4	Quid sit contumelia.	1
De restitutione, quæ est actus commutatiuæ iustitiæ. Quæstio 62.		Vtrum omnis contumelia sit peccatum mortale.	2
Vtrum restitutio sit actus commutatiuæ iustitiæ.	1	Vtrum oporteat contumeliosos reprimere.	3
Vtrum sit necessarium ad salutem omne ablatum restituere.	2	De origine contumeliæ.	4
Vtrum oporteat illud multiplicatum restituere.	3	De detractioe. Quæstio 73.	
Vtrum oporteat restituere quod quis non abstulit.	4	Quid sit detractio.	1
Vtrum oporteat restituere ei, à quo acceptum est.	5	Vtrum detractio sit peccatum mortale.	2
Vtrum oporteat restituere eum, qui accepit.	6	De comparatione eius ad alia peccata.	3
Vtrum aliquem alium.	7	Vtrum peccet aliquis audiendo detractioem.	4
Vtrum sit statim restituendum.	8	De susurratioe. Quæstio 74.	
De vitis oppositis prædictis iustitiæ partibus. Et primò de acceptione personarum, quæ opponitur iustitiæ distributiue. Quæst. 63.		Vtrum susurratio sit peccatum distinctum à detractioe.	1
Vtrum personarum acceptio sit peccatum.	1	Quod horum sit grauius.	2
Vtrum habeat locum in dispensatione spiritualium.	2	De derisione. Quæstio 75.	
Vtrum habeat locum in exhibitione honoris.	3	Vtrum derisio sit speciale peccatum distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocuentum proximo inferitur.	1
Vtrum habeat locum in iudiciis.	4	Vtrum derisio sit peccatum mortale.	2
De vitis oppositis commutatiuæ iustitiæ. Et primò de homicidio, per quod inferitur nocuentum proximo in persona. Quæstio 64.		De maledictione. Quæstio 76.	
Vtrum occidere animalia bruta vel etiam plantas sit peccatum.	1	Vtrum licet possit aliquis maledicere homini.	1
Vtrum occidere peccatorem sit licitum.	2	Vtrum licet possit aliquis maledicere irrationali creaturæ.	2
Vtrum hoc liceat priuatæ personæ vel solùm publicæ.	3	Vtrum maledictio sit peccatum mortale.	3
Vtrum hoc liceat clerico.	4	De comparatione eius ad alia peccata.	4
Vtrum liceat alicui occidere seipsum.	5	De fraude, quæ committitur in emptionibus & venditionibus. Quæstio 77.	
Vtrum liceat alicui occidere hominem iustum.	6	Vtrum liceat aliquid vendere plus, quàm valeat.	1
Vtrum liceat alicui occidere hominem se defendendo.	7	Vtrum venditio reddatur iniusta & illicita propter defectum rei venditæ.	2
Vtrum homicidium casuale sit peccatum mortale.	8	Vtrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.	3
De iniuriis in personam proximi commissis. Quæstio 65.		Vtrum liceat negotiando vendere aliquid plus quàm sit emptum.	4
Vtrum mutilare aliquem in membro, in aliquo casu sit licitum.	1	De usura. Quæstio 78.	
Vtrum liceat parentibus verberare filios, & dominis seruos.	2	Vtrum sit peccatum accipere usuram pro pecunia mutuata.	1
Vtrum liceat aliquem hominem incarcerare.	3	Vtrum liceat pro eodem quancunque commoditatem accipere.	2
Vtrum aggrauetur peccatum ex hoc quod prædictæ iniuriæ inferuntur in personas aliis coniunctas.	4	Vtrum aliquis teneatur restituere id, quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est.	3
De furto, per quod inferitur nocuentum proximo in rebus. Quæst. 66.		Vtrum liceat mutuo accipere pecuniam sub usura.	4
Vtrum possessio exteriorum rerum sit homini naturalis.	1	De duabus partibus quasi integralibus iustitiæ quæ sunt facere bonum & declinare à malo. Quæstio 79.	
Vtrum licitum sit, quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam.	2	Vtrum duo prædicta sint partes iustitiæ.	1
Vtrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ.	3	Vtrum transgressio sit speciale peccatum.	2
Vtrum rapina sit peccatum specie differens à furto.	4	Vtrum omisio sit speciale peccatum.	3
Vtrum omne furtum sit peccatum.	5		
Vtrum furtum sit peccatum mortale.	6		

SECUNDA SECUNDA INDEX.

De comparatione omissionis ad transgressionem.	4	Vtrum liceat intrare per creaturam.	F 6
De partibus potentialibus iustitiæ, scilicet de virtutibus annexis.	Quæstio 80	Vtrum iuramentum sit obligatorium.	7
Quæ virtutes iustitiæ annexantur.	1	Quæ sit maior obligatio, vtrum iuramenti, vel voti.	8
De singulis virtutibus iustitiæ annexis. Et primo de religione secundum se.	Quæst. 81	Vtrum in iuramento possit dispensari.	9
Vtrum religio consistat tantum in ordine ad Deum.	1	Quibus & quando liceat iurare.	10
Vtrum religio sit virtus.	2	De adiuratione, per quâ assumitur nomen diuinum.	Quæst. 90
Vtrum religio sit una virtus.	3	Vtrum liceat adiurare homines.	1
Vtrum religio sit specialis virtus.	4	Vtrum liceat adiurare demones.	2
Vtrum religio sit virtus theologica.	5	Vtrum liceat adiurare irracionales creaturas.	3
Vtrum religio sit præferenda alijs virtutibus moralibus.	6	De laude dei.	Quæst. 91
Vtrum religio habeat exteriores actus.	7	Vtrum deus sit ore laudandus.	1
Vtrum religio sit eadem sanctitati.	8	Vtrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.	2
De actibus interioribus religionis. Et primo de deuotione.	Quæst. 82	De superstitione, quæ opponitur religioni.	Quæst. 92
Vtrum deuotio sit specialis actus.	1	Vtrum superstitio sit virtus religioni contrarium.	1
Vtrum deuotio sit actus religionis.	2	Vtrum superstitio habeat plures partes seu species.	2
Vtrum contemplatio seu meditatio sit causa deuotionis.	3	De speciebus superstitionis. Et primo quantum ad indebitum cultum veri Dei.	Quæst. 93
Vtrum letitia sit deuotionis effectus.	4	Vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.	1
De oratione.	Quæst. 83.	Vtrum possit ibi esse aliquid superfluum.	2
Vtrum oratio sit actus appetitiuæ virtutis vel cognitiuæ.	1	De idololatria.	Quæst. 94
Vtrum conueniens sit orare.	2	Vtrum idololatria sit species superstitionis.	1
Vtrum oratio sit actus religionis.	3	Vtrum idololatria sit peccatum.	2
Vtrum solus Deus sit orandus.	4	Vtrum sit grauissimum peccatum.	3
Vtrum in oratione sit aliquid determinatè petendum.	5	Vtrum causa idololatriæ sit ex parte hominis.	4
Vtrum orando debeamus temporalia petere.	6	De diuinationibus.	Quæstio 95.
Vtrum pro alijs orare debeamus.	7	Vtrum diuinitio sit peccatum.	1
Vtrum debeamus orare pro inimicis.	8	Vtrum sit species superstitionis.	2
De septem petitionibus orationis dominicæ.	9	De speciebus diuinationis.	3
Vtrum orare sit proprium rationis alis creature.	10	Vtrum diuinitio, quæ sit per demones, sit licita.	4
Vtrum sancti in patria orant pro nobis.	11	Vtrum diuinitio quæ sit per astra, sit licita.	5
Vtrum oratio debeat esse vocalis.	12	Vtrum diuinitio quæ sit per somnia, sit licita.	6
Vtrum attentio requiratur ad orationem.	13	Vtrum diuinationes quæ sunt per auguria & alias huiusmodi obseruantias, sint licitæ.	7
Vtrum oratio debeat esse diuturna.	14	Vtrum diuinitio quæ sit per sortes, sit licita.	8
Vtrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur.	15	De superstitionibus obseruantiarum.	Quæst. 96
Vtrum oratio sit meritoria.	16	Vtrum vi obseruantis, puta artis notariæ, ad scientiam acquirendam sit licitum.	1
De speciebus orationis.	17	Vtrum vi obseruantis ad immutationem corporum (puta ad sanitatem & huiusmodi) sit licitum.	2
De actibus exterioribus latræ. Et primo de adoratione per quâ aliquis corpus suum ad Deum venerandū exhibet.	Quæst. 84	Vtrum vi obseruantis ad præcognoscendum aliqua fortuna vel infortunia sit licitum.	3
Vtrum adoratio sit actus latræ.	1	Vtrum vi suspensionibus sacrorum verborum ad collum sit licitum.	4
Vtrum adoratio importet actum interiorem vel exteriorem.	2	De tentatione qua Deus tentatur.	Quæst. 97
Vtrum adoratio requirat determinationem loci.	3	In quo consistat Dei tentatio.	1
De actibus latræ quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur. Et primo de sacrificiis.	Quæst. 85	Vtrum tentare Deum, sit peccatum.	2
Vtrum offerre sacrificium Deo, sit de lege naturæ.	1	Tentare Deum, cui virtuti opponatur, vtrum scilicet religioni.	3
Vtrum soli Deo sit sacrificium offerendum.	2	Vtrum tentare Deum sit grauius peccatum quam superstitio.	4
Vtrum Deo offerre sacrificium sit specialis actus virtutis.	3	De petitorio.	Quæst. 98
Vtrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.	4	Vtrum salutas requiratur ad petitorium.	1
De oblationibus & primitiis.	Quæst. 86	Vtrum petitorium semper sit peccatum.	2
Vtrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti.	1	Vtrum semper sit peccatum mortale.	3
Quibus oblationes debeantur.	2	Vtrum peccet ille, qui iniungit iuramentum petitorio.	4
De quibus rebus oblationes fieri debeant.	3	De sacrilegio.	Quæst. 99.
Vtrum homines de necessitate teneantur ad oblationes primitiarum.	4	Quid sit sacrilegium.	1
De decimis.	Quæst. 87	Vtrum sit speciale peccatum.	2
Vtrum homines teneantur ad soluendas decimas de necessitate præcepti.	1	De speciebus sacrilegij.	3
Vtrum homines teneantur de omnibus rebus decimas dare.	2	De pœna sacrilegij.	4
Vtrum decimæ debeantur solum clericis.	3	De simonia.	Quæst. 100
Vtrum clerici teneantur decimas dare.	4	Quid sit simonia.	1
De voto, per quod ex cultu latræ aliquid Deo promittitur.	Quæstio 88	Vtrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.	2
Quid sit votum.	1	Vtrum liceat pecuniam accipere pro spiritualibus actibus.	3
Quid cadat sub voto.	2	Vtrum liceat vendere ea, quæ sunt spiritualibus annexa.	4
Vtrum omne votum obliget ad sui obseruationem.	3	Vtrum solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua & ab obsequio.	5
Vtrum expediat aliquid vouere, & ad quid sit vtile.	4	De pœna simoniaci.	6
Vtrum vouere, sit actus latræ vel religionis.	5	De pietate.	Quæst. 101
Vtrum sit magis meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto.	6	Ad quos pietas se extendat.	1
De solennitate voti, per quid scilicet solennizetur.	7	Quid per pietatem aliquibus exhibeatur.	2
Vtrum illi qui sunt subiecti potestati alterius possint vouere.	8	Vtrum pietas sit specialis virtus.	3
Vtrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.	9	Vtrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.	4
Vtrum votum sit dispensabile vel commutabile.	10	De obseruantia.	Quæst. 102
Vtrum in solenni voto continentia possit dispensari.	11	Vtrum obseruantia sit specialis virtus ab alijs distincta.	1
Vtrum requiratur in dispensatione voti superioris autoritas.	12	Quid sit obseruantia.	2
De iuramento per quod assumitur nomen diuinum ad verba confirmanda.	Quæstio 89	Vtrum obseruantia sit potior virtus quam pietas.	3
Quid sit iuramentum.	1	De dulia, quæ est prima pars obseruantie.	Quæst. 103
Vtrum iuramentum sit licitum.	2	Vtrum honor sit aliquid spirituale, vel corporale.	1
Vtrum iustitia, iudicium, & veritas sint comites iuramenti.	3	Vtrum honor debeatur solis superioribus.	2
Vtrum iuramentum sit actus latræ.	4	Vtrum dulia, cuius est exhibere honorem vel cultum superioribus, sit specialis virtus à latræ distincta.	3
Vtrum iuramentum sit appetendum & frequentandum, tanquam vtile & bonum.	5	Vtrum dulia per species distinguatur.	4
		De obedientia, quæ est pars obseruantie.	Quæst. 104
		Vtrum homo debeat homini obedire.	1
		Vtrum obedientia sit specialis virtus.	2
		Vtrum	

QVÆSTIONVM ET ARTICVLORVM

Vtrum obedientia sit maxima virtutum.	3	Vtrum pietas sit donum spiritus sancti.	1
Vtrum Deo sit in omnibus obediendum.	4	Vtrum aliquid in beatitudinibus & fructibus pietati respondeat.	2
Vtrum subditi suis prelati teneantur in omnibus obedire.	5	De preceptis iustitiae.	Quest. 122
Vtrum fideles teneantur potestatibus secularibus obedire.	6	Vtrum precepta decalogi sint precepta iustitiae.	1
De inobedientia.	Quest. 103	De primo precepto decalogi vtrum conuenienter tradatur.	2
Vtrum inobedientia sit peccatum mortale.	1	De secundo.	3
Vtrum inobedientia sit grauissimum peccatorum.	2	De tertio.	4
De gratia siue gratitudine.	Quest. 106	De quarto.	5
Vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.	1	De aliis sex.	6
Vtrum innocens teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo, quam penitens.	2	De fortitudine.	Quest. 123
Vtrum homo teneatur semper ad gratias beneficiis humanis reddendas.	3	Vtrum fortitudo sit virtus.	1
Vtrum retributio gratiarum sit differenda.	4	Vtrum sit virtus specialis.	2
Vtrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium vel secundum dantis affectum.	5	Vtrum sit circa timores & audacias.	3
Vtrum oporteat aliquid maius rependere.	6	Vtrum sit solum circa timores mortis.	4
De ingratitudine.	Quest. 107	Vtrum sit solum in rebus bellicis.	5
Vtrum ingratitudo sit peccatum.	1	Vtrum sustinere, sit precipuus actus eius.	6
Vtrum sit peccatum speciale.	2	Vtrum operetur propter proprium bonum.	7
Vtrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale.	3	Vtrum habeat delectationem in suo actu.	8
Vtrum ingratitudo sit beneficia subtrahenda.	4	Vtrum fortitudo maxime consistat in repentinis.	9
De vindicatione.	Quest. 108	Vtrum vtatur ira in sua operatione.	10
Vtrum vindicta sit licita.	1	Vtrum sit virtus cardinalis.	11
Vtrum sit specialis virtus.	2	Vtrum fortitudo precellat omnes alias virtutes.	12
De modo vindicandi.	3	De precipuo actu fortitudinis, scilicet martyrio.	Quest. 124
In quos sit vindicta exercenda.	4	Vtrum martirium sit actus virtutis.	1
De veritate.	Quest. 109	Cuius virtutis sit actus.	2
Vtrum veritas sit virtus.	1	De perfectione huius actus.	3
Vtrum sit specialis virtus.	2	De poena martyrij.	4
Vtrum sit pars iustitiae.	3	De causa martyrij.	5
Vtrum magis declinet in minus.	4	De vitio oppositis fortitudini. Et primo de timore.	Quest. 125
De mendacio, quod est vitium veritati oppositum.	Quest. 110	Vtrum timor sit peccatum.	1
Vtrum mendacium semper opponatur veritati quasi continens falsitatem.	1	Vtrum timor opponatur fortitudini.	2
De speciebus mendacii.	2	Vtrum sit peccatum mortale.	3
Vtrum mendacium semper sit peccatum.	3	Vtrum exerceat vel diminuat peccatum.	4
Vtrum semper sit peccatum mortale.	4	De vitio intimitatis.	Quest. 126
De simulatione & hypocrisis.	Quest. 111	Vtrum intimidum esse sit peccatum.	1
Vtrum omnis simulatio sit peccatum mortale.	1	Vtrum opponatur fortitudini.	2
Vtrum hypocrisis sit simulatio.	2	De audacia.	Quest. 127
Vtrum hypocrisis opponatur veritati.	3	Vtrum audacia sit peccatum.	1
Vtrum sit peccatum mortale.	4	Vtrum opponatur fortitudini.	2
De iactantia.	Quest. 112	De partibus fortitudinis in communi.	Quest. 128
Cui virtuti opponatur.	1	Quae sint fortitudinis partes.	1
Vtrum sit peccatum mortale.	2	De partibus fortitudinis in speciali. Et primo de magnanimitate.	Quest. 129
De ironia.	Quest. 113	Vtrum magnanimitas sit circa honores.	1
Vtrum ironia sit peccatum.	1	Vtrum sit solum circa magnos honores.	2
Vtrum sit minus peccatum, quam iactantia.	2	Vtrum sit virtus.	3
De amicitia quae affabilitas dicitur.	Quest. 114	Vtrum sit specialis virtus.	4
Vtrum sit specialis virtus.	1	Vtrum sit pars fortitudinis.	5
Vtrum sit pars iustitiae.	2	Quomodo se habeat ad fiduciam.	6
De adulatione.	Quest. 115	Quomodo se habeat ad securitatem.	7
Vtrum adulatio sit peccatum.	1	Quomodo se habeat ad bona fortunae.	8
Vtrum sit peccatum mortale.	2	De praesumptione quae opponitur magnanimitati secundum excessum.	Quest. 130
De litigio.	Quest. 116	Vtrum praesumptio sit peccatum.	1
Vtrum opponatur virtuti amicitiae.	1	Vtrum opponatur magnanimitati per excessum.	2
Vtrum sit maius peccatum, quam adulatio.	2	De ambitione quae similiter magnanimitati opponitur.	Quest. 131
De liberalitate.	Quest. 117	Vtrum ambitio sit peccatum.	1
Vtrum liberalitas sit virtus.	1	Vtrum opponatur magnanimitati per excessum.	2
Quae sit eius materia.	2	De maiori gloria quae similiter opponitur magnanimitati.	Quest. 132
Quis sit eius actus.	3	Vtrum appetitus gloriae sit peccatum.	1
Vtrum magis pertineat ad liberalem dare, quam accipere.	4	Vtrum magnanimitati opponatur.	2
Vtrum liberalitas sit pars iustitiae.	5	Vtrum sit peccatum mortale.	3
Vtrum liberalitas sit maxima virtutum.	6	Vtrum sit vitium capitale.	4
De vitio quae opponuntur liberalitati. Et primo de auaritia.	Quest. 118	De filiabus eius quot & quae sint.	5
Vtrum auaritia sit peccatum.	1	De pusillanimitate quae opponitur magnanimitati secundum defectum.	Quest. 133
Vtrum sit speciale peccatum.	2	Vtrum sit peccatum.	1
Cui virtuti opponatur: vtrum scilicet liberalitati.	3	Cui virtuti opponatur.	2
Vtrum sit peccatum mortale.	4	De magnificentia.	Quest. 134
Vtrum sit grauissimum peccatorum.	5	Vtrum magnificentia sit virtus.	1
Vtrum sit peccatum carnale vel spirituale.	6	Vtrum sit virtus specialis.	2
Vtrum sit vitium capitale.	7	Quae sit materia eius.	3
De filiabus eius.	8	Vtrum sit pars fortitudinis.	4
De prodigalitate.	Quest. 119	De vitio oppositis magnificentiae.	Quest. 135
Vtrum opponatur auaritiae.	1	Vtrum magnificentia sit vitium.	1
Vtrum sit peccatum.	2	Vtrum parum magnificentiae aliquod vitium opponatur.	2
Vtrum sit grauius peccatum, quam auaritia.	3	De patientia.	Quest. 136
De epicheia.	Quest. 120	Vtrum patientia sit virtus.	1
Vtrum epicheia sit virtus.	1	Vtrum sit maxima virtutum.	2
Vtrum sit pars iustitiae.	2	Vtrum possit haberi sine gratia.	3
De dono correspondere iustitiae, scilicet de pietate.	Quest. 121	Vtrum sit pars fortitudinis.	4

vtrum

SECUNDE SECUNDE INDEX.

Utrum sit idem cum longanimitate.

De perseverantia.

Questio 137.

Utrum perseverantia sit virtus.

Utrum sit pars fortitudinis.

Utrum constantia pertineat ad perseverantiam.

Utrum indigeat auxilio gratie.

De vitijs oppositis perseverantie.

Quest. 138.

Utrum mollietis opponatur perseverantie.

Utrum pertinacia opponatur perseverantie.

De dono correspondente fortitudini.

Questio 139.

Utrum fortitudo sit donum.

Utrum quarta beatitudo, scilicet beati, qui esuriunt & sitiunt, respondeat dono fortitudinis.

De preceptis fortitudinis.

Questio 140.

De precepto ipsius fortitudinis.

De preceptis fortitudinis in lege divina.

De temperantia.

Questio 141.

Utrum temperantia sit virtus.

Utrum sit virtus specialis.

Utrum sit solum circa concupiscentias & delectationes.

Utrum sit solum circa delectationes tactus.

Utrum sit circa delectationes gustus, in quantum est gustus: vel solum in quantum est tactus quidam.

Quae sit regula temperantie.

Utrum sit virtus cardinalis, seu principalis.

Utrum sit potissima virtutum.

De vitijs oppositis temperantie.

Questio 142.

Utrum insensibilitas sit peccatum.

Utrum intemperantia sit vitium puerile.

Utrum timiditas sit maius vitium, quam intemperantia.

Utrum vitium intemperantie sit maxime exprobrabile.

De partibus temperantie in generali.

Questio 143.

Utrum convenienter assignentur partes temperantie.

De singulis partibus temperantie in speciali. Et primo de verecundia, quae est quasi pars integralis temperantie.

Questio 144.

Utrum verecundia sit virtus.

De quibus sit verecundia.

A quibus homo verecundetur.

Quorum sit verecundari.

De honestate, quae est pars integralis temperantie.

Questio 145.

Quomodo honestum se habeat ad virtutem.

Quomodo se habeat ad decorem.

Quomodo se habeat ad utile & delectabile.

Utrum honestas sit temperantie pars.

De abstinence, quae est pars subiectiva temperantie.

Questio 146.

Utrum abstinence sit virtus.

Utrum sit virtus specialis.

De ieiunio, quod est actus abstinentie.

Questio 147.

Utrum ieiunium sit actus virtutis.

Utrum ieiunium sit actus abstinentie.

Utrum ieiunium cadat sub precepto.

Utrum aliqui excusentur ab observantia huius precepti.

De tempore ieiunii, utrum convenienter assignetur.

Utrum semel comedere, requiratur ad ieiunium.

Utrum hora nona convenienter taxetur ieiunantibus ad comedendum.

Utrum convenienter prohibeantur aliqui cibi ieiunantibus.

De gula quae opponitur ieiunio.

Questio 148.

Utrum gula sit peccatum.

Utrum sit peccatum mortale.

Utrum sit maximum peccatorum.

Utrum species gulæ convenienter assignentur.

Utrum sit vitium capitale.

Utrum convenienter assignentur gulæ quinque filii.

De sobrietate, quae est specialiter circa potum.

Questio 149.

Quae sit materia sobrietatis.

Utrum sit specialis virtus.

Utrum usus vini sit licitus.

Quibus competat sobrietas.

De ebrietate quae opponitur sobrietati.

Quest. 150.

Utrum ebrietas sit peccatum.

Utrum sit peccatum mortale.

Utrum sit gravissimum peccatorum.

Utrum excuset à peccato.

De castitate, quae est pars subiectiva temperantie.

Questio 151.

Utrum castitas sit virtus.

Utrum sit virtus generalis.

Utrum sit virtus distincta ab abstinence.

Quomodo se habeat ad pudicitiam.

De virginitate, quae est pars castitatis.

Quest. 152.

In quo consistat virginitas.

Utrum sit licita.

Utrum sit virtus.

Utrum sit excellentior matrimonio.

Utrum sit maxima virtutum.

De luxuria, quae opponitur castitati.

Questio 153.

Quae sit materia luxurie.

Utrum omnis concubitus sit illicitus.

Utrum luxuria sit peccatum mortale.

Utrum luxuria sit vitium capitale.

De filiabus eius.

De partibus luxurie.

Questio 154.

Utrum convenienter assignentur sex species luxurie.

Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Utrum sit maximum peccatorum.

Utrum in tactibus & osculis, & alijs huiusmodi illecebris constet peccatum mortale.

Utrum nocturna pollutio sit peccatum.

Utrum stuprum sit species luxurie.

Utrum raptus sit species luxurie.

Utrum adulterium sit determinata species distincta ab alijs.

Utrum incestus sit determinata species luxurie.

Utrum sacrilegium sit species determinata luxurie.

Utrum vitium contra naturam sit species luxurie.

Utrum sit maximum peccatorum inter species luxurie.

De partibus potentialibus temperantie. Et primo de continentia.

Questio 155.

Utrum continentia sit virtus.

Utrum materia continentie sint concupiscentie delectationum tactus.

Quid sit eius subiectum.

Utrum continentia sit melior, quam temperantia.

De incontinentia.

Questio 156.

Utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus.

Utrum incontinentia sit peccatum.

De comparatione incontinentie ad temperantiam.

Quis sit turpior utrum incontinens ite, vel incontinens concupiscentie.

De clementia & mansuetudine, quae sunt partes temperantie.

Questio 157.

Utrum clementia & mansuetudo sint idem.

Utrum utraque earum sit virtus.

Utrum utraque earum sit pars temperantie.

Utrum hec duae sint potissime virtutes.

De iracundia quae opponitur mansuetudini.

Quest. 158.

Utrum irasci, possit esse licitum.

Utrum ira sit peccatum.

Utrum ira sit peccatum mortale.

Utrum sit gravissimum peccatorum.

Utrum inconuenienter assignentur species iracundie, & quae sint.

Utrum ira sit vitium capitale.

Quae & quot sint filii eius.

Utrum ira habeat vitium oppositum.

De crudelitate, quae opponitur clementie.

Quest. 159.

Utrum opponatur clementie.

De comparatione eius ad lenitatem vel feritatem.

De modestia in communi.

Quest. 160.

Utrum modestia sit pars temperantie.

Utrum modestia sit circa exteriores actiones.

De speciebus modestie. Et primo de humilitate.

Questio 161.

Utrum humilitas sit virtus.

Utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis.

Utrum aliquis per humilitatem debeat se omnibus subiacere.

Utrum humilitas sit pars modestie, vel temperantie.

Utrum sit maxima virtutum.

De gradibus humilitatis.

De superbia in communi.

Questio 162.

Utrum superbia sit peccatum.

Utrum sit vitium speciale.

Utrum sicut in irascibili sit in subiecto.

De speciebus superbie.

Utrum sit peccatum mortale.

Utrum sit gravissimum peccatorum.

Utrum sit primum omnium peccatorum.

Utrum

Verum superbia sit vitium capitale.	8	linguarum.	1
De peccato primi hominis, quod fuit per superbiam.		Verum donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiæ.	2
Quæstio 163.		De gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.	3
Verum primum peccatum primi hominis fuerit superbia.	1	Quæstio 177.	
Quid primus homo peccando appetierit.	2	Verum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.	1
Verum eius peccatum fuerit grauius omnibus alijs peccatis.	3	Verum hæc gratia pertineat etiam ad mulieres.	2
Qui plus peccauerit, vir vel mulier.	4	De gratia miraculorum.	
De pœna primi peccati.		Quæstio 178.	
Verum mors fuerit pœna peccati primorum parentum.	1	Verum sit aliqua gratia gratis data facienda miracula.	1
Verum pœna particularis primorum parentum conuenienter assignetur in scriptura.	2	Verum mali possint facere miracula.	2
De tentatione primorum parentum.		De diuisione vitæ per actiuam & contemplatiuam.	
Quæstio 165.		Quæstio 179.	
Verum fuerit conueniens quod homo à diabolo tentaretur.	1	Verum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.	1
Verum modus & ordo primæ tentationis fuerit conueniens.	2	Verum diuifio sit sufficiens.	2
De studiofitate, quæ est pars temperantiæ.		De vita contemplatiua.	
Quæstio 166.		Quæstio 180.	
Quæ sit materia studiofittatis.	1	Verum vita contemplatiua pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu.	1
Verum studiofittas sit pars temperantiæ.	2	Verum ad vitam contemplatiuam pertineant virtutes morales.	2
De curiositate, quæ opponitur studiofittati.		Verum vita contemplatiua consistat solum in vno actu, aut in pluribus.	3
Quæstio 167.		Verum ad vitam contemplatiuam pertineat consideratio cuiuscunque veritatis.	4
Verum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiua.	1	Verum vita contemplatiua hominis possit in statu eleuari vsque ad Dei visionem.	5
Verum sit in cognitione sensitiua.	2	De moribus contemplationis, quos Dionysius assignat quattuor capitulis de diuinis nominibus.	6
De modestia, quæ consistit in exterioribus moribus corporis.		De delectatione contemplationis.	7
Quæstio 168.		De duratione contemplationis.	8
Verum in exterioribus moribus corporis, qui ferri aguntur, possit esse virtus & vitium.	1	De vita actiua.	
Verum circa actiones ludi possit esse aliquod vitium.	2	Quæstio 181.	
Verum in superfluitate ludi possit esse aliquod vitium.	3	Verum omnium opera virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam.	1
Verum in defectu ludi possit esse aliquod vitium.	4	Verum doctrina pertineat ad vitam actiuam.	2
De modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu.		Verum prudentia pertineat ad vitam actiuam.	3
Quæstio 169.		Verum vita actiua maneat post hanc vitam.	4
Verum circa exteriorem apparatus possit esse virtus & vitium.	1	De comparatione vitæ actiue ad contemplatiuam.	
Verum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu.	2	Quæstio 182.	
De præceptis temperantiæ.		Quæ sit potior sine dignior.	1
Quæstio 170.		Quæ sit maioris meriti.	2
Verum præcepta temperantiæ conuenienter in lege diuina tradantur.	1	Verum vita contemplatiua impediatur per actiuam.	3
Verum præcepta de virtutibus annexis temperantiæ conuenienter in scriptura tradantur.	2	De ordine vtriusque.	4
De prophetia, quantum ad eius essentiam.		De officijs & statibus hominum in generali.	
Quæstio 171.		Quæstio 183.	
Verum pertineat ad cognitionem.	1	Quid faciat in hominibus statum.	1
Verum sit habitus.	2	Verum in hominibus debeant esse diuersi status siue diuersa officia.	2
Verum sit solum futurorum contingentium.	3	Differentia officiorum.	3
Verum propheta cognoscat omnia prophetabilia.	4	De differentia statuum.	4
Verum propheta discernat ea, quæ diuinitus percipit ab his, quæ proprio spiritu videt.	5	De statu perfectionis in communi.	
Verum prophetia possit subesse falsum.	6	Quæstio 184.	
De causa prophetiæ.		Verum perfectio attendatur secundum charitatem.	1
Quæstio 172.		Verum aliquis possit esse perfectus in hac vita.	2
Verum prophetia sit naturalis.	1	Verum perfectio huius vitæ consistat principaliter in consilijs, vel in præceptis.	3
Verum sit à Deo mediatis angelis.	2	Verum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.	4
Verum ad prophetiam requiratur naturalis dispositio.	3	Verum prælati & religiosi sint specialiter in statu perfectionis.	5
Verum requiratur bonitas morum.	4	Verum omnes prælati sint in statu perfectionis.	6
Verum sit aliqua prophetia in demonibus.	5	Verum status episcoporum sit perfectior, quàm status religiosorum.	7
Verum prophetæ demonum aliquando dicant verum.	6	De comparatione religiosorum ad plebanos & archidiaconos.	8
De modo cognitionis prophetiæ.		De his quæ pertinent ad statum episcoporum.	
Quæstio 173.		Quæstio 185.	
Verum prophetæ videant ipsam Dei essentiam.	1	Verum liceat episcopatum appetere.	1
Verum ipsa reuelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis.	2	Verum liceat episcopatum finaliter recusare.	2
Verum prophetica reuelatio semper sit cum alienatione à sensibus.	3	Verum oporteat ad episcopatum eligere meliorem.	3
Verum prophetia semper sit cum cognitione eorum, quæ prophetantur.	4	Verum episcopus possit ad religionem transire.	4
De diuisione prophetiæ.		Verum liceat ei corporaliter suos subditos deserere.	5
Quæstio 174.		Verum episcopus possit habere proprium.	6
De diuisione prophetiæ in suas species.	1	Verum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.	7
Verum sit aliorum prophetia, quæ est sine imaginaria visione.	2	Verum religiosi, qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad obseruantias regulares.	8
De diuersitate graduum prophetiæ.	3	De statu religionis, quantum ad ea, in quibus consistit principaliter religionis status.	
Verum Moyses fuerit eximius prophetarum.	4	Quæstio 186.	
Verum aliquis comprehensor possit esse propheta.	5	Verum status religiosorum sit perfectus.	1
Verum prophetia creuerit per temporis processum.	6	Verum religiosi teneantur ad omnia consilia.	2
De raptu.		Verum voluntaria paupertas requiratur ad religionem.	3
Quæstio 175.		Verum requiratur continentia.	4
Verum anima hominis rapiatur ad diuina.	1	Verum requiratur obedientia.	5
Verum raptus pertineat ad vim cognoscitiuam, vel ad appetitiuam.	2	Verum requiratur, quod hæc cadant sub voto.	6
Verum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.	3	De sufficientia horum votorum.	7
Verum fuerit alienatus à sensibus.	4	Verum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota.	8
Verum totaliter fuerit anima à corpore separata in statu illo.	5	Verum religiosi semper peccent mortaliter transgrediendo ea, quæ sunt in regula.	9
Quid circa hoc sciuerit, & quid ignorauerit.	6		
De gratijs gratis datis, quantum ad genera linguarum.			
Quæstio 176.			
Verum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium			

Verum religiosus eodem genere peccati grauius peccet, quam secularis. 10

De his, quæ competunt religiosis. *Questio 187*

Verum liceat eis docere, prædicare, & alia huiusmodi facere. 1

Verum liceat eis de negotiis secularibus se intromittere. 2

Verum teneantur manibus operari. 3

Verum liceat eis de elemosinis viuere. 4

Verum liceat eis mendicare. 5

Verum liceat eis vestimenta ceteris viliora deferre. 6

De differentia religionum. *Questio 188.*

Verum sint diuersæ religiones vel vna tantum. 1

Verum aliqua religio institui possit ad opera vitæ actiua. 2

Verum aliqua religio institui possit ad militandum. 3

Verum aliqua religio institui possit ad prædicandum, & huiusmodi opera exercenda. 4

Verum aliqua religio possit institui ad studium scientiæ. 5

Verum religio quæ ordinatur ad vitam contemplatiuam sit potior ea quæ ordinatur ad vitam actiuam. 6

Verum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. 7

Verum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate uiuentium. 8

De ingressu religionis. *Questio 189*

Verum illi qui non sunt exercitati in obseruantia præceptorum debeant religionem ingredi. 1

Verum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingressum. 2

Verum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum teneantur votum implere. 3

Verum illi qui uolunt religionem intrare teneantur ibi perpetuo remanere. 4

Verum pueri sint recipiendi in religione. 5

Verum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu. 6

Verum Presbyteri Curati vel Archidiaconi possint ad religionem transire. 7

Verum de vna religione possit aliquis transire ad aliam. 8

Verum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. 9

Verum requiratur magna deliberatio cum consanguineis, & amicis ad religionis ingressum. 10

*Finis Indicis Questionum,
& Articulorum.*

INDEX LOCVM- PLETISSIMVS OMNIUM MEMO- RABILIVM, QVÆ IN TEXTV SE- CVNDAT SECVN- DA diui Thomæ habentur.



ABSTINENTIA importat liberationem ciborum, ideo est virtus si ratione regulatur. q. 146. arti. 1. pag. 491

Abstinentia est specialis virtus. q. 146. arti. 2. pag. 491

Abstinentia à cibo necessario ad valetudinem quo ad optimam dispositionem corporis laudatur, non autem quo ad ea quæ incumbunt ex officio vel societate. q. 146. arti. 1. pag. ead.

Abstinentia consistit in medio, licet denominetur à defectu. q. 146. arti. 1. pag. ead.

Abstinentia ciborum, & eorum usus, non pertinet ad regnum Dei nisi sit cum ratione, fide, & dilectione Dei. q. 146. arti. 1. pag. ead.

Abstinentia in scientia est administranda, ut scilicet homo à cibis abstineat prout oportet pro congruentia hominum cum quibus uiuit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate. q. 146. arti. 1. pag. eadem.

Abraham Isaac, & Jacob fuerunt Prophetae. q. 174. arti. 6. pag. 613

Actus cuiuslibet potentie vel habitus accipitur secundum ordinem potentie, vel habitus ad suum obiectum. q. 2. arti. 2. pag. 12

Actui obedientie sufficit promptitudo voluntatis subiectæ præcipienti, quæ est per se proprium obiectum obedientie. q. 2. articulo. 1. pag. 15

Actum vnum, nihil prohibet à pluribus habitibus informari, & secundum hoc ad diuersas species reduci ordine quodam. q. 4. articulo. 3. pag. 22

Actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus. q. 4. arti. 7. pag. 14

Actus meritorius, non semper habet spem antecedentem, sed sufficit si eam habet concomitantem. q. 17. arti. 7. pag. 43

Acedia est peccatum. q. 35. arti. 1. pag. 136

Acedia est tedium bene operandi, & tristitia de re spirituali. q. 35. arti. 1. pag. ead.

Acedia quæ est tristitia de bono spirituali, diuino, est speciale peccatum, sed tristitia illa in communi conuenit omni vitio, similiter gaudium de bono spirituali diuino conuenit speciali virtuti, scilicet charitati, sed in communi conuenit omni virtuti. q. 35. articulo. 1. pag. 137

Acedia de se est peccatum mortale. q. 35. arti. 3. pag. ead.

Acedia est contra tertium præceptum decalogi. q. 35. arti. 3. pag. 138

Acedia est contraria charitati. q. 35. arti. 3. pag. 137

Acedia est vitium capitale. q. 35. arti. 4. pag. 138

Acedia filia sunt, malicia, rancor, pusillanimitas, torpor, euagario mentis. q. 35. arti. 4. pag. 142

Acedia & inuidia opponuntur gaudio charitatis, scilicet, prima ut est de bono diuino, secunda ut est de bono proximi. q. 36. arti. 3. pag. ead.

Actus prudentie miscetur omnibus actibus aliarum virtutum, quia ex ea rectitudinem electionis participant, ideo ab ea dependent. q. 47. arti. 5. pag. 168

Actus rationis practice, & prudentie triplex, scilicet, consiliari, iudicare, & præcipere qui est actus principalis prudentie. q. 47. arti. 3. pag. 170

Actus omnium virtutum pertinent ad iustitiam legalem in quantum ordinat eos ad bonum commune. q. 58. arti. 5. pag. 197

Accipiens rem alienam iniuriose vel ad sui utilitatem, tenetur restituere etiam si amisit eam. q. 62. arti. 6. pag. 219

Accipiens iniuste ex quacunque causa directe vel indirecte tenetur ad restitutionem. q. 62. arti. 7. pag. 220

Acceptio personarum est attendere ad conditionem personæ, nihil facientem ad illud negotium. q. 63. arti. 1. pag. 222

Acceptio personarum est tantum de re debita, ideo non conuenit Deo. q. 63. arti. 2. pag. ead.

Acceptio personarum est grauius peccatum in re spirituali, quam in temporali. q. 63. arti. 2. pag. 223

Acceptio personarum est peccatum oppositum iustitiæ distributiue. q. 63. arti. 1. pag. 222

Acceptio personarum contingit in honorando. q. 63. arti. 3. pag. 223

Acceptio personarum contingit in iudiciis. q. 63. arti. 4. pag. 224

Accipiens rem inuentam animo detinendi, furtum facit, nisi credat haberi pro derelicta, vel nullius esse. q. 66. arti. 1. pag. 236

Accipiens rem alienam occulte vel manifeste autoritate iudicis non est furtum vel rapina, quia per sententiam sit sibi debitum. q. 66. arti. 5. pag. ead.

Accusatio est de precepto valenti probare peccatum contra communitatem. q. 68. arti. 6. pag. 243

Accusatio debet fieri in scriptis. q. 68. arti. 2. pag. ead.

Accusatio est iniusta per calumniam, præuersionem, & tergiversationem. q. 68. arti. 3. pag. 244

Accusatione attenditur punizio criminis, denuntiatione emendatio fratris. q. 68. arti. 1. pag. 243

Accusatus falso ex leuitate sed non ex malitia, potest remittere penam talionis, non autem si desistat per collusionem, sed tantum princeps. q. 68. arti. 4. pag. 244

Accusans in probatione deficiens meretur penam talionis. q. 68. arti. 4. pag. ead.

Accusans falso, meretur duplicem penam, scilicet, talionis pro noxamento accusati, & infamie pro calumnia, sed quandoque princeps liberat ab utraque, & quandoque tantum à prima. q. 68. articulo. 4. pag. ead.

Accusare non potest quisquam religiosum in capitulo de peccato occulto. q. 33. arti. 7. pag. 129

Accusatus tenetur dicere veritatem iudici interroganti in iudice, scilicet, si præcessit infamia, vel indicia expressa, vel probatio semiplena. q. 69. arti. 1. pag. 245

Accusatus potest defendere se per prudentiam, non autem per calumniam vel collusionem. q. 69. arti. 2. pag. ead.

Accipere usuram est à Deo permittum. q. 77. arti. 1. pag. 168

Accipere aliquid temporale pro sacramentis, est simonia nec consuetudo excusat, non autem accipere ad sustentationem. q. 100. articulo. 2. pag. 363

Accipere aliquid pro dispensatione, commissione, correctione, doctrina ex officio spirituali facto faciendo vel prætermittendo etiam ad sustentationem, est simonia si ex officio ad ea quis obligetur, & stipendia habeat, visitantes tamen possunt accipere procuraciones. q. 100. arti. 3. pag. 365

Actus perfectus auaritiæ oppositus iustitiæ est peccatum mortale, non autem oppositus liberalitati, nisi sit contra charitatem. q. 117. articulo. 4. pag. 468

Aduocat

Aduocatus tenetur subuenire causæ pauperum in necessitate, si per alium; nec per se possit. quæst. 71. art. 1. pag. 251.

Aduocare prohibentur furiosi, amentes, imberberes, surdi, muti, in quolibet causa: clerici in causa seculari, sacerdos, monachus, cæcus, infamis, nisi in necessitate pro se vel sibi coniunctis. q. 71. artic. 2. pag. 252.

Aduocatus scienter defendens causam iniustam peccat, & tenetur ad restitutionem: quia iniuste lædit eum contra quem iniuste patrocinium præstat. q. 71. art. 3. pag. 253.

Aduocatus auxilium & consilium præstat ei, cuius causæ patrocinatur. q. 71. art. 1. pag. eadem.

Aduocatus suscipiens causam iniustam, quamvis laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad iustitiam voluntatis quia abutitur arte ad malum. quæst. 71. art. 3. pag. ead.

Aduocatus si in processu perpendit causam esse iniustam, non procedat sed cesset inducens ad concordiam sine damno alterius. quæst. 71. art. 1. 2. pag. eadem.

Aduocato defensori causam iustam licet prudenter occultare ea quibus impediti possit processus eius, non autem aliqua falsitate vti. quæst. 71. art. 3. pag. ead.

Aduocato licet accipere præmium moderatum, secundum laborem, personas, negotia, & consuetudines. quæstione 71. articulo 4. pagina 253.

Adulterium est gravior peccatum, quam concumelia, & hæc quam detrahit secundum se, & hæc quam furum & rapina. quæstio. 73. art. 3. pag. 256.

Adulterans detrahentem & nõ resistens si potest vel ex aliqua leui causa tacens, peccat. quæst. 73. art. 4. pag. 259.

Adoratio est actus latriæ. q. 84. art. 1. pag. 295.

Adoratio est duplex, scilicet interior deuotio mentis, & exterior humiliatio corporis. prima principalior ad quam, & propter quam secunda fit. q. 84. art. 1. 3. pag. ead.

Adoratio exhibita Deo & creaturæ non dicitur vniuocæ sed analogice. quæst. 84. art. 1. 2. pag. eadem.

Adoratio requirit actum corporalem, quæstione 84. articulo 1. pagina eadem.

Adoratione genuflectimus nostram infirmitatem designantes respectu Dei, sed prosternimur quasi proficientes nos nihil esse ex nobis. q. 84. art. 2. 2. pag. eadem.

Adoratio requirit locum determinatum non de necessitate, sed ad decentiam ex parte adorantium triplici ratione. quæstione 84. articulo 3. pag. ead.

Adorant Christiani ad Orientem propter lumen mentis, & quia ibi est nobilior pars, & nobiliora opera. quæstione 84. articulo 2. 3. pagina ead.

Adoratio laudat se ratione principij creationis & gubernationis. q. 84. art. 1. 3. pag. ead.

Adoranda est tota trinitas vna tantum latria. quæstione 84. art. 1. 3. pag. ead.

Adorari sancti debent tantum dulcia. q. 84. art. 1. pag. ead.

Adorari non potest creatura latria sine peccato. quæstio. 84. articulo 1. pag. eadem.

Adiurare est ordinare aliquid ad aliquid per diuina. q. 90. articulo 1. pag. 314.

Adiurationis modus duplex, scilicet coarctatus & deprecatus. q. 90. art. 1. 2. pag. 315.

Adiurare subditis licet vtroque modo, sed patres vel superiores secundo modo tantum. q. 90. art. 1. pag. 314.

Adiurare demones deprecando non licet, sed compellendo ne noceant non vt proficiat. q. 90. art. 2. pag. 315.

Adiurare licet creaturas irracionales, ne per eas nobis demon noceat. quæst. 90. art. 2. pag. 315.

Adiurando Christum summus Pontifex Iudæorum coactiue peccauit. q. 90. art. 1. pag. ead.

Adiurasse dracones Simon & Iudas leguntur, & eis præcepisse vt in desertum locum discederent. q. 90. art. 1. pag. ead.

Adulatio. Excedens in delectando alios verbis & laudibus propter delectationem tantum vocatur placidus: si vero causa lucri vocatur adulator quod tamen communiter dicitur etiam primo modo. q. 115. art. 1. pag. 402.

Adulatio excessus delectandi alios verbis laudis causa lucri, non semper est peccatum. q. 115. art. 1. pag. ead.

Adulatio est peccatum mortale quando est contra charitatem, scilicet de peccato intentione nocendi vel cum scandalo. quæst. 115. articulo 2. pag. 403.

Adulatio secundum se est turpis peccatum & verecundius litigio, quia quæ ex dolo sunt videntur esse ex infirmitate & falsitate rationis, sed est lenius, quia minus contrariatur amicitie, id est affabilitati occultat. q. 116. art. 2. pag. ead.

Adulatio & litigium contrariantur affabilitati, primum secundum excessum in delectando secundum in contristando, secundum vero econuerso. quæst. 115. art. 1. pag. 402.

Adam fuit principium naturæ humanæ & principium peccati eius per translationem. quæstione 165. articulo 1. ad primum. pagina 385.

Adam obtulit sacrificium Deo sicut & alij iusti, sed non est scriptum ne origo peccati videatur esse origo gratiæ. quæstione 85. articulo 2. pag. 196.

Adam tentatus fuit à diabolo principaliter, sed à muliere instrumentaliter nec fuit poena: quia sine difficultate poterat resistere. q. 165. art. 1. 3. pag. 185.

Affabilitas siue amicitia non est specialis virtus distincta ab alijs, sed est aliquod consequens omnes virtutes. quæstione 114. articulo 1. pag. 401.

Affabilitas est specialis virtus & specialis obiecti, scilicet decentis conuersationis. q. 114. art. 1. pag. ead.

Affabilitas siue amicitia, est pars annexa iustitiæ. quæst. 114. articulo 2. pag. 402.

Affabilitati opponitur litigium. quæstione 116. articulo primo. pagina 403.

Agibile vt obiectum rationis, id est sub ratione veri est materia prudentiæ, sed vt obiectum appetitus id est sub ratione boni est materia aliarum virtutum. quæstione 47. articulo 1. 2. & 3. pag. 168.

Aggredi opus vltra vires ex confidentia ad vires humanas est presumptio non autem si fiat in spe diuini auxilij. quæstione 11. articulo 1. pagina 74.

Amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum. quæstione 23. articulo 1. 3. pag. 77.

Amor respicit bonum in communi: sed honor respicit bonum proprium. q. 25. art. 1. 2. pag. 92.

Amicitia se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vite æternæ. q. 25. art. 3. 3. pag. 95.

Amantes seipso vituperantur in quantum se amant secundum naturam sensibilem. q. 24. art. 4. 1. pag. 83.

Amare seipsum est commune omnibus, proprium autem est bonorum & malorum. q. 25. art. 7. pag. 96.

Amor sui qui est principium peccati, est ille qui est propius malorum perueniens vsque ad contemptum Dei. quæstio. 25. articulo 7. 1. pag. eadem.

Amor naturalis & si non tollatur totaliter à malis, tamen in eis peruertitur. q. 25. art. 7. 2. pag. 98.

Amare est proprius actus charitatis, & non amari. quæstio. 27. articulo 1. pag. 109.

Amamus meliores in quantum meliores sunt, sed ex charitate sumus magis amantes, quæstione 27. articulo 1. ad primum, pagina 107.

Amari & honorari querunt homines propter manifestationem boni in amato. q. 27. art. 1. 2. pag. ead.

Amant aliqui propter amari, non tamen amari est finis eius quod est amare. q. 27. art. 1. 3. pag. ead.

Amor qui est in appetitu sensitivo est passio. quæstione 27. articulo 1. pag. eadem.

Amor qui est in appetitu intellectivo differt à beneuolentia. q. 27. articulo 2. pag. ead.

Amari non possunt incognita: non tamen idem ordo est cognitionis & dilectionis. q. 27. art. 4. 1. pag. 108.

Amare Deum est magis meritorium quam amare proximum. q. 27. articulo 3. pag. 110.

Amor quo diligimus Deum non est infinitus. quæstione 27. articulo 5. pag. 120.

Amatores honoris & pusillanimes sunt maxime inuidi. quæstio. 36. art. 1. 3. pag. 140.

Ambitio est peccatum oppositum magnanimitati secundum excessum, quia est inordinatus appetitus honoris. quæst. 131. articulo 2. pag. 457.

Ambitio non est circa vestes & exteriorem cultum nisi secundum quod ad honorem pertinent. quæstione 131. articulo 2. ad tertium. pag. 458.

Ambrosius reprobatur omnes ludos in sacra Scriptura, non autem in alijs. q. 169. articulo 2. 1. pag. 395.

Angelos non omnino latuit mysterium incarnationis, sed perfectius cognouerunt Christo reuelante. quæstione secunda, articulo 7. 1. pagina 15.

Angelus ante confirmationem similiter & homo ante peccatum, habuerunt fidem. q. 1. art. 1. pag. 19.

Angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum, cognouerunt multa mysteria quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo. q. 3. art. 1. pag. 25.

Anima mouetur per aduentum fidei formatæ, non autem ipsa fides. q. 4. art. 4. 4. pag. 22.

Antecedentia dilectionem Dei in via sunt tria, scilicet apprehensio Dei per auditum, per visum, per gustum: primum est in incipientibus, secundum in proficientibus, tertium in perfectis. quæstio. 24. articulo 9. pag. 90.

Antichristus facit aliqua vera miracula quo ad naturam rei virtute demonum, sed falsa quo ad rationem miraculi & ad decipiendum. quest. 178. art. 1.2. pag. 622

Apostoli dictum primæ ad Cor. 13. Cum veniet quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est. quest. 4. art. 4.1. pag. 22

Apostasia id est recessus à Deo, est triplex, à religione, vel ordine à bona vita, & à Deo. quest. 12. art. 1. pag. 49

Apostasia à fide non est species infidelitatis, sed est circumstantia eius aggrauans eam. quest. 12. art. 1.3. pag. ead.

Apostasia à fide est pessima, & includit alias. questio. 12. artic. 1. pagina. ead.

Apostata condemnatus ab ecclesia, perdit ius dominij super subditos. quest. 12. art. 2. pag. 50

Appellare ex confidentia iustæ causæ licet cuilibet, non autem ut per moram iustitiam impediatur. quest. 69. art. 3. pag. 246

Appellare ad iudicem infidelem, nulli fidei licet. quest. 69. art. 3.1. pagina. 247

Appellare licet post sententiam & ante sententiam. quest. 69. artic. 3. pag. 245

Appellare licet à iudice ordinatio tantum, & ab ordinario & arbitrio simul, non autem ab arbitrario tantum. quest. 69. art. 3.2. pag. 247

Appellare nullus potest post decem dies nec plusquam ter. quest. 69. artic. 3.3. pag. eadem

Articulus unde dicatur. quest. 1. art. 6. pag. 7

Articulus fidei est indissolubilis veritas coartans nos ad credendum secundum etymologiam, non autem secundum eius veram significationem. quest. 1. art. 6.3. pag. 8

Articulus dicitur quadrupliciter: membrum, conclusio, particula in oratione, & specialis difficultas supposita in fide, non dependens ex alia. quest. 1. artic. 6. pag. 7

Articuli fidei creuerunt secundum successionem temporum, & vicinitatem ad Christum quo ad explicationem non, autem quo ad eorum substantiam. quest. 1. artic. 7. pag. 8

Articuli fidei sunt sicut principia per se nota in doctrina fidei. questio. 1. artic. 7. pag. eadem

Articulorum fidei sufficientia. quest. 1. artic. 8. pag. 9

Articuli fidei circa personam filij & spiritus sancti multiplicantur non autem circa personam patris, quia illi mittuntur ad sanctificandam creaturam, non autem ille. quest. 1. artic. 8.4. pag. eadem

Articuli fidei habent unum solum medium quo cognoscantur. questio. 1. artic. 3. pagina. 27

Argumentum ex proprijs principijs rerum facit rem esse apparentem: argumentum autem ex auctoritate diuina facit rem in se apparentem. quest. 4. art. 1.5. pag. 20

Artem notoria est illicita quia fit per demones, & est inefficax ad scientiam acquirendam, quia nullus vnquam per demones scientiam acquisiuit, quia ad demones non pertinet illuminare intellectum. questio. 95. artic. 1. pag. 343

Astutia est vitium speciale differens à prudentia carnis vtens non vtis vijs vel medijs, sed simulatis: ideo opponitur prudentiæ. questio. 55. art. 3. pag. 190

Astutia quandoque dicitur prudentia & e contrario. quest. 55. artic. 3.1. pagina eadem

Astutia consistit in cognitione simulatæ viæ, sed dolus & fraus in executione eius. questio. 55. artic. 4. pagina eadem

Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed per modum cuiusdam doctrinæ. quest. 1. artic. 10.3. pag. 11

Auditus est verborum significantium ea que sunt fidei, non autem rerum, de quibus est fides. quest. 1. artic. 4.4. pag. 6

Autoritate summi pontificis doctrina Athanasij sunt recepta, vt pote quia veritatem integram fidei continebat. quest. 1. art. 10.3. pag. 11

Augustinus loquitur de sapientia, quantum ad suam causam, scilicet quantum ad charitatem ex qua etiam sumitur nomen sapientia quæ est donum secundum quod saporem quandam importat. quest. 35. art. 2. pag. 137

Audiens detrahentem & non resistens si potest vel ex aliqua leui causa tacens peccat. questio. 73. articulo 4. pagina. 259

Augurium est diuinitus à garrulo animi sumpta, sed auspiciu à motu animi. quest. 95. artic. 7. pag. 349

Augurium est illicitum in his que non causantur à cælis vel que non pertinent ad naturam eorum. questio. 95. articulo 7. pagina eadem

Auaritia est immoderatus amor habendi. questio. 118. articulo 1. pagina eadem

Auaritia propriè semper est peccatum. questio. 118. articulo 1. pagina eadem

Auaritia est peccatum speciale. quest. 118. articulo 6. pag. 410

Auaritia secundum quod opponitur iustitiæ hoc modo ex genere suo est peccatum mortale, contingit tamen in hoc genere avaritiæ esse peccatum veniale propter imperfectionem actus. questio. 118. art. 4. pag. 408

Auaritia est contra Deum contra se & contra proximum. quest. 118. art. 1.2. pag. 407

Auaritia dupliciter importat immoderantiam exteriorum scilicet in affectu, & in re. questio. 118. artic. 1.2. pag. ead.

Auaritia sumitur dupliciter, scilicet largè pro omni cupiditate inordinata habenti quodcumque bonum creatum & propriè vt est speciale peccatum circa possessiones exteriores. quest. 118. art. 2. pag. ead.

Auaritiæ species sunt septem, scilicet parcitas, tenacitas, criminalitas, turpe lucrum, vfura, latrocinium, & alea. questio. 118. artic. 8.4. pag. 408

Auaritia est vitium capitale. cuius filie sunt septem, scilicet prodigio, fraus, fallacia, periurium, inquietudo, violentia & obduratio. questio. 118. art. 8. pag. 410

Auaritia libido & cupiditas, dicuntur tripliciter, scilicet passio habitualis consequens peccatum originale, scilicet fomes inordinatus appetitus cuiuscunque rei vel tantum diuitiarum. prima est radix omnis peccati: secunda est genus omnis peccati: tertia est vitium capitale. quest. 119. art. 1.1. pag. 411 & 412

Auaritia vt est inordinatus appetitus diuitiarum radix est omnium peccatorum. quest. 119. art. 2.1. pag. eadem

Auaritia est maximum peccatorum secundum quid, ad est ex parte conuersionis, & est minimum simpliciter ex parte auersionis. quest. 118. artic. 5. pag. 409

Auaritia est grauissimum peccatum prodigalitate, quia magis repugnat liberalitati. quest. 119. art. 3. pag. 411

Auaritia superabundat in amando, acquirendo, & retinendo, sed deficit in dando: prodigalitas autem econuerso. quest. 119. art. 3. pag. ead.

Auaritia vt est inordinatus affectus opponitur liberalitati: sed vt est extra in re opponitur iustitiæ. questio. 118. articulo 3. pagina 408

Auaritia vt opponitur liberalitati habet vitium oppositum, scilicet prodigalitem: non autem vt opponitur iustitiæ. quest. 119. art. 1. pag. 411

Audacia est peccatum contrarium fortitudini. quest. 127. artic. 2.2. pag. 445

Audacia contrariatur timori secundum accessum & recessum circa idem obiectum, spes autem secundum contrarietatem obiectorum. quest. 129. art. 6.2. pag. 454

Audacia sequitur spem, nec est pars eius sed effectus, sicut desperatio ex parte timoris. quest. 129. art. 7. pag. ead.

Autoritas apostoli dicentis, qui episcopatum desiderat bonum opus desiderat, quomodo est intelligenda. questio. 185. articulo 1.1. pag. 645

Batitudo datur secundum diuersos gradus charitatis. quest. 126. art. 3. pag. 100

Beati voluntate consequente volunt maius bonum alteri meliori, quam sibi: sed intensius sibi, antecedente verò voluntate etiã maius bonum volunt sibi. quest. 126. artic. 13. pag. 105

Beneficia non sunt subtrahenda ab amicis peccantibus quousque est spes de sanitate recuperanda: sed cum insanabiles redduntur, tunc non est familiaritas amicitie exhibenda. quest. 25. artic. 6.2. pag. 96

Benefactor plus diligit quam beneficiarius. questio. 123. artic. 6.1. pag. 80

Beneficiarius amor ad benefactorem est magis debitus, & ideo contrarium habet magis rationem peccati. questio. 126. articulo 12.2. pag. 105

Beneficentia est facere bonum, & est actus amicitie vel charitatis secundum actionem communem. questio. 31. articulo 1. pagina 116

Beneficij recompensatio pertinet ad triplices virtutes diuersimodè, scilicet ad iustitiam vbi est debitum legale vt in mutuo & alijs huiusmodi, ad amicitiam verò & gratiam vbi est debitum morale. quest. 31. art. 1.2. pag. 116

Beneficentia ad omnes se extendit secundum preparationem animi, loco tamen debito & tempore. questio. 31. articulo 1. pagina eadem

Beneficium aliquod est quo possumus & tenemus benefacere omnibus saltem in generali, scilicet orare pro omnibus fidelibus & infidelibus. quest. 31. art. 2. pag. eadem

Beneficium nullum est tantum sicut parentum, ideo in recompensatione sunt ceteris preferendi nisi necessitas, vel utilitas, vel alia causa preponderet. quest. 31. art. 3.3. pag. 117

Beneficentia non est virtus specialis, sed est actus exterior amicitie sicut beneuolentia est actus interior eius. questio. 31. articulo 4. pagina eadem

Beneficentia omnia secundum communem rationem reducuntur ad amorem, & omnia nocumenta ad odium: sed secundum speciales rationes ad diuersas virtutes vel vitia. questio. 31. artic. 4. pag. 117 & 118

Beneficium quodlibet impensum proximo pertinet ad quartum preceptum, scilicet de honore parentum. quest. 32. artic. 5.4. pag. 122

- Beneficium recompensandum est statim secundum affectum, sed expectanda est opportunitas effectus. questione 106. articulo 4. pagina 384.
- Beneficij recompensatio debet esse maior accepto. questione 106. art. 4. pag. 385.
- Beneficium & recompensatio magis in affectu consistit, quam in effectu. q. 106. art. 3. pag. 384.
- Beneficium sine cura licitum est petere pro se digno & indigenti, non autem cum cura. q. 100. art. 3. pag. 365.
- Beneficium dans non meliori sed sufficientiori, non peccat. quest. 63. art. 2. pag. 223.
- Beneficia ecclesiastica magis debent dari plus idoneis ad regimen ecclesie, quam magis consanguineis: sed de patrimonio & licitis lucris est e converso. q. 6. art. 1. pag. 222.
- Beneficium dans spirituale consanguineo, minus digno, peccat per acceptionem personarum, non autem si sit equè dignus. questione 63. art. 1. pag. 223.
- Beneficium dans ratione consanguinitatis grauitur peccat, & est simonia si per hoc intendit aliquod bonum proprium. quest. 63. articulo 1. pag. 222.
- Benedictio vel maledictio proprie conuenit tantum ei cui potest bene vel male contingere, scilicet naturæ rationali vel alijs in ordine ad naturam rationalem: auxiliando, sicut Deus maledixit terram, & David montes, vel significando, sicut Christus maledixit sicum, vel continendo, sicut Iob maledixit diem, & David montes: vel in ordine ad Deum, & sic est blasphemia: vel secundum se, & sic est quid vanum. q. 76. art. 3. pag. 265.
- Bellantes qui querunt dissensiones desiderant pacem quam se habere non existimant. q. 29. art. 2. pag. 111.
- Bellum ad hoc quod non sit peccatum tria requirit, autoritatē principis, iustam causam, & intentionem rectam. questione 40. articulo 1. pagina 148.
- Bellum gerere in die festo non licet, nisi imminente necessitate promouenda republica. quest. 40. art. 4. pag. 151.
- Blasphemia est attribuire Deo quod ei non conuenit, vel detrahere ab eo quod ei conuenit. questione 13. articulo 1. pagina 51.
- Blasphemia pertinet ad genus infidelitatis aggrauans eam. questione 13. art. 3. pag. 52.
- Blasphemia que fit in sanctos, in Deum redundat. questione 13. art. 1. pag. 51.
- Blasphemia semper est peccatum mortale, quando est cum deliberato consensu. quest. 13. art. 2. pag. 52.
- Blasphemia que est ex lapsu lingue, est peccatum veniale, si hoc non intendebat. q. 13. art. 3. pag. eadem.
- Blasphemia est grauissimum omnium peccatorum. questione 13. articulo 3. pagina eadem.
- Blasphemia simpliciter est grauior homicidio & periurio, sed secundum quid est e converso, scilicet ratione nocuenti. quest. 13. art. 2. pag. eadem.
- Blasphemia est contra primum & secundum preceptum decalogi. quest. 13. art. 2. pag. ead.
- Blasphemia in spiritum sanctum dicitur tripliciter, scilicet dicere contra deitatem, finalis impenitentia, & peccatum ex malitia. questione 14. art. 1. pag. 53.
- Blasphemia in spiritum sanctum potest fieri tripliciter: scilicet corde, ore, & opere. questione 14. art. 1. pag. ead.
- Blasphemia tertio modo accepta, scilicet per malitiam distinguitur contra blasphemiam in alium. questione 14. articulo 1. pagina eadem.
- Blasphemia in spiritum sanctum dicitur dupliciter, & contra personam spiritus sancti, & contra eius attributum. questione 14. articulo 1. pag. eadem.
- Blasphemie in spiritum sanctum secundum quod est ex certa malitia sex sunt species, scilicet desperatio, presumptio, impenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis, agnita, & inuidia fratrum charitatis. questione 14. articulo 2. pag. 54.
- Bonitas Dei secundum quod nunc intelligitur ex effectibus, potest intelligi sine trinitate personarum, non autem ut intelligitur à beatis. q. 2. art. 8. pag. 16.
- Bonum commune semper est magis amabile quam bonum proprium. q. 1. art. 4. pag. 14.
- Bonum morale precipue consistit in conuersione ad Deum, malum autem morale in auersione à Deo. questione 19. articulo 2. pag. 67.
- Bonum plus facit ad rationem meriti & virtutis, quam difficile. questione 17. art. 8. pag. 110.
- Bona temporalia que hominibus diuinitus dantur, sunt eius tantum quo ad proprietatem, non autem quantum ad usum: sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt. questione 31. articulo 5. 2. pagina 121.
- Bona spiritualia necessaria non debent dimitti propter scandalum, alia vero debent occultari vel differri si sit ex ignorantia donec doceatur, nisi sit periculum: non autem post, nec si ex malitia. quest. 43. art. 7. pag. 156.
- Bona temporalia proprie debent dimitti propter scandalum ex ignorantia, vel ex infirmitate, vel scandalum sedari: non autem si sit ex malitia, nec aliena nobis commissa. questione 43. articulo 8. pag. 157.
- Bonum necessarium ad salutem non debet dimitti propter obedientiam, sed quodlibet aliud. questione 104. articulo 3. 5. pagina 379.
- Bonum quodlibet debet presupponi nisi appareat contrarium, nec sit in periculum alterius. q. 70. art. 3. 1. pag. 250.
- C**haritas diligit proximum propter Deum. questione 1. articulo 1. 3. pag. 3.
- Charitas est forma fidei & omnium virtutum. questione 4. articulo 3. pagina 27.
- Charitas non est forma intrinseca, sed informatiua actus eius. questione 4. art. 3. 2. pag. 22.
- Charitas est virtus. q. 23. art. 1. pag. 76.
- Charitas est amicitia. q. 23. art. 1. pag. ead.
- Charitas est habitus creatus in anima. questione 23. articulo 2. pagina 77.
- Charitas qua nos diligimus est charitas diuina participata. questione 23. art. 2. 3. pag. ead.
- Charitas est vita animæ, sicut anima corporis. questione 23. articulo 2. pag. eadem.
- Charitas est finita, facit tamen effectum infinitum. q. 23. art. 2. 3. pag. 79.
- Charitas est accidens. q. 23. art. 3. pag. ead.
- Charitas est virtus specialis. q. 23. art. 4. pag. ead.
- Charitas est una virtus. q. 23. art. 5. pag. 80.
- Charitas est dignior anima in qua habitat. questione 23. articulo 3. 3. pagina 79.
- Charitas est excellentissima virtutum, fide etiam & spe. questione 23. art. 6. pag. 80.
- Charitas est forma omnium virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed effectiue. q. 23. art. 8. pag. 81.
- Charitas est radix omnium virtutum. questione 23. articulo 8. 2. pagina eadem.
- Charitas est finis omnium aliarum virtutum, id est, quia alie virtutes ordinantur ad suum finem. questione 23. articulo 8. 3. pagina eadem.
- Charitas subiectum est voluntatis. questione 24. articulo 1. pagina eadem.
- Charitas est in voluntate, & non aliena à ratione. questione 24. articulo 1. 2. pag. 82.
- Charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrij, cuius actus est eligere. q. 24. art. 1. 3. pag. ead.
- Charitas non est in nobis naturaliter, nec causatur ex actibus nostris, sed infunditur à Deo. questione 24. articulo 2. pagina eadem.
- Charitas non datur secundum capacitatem nature, in quam recipitur. q. 24. art. 3. pag. 82.
- Charitas augetur essentialiter. q. 24. art. 2. pag. ead.
- Charitas est in summo ex parte obiecti, non tamen quantum ad eius intensiorem. q. 24. art. 4. 1. pag. 83.
- Charitatem augetur essentialiter, est ipsam habere efficaciam ad producendum actum feruentioris dilectionis. questione 24. articulo 4. 3. pag. ead.
- Charitas augetur non per additionem, sed per intensiorem secundum accessum ad terminum. questione 24. articulo 5. pagina eadem.
- Charitatis augmentatio importat mutationem secundum magis & minus. q. 24. art. 5. 2. pag. 84.
- Charitatis actus quilibet meretur vitam eternam, sed non statim: sed tempore debito sicut quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur. questione 24. art. 6. 1. pag. 85.
- Charitas potest augeri in infinitum. questione 24. articulo 7. pagina eadem.
- Charitatis quilibet actus disponit ad augmentum charitatis, reddendo hominem promptiorem ad iterum agendum, & habilitate crescentem donec conetur ad profectum, & tunc actu augetur. q. 24. art. 6. pag. ead.
- Charitas unico actu augetur si fiat cum toto conatu, non autem aliter. quest. 24. art. 6. pag. ead.
- Charitas in via potest esse perfecta ex parte diligentie, non ex parte obiecti, ut cor suum totum adualiter feratur in Deum, ut studium suum Deo deputet, & habitualiter totum cor suum ponat in Deo. quest. 24. art. 8. pag. 90.
- Charitatis gradus est triplex, incipientium, proficientium, & perfectorum. q. 24. art. 9. pag. ead.
- Charitas non potest minui. q. 24. art. 10. pag. 91.
- Charitas non potest amitti per peccatum veniale. questione 24. articulo 10. pag. ead.
- Charitas vix potest amitti, non autem charitas patrie. questione 24. art.

24. art. 11. pag. 92
 Caritas quolibet peccato mortali amittitur. questio. 24. artic. 11. pag. 93
 Caritas habet impeccabilitatem ex virtute spiritus sancti qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit, etiam secundum propriam rationem caritatis non autem ex parte sui obiecti. questio. 24. art. 11. pag. 92
 Caritas per se præservat à peccato, sed habens eam peccat ex mutabilitate liberi arbitrii. questio. 24. art. 11. pag. ead.
 Caritas non solum se extendit ad dilectionem Dei sed proximi. questio. 25. art. 1. pag. 93
 Caritas amatur per charitatem, sicut bonum quod volumus ad amicum & non sicut id quod amatur. questione 25. articulo 5. pagina 95
 Charitate proprie nõ diligimus creaturas irrationales, sed eas diligimus ad honorem Dei, & utilitatem hominum. questio. 25. artic. 3. pag. 94
 Charitate actus carentis est duplex carens charitate, id est faciens id per quod caret charitate vel non secundum quod caret charitate sed secundum quod habet fidem spem. &c. questio. 25. art. 7. 1. pagina 18
 Charitate diligimus corpus nostrum ut exhibendum in servitium Dei, non autem ut ex infectione culpæ & corruptionis est infectum. questio. 25. art. 5. pag. 95
 Charitate angeli sunt amandi. questione 25. articulo 10. pagina 98
 Charitate quatuor sunt diligenda: Deus, proximus, corpus nostrum & nos ipsi. questio. 25. art. 12. pag. ead.
 Caritas habet ordinem. questio. 26. art. 1. pag. 99
 Charitate magis homo debet diligere Deum, qui est bonum commune, quam seipsum. questione 28. articulo 3. pagina 113
 Caritas facit nos conformari Deo secundum proportionem ut ita homo se habeat ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. questio. 26. art. 7. 2. pag. 103
 Charitate possumus velle aliqua nobis convenientia, quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit. questio. 26. art. 7. pag. 102
 Caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis. questio. 26. art. 7. 3. pag. 103
 Caritas est quæ diligendo animam unit immediate Deo vinculo spiritualis unionis. questio. 27. art. 4. 3. pag. 101
 Caritas præeminet alijs virtutibus, quia est mensura aliarum. questio. 27. artic. 6. 1. pag. 102
 Caritas tantum facit condolere proximo in quantum participatio divini luminis in eo impeditur. questione 23. articulo 2. 1. pag. 78
 Caritas inclinatur ad rectum iudicium de omni re per regulas divinas ex quibus profertur per donum sapientie: sed iustitia inclinatur per prudentiam secundum regulas iuris. questio. 60. artic. 1. 2. pag. 203
 Caritas sine obedientia esse non potest. questio. 104. articulo. 3. pag. 378
 Causa quare plura symbola fuerunt edita, ut diligentius instruerentur populi de pertinentibus ad fidem propter diversos errores. questio. 1. art. 9. 2. pag. 10
 Causa dispensandi in voto si sit apparens vel dubia potest dari iudicio prelati dispensantis vel commutantis votum, non autem iudicio proprio quia ipse vouens non gerit vicem Dei: nisi forte in casu, in quo id quod vouit est manifeste illicitum vel non potest oportune ad superiorem recurrere. questio. 88. articulo. 12. 2. pag. 323
 Causa idololatriæ dispensandi fuit triplex ex parte hominis, scilicet inordinatus affectus, representatio delectabilis & ignorantia Dei, sed causa consummatoria eius fuerunt demones. questio. 94. art. 4. pa 342
 Caro non agit in partem intellectuam ipsam alterando, sed bene impediendo operationem suam. questione. 15. articulo 3. 2. pagina 57
 Cautio sine cautela cuius est vitare impedimenta bonæ operationis, est pars integralis prudentiæ. questione 49. articulo 8. pagina 178
 Cautela est ad mala quæ ut in pluribus accidunt quæ ratione possunt comprehendi, quæ vel ut evitentur totaliter, vel ut minus noceant non autem ad casualia vel fortuita, quæ cum sint infinita non possunt ratione comprehendi & per consequens nec evitari. questio. 49. art. 8. 3. pag. 179
 Cavere opposita mala & prosequi bona eiusdem est rationis, sed evitare impedimenta extrinseca alterius est rationis. questio. 49. art. 8. 1. pag. 178
 Cautio non est necessaria in moralibus actibus sed respectu illorum per quæ actus virtutum possunt impedi. questio. 49. art. 8. 1. pag. eadem

pag. eadem
 Carentia prudentiæ & cuiuslibet virtutis includitur in carentia iustitiæ originalis, quæ totam animam perficiebat. questio. 53. art. 1. pag. 183
 Canonici iurans servare statuta collegii, tenentur ad statuta futura ex vi eorum, non autem ex iuramento nisi hoc intenderit. questio. 98. art. 2. 4. pag. 359
 Cantus & laus vocalis erit in beatis post resurrectionem. questio. 13. art. 4. pag. 53
 Cantus & laus Dei vocalis fit salubriter in ecclesia ad devotionem excitandam. questio. 91. art. 2. pag. 336
 Cantus theatricus vel aliquod aliud artificiale organum in ecclesia ad delectationem vel ostentationem improbat. questio. 91. art. 2. 2. pag. 337
 Castitas est virtus dicta à castigatione concupiscentiæ tanquam pueri. questio. 151. art. 1. pag. 512
 Castitas proprie est virtus specialis circa venerea, sed largè est virtus generalis. questio. 151. art. 2. pag. ead.
 Castitas ut delectans est fructus, sed ut est secundum rationem est virtus. questio. 151. art. 1. 4. pag. ead.
 Castitas coniugalis non est virtus specialis supra castitatem, quia non habet laudem nisi abstinentiæ ab illicitis delectationibus: nec castitas vidualis quia non est perfecta. questio. 152. articulo. 3. 5. pag. 518
 Castitas est circa venerea, abstinentia est circa cibos, ideo differunt. questio. 151. art. 1. 4. pag. 512
 Castitati antonomasice attribuitur decor, ideo virginitati attribuitur excellentissima pulchritudo. questio. 152. articulo 5. pagina 519
 Castitas est subiectivè in anima. questio. 151. artic. 1. 1. pag. 512
 Cæcitas quæ est privatio luminis gratiæ, quædam pena ponitur. questio. 15. art. 1. pag. 56
 Cæcitas quæ excusat peccatum contingit ex naturali defectu non potentis videre. questio. 15. art. 1. 1. pag. 57
 Cæcitas dupliciter capitur: & utroque modo est peccatum. questio. 15. art. 1. pag. 56
 Cæcitas & hebetudo sensus opponuntur dono intellectus. questio. 15. art. 2. pag. 57
 Cæcitas mentis oritur ex luxuria, hebetudo autem ab ipsa gula. questio. 15. art. 3. pag. ead.
 Civis novus obligatur servare iuramenta civitatis ex fidelitate, non autem ex iuramento, quia est actio personalis. questio. 98. articulo. 4. pagina 369
 Circumspectio attendit circumstantias in negotio morali. questio. 49. art. 7. pag. 178
 Circumstantianda sunt infinita: circumstantiata tamen in actu sunt pauca. questio. 49. art. 7. 1. pag. ead.
 Clericis non licet occidere peccatores, licet hoc liceret sacerdotibus legis. questio. 64. art. 4. pag. 226
 Clericus non potest iuste cogi, ut sit testis in causa sanguinis, quia non convenit ei cooperari ad occisionem hominis. questio. 70. art. 1. 3. pag. 249
 Clericus non licet bellare in propria persona, sed possunt bene interesse bello de licentia tamen sui superioris, & exhortari pugnantem. questio. 40. art. 2. pag. 156
 Clerici tenentur omnes dare decimas papæ si petat. questio. 87. art. 4. pag. 304
 Clementia est virtus humana, ideo directè ei opponitur crudelitas non autem feritas vel severitas sub bestialitate, sed virtuti heroicæ vel dono pietatis. questione 159. articulo 2. 1. pagina 560
 Clementia & mansuetudo sunt virtutes: nec opponuntur severitati. questio. 157. art. 2. pag. 550
 Clementia est lenitas superioris ad inferiorem: sed mansuetudo est cuiuslibet ad quemlibet. questio. 157. art. 1. pag. 549
 Clementia est moderatiua punarum, sed mansuetudo est moderatiua ire. questio. 157. articulo. 2. pag. 550
 Clementia & mansuetudo conveniunt cum temperantia in modo, non autem in materia. questio. 157. art. 2. pag. ead.
 Clementia moderat affectum in pœnis infligendis secundum legem communem ex dulcedine affectus: sed epicheia ordinat intentionem legis. questio. 157. art. 2. pag. ead.
 Clementia & mansuetudo non sunt maxime virtutes, nisi secundum quid. questio. 157. art. 2. 2. pag. ead.
 Clementia & mansuetudo reddunt hominem Deo acceptum, & hominibus ut concurrunt in effectum charitatis remouendo mala proximis. questio. 157. art. 4. 2. pag. 552
 Clementia, mansuetudo, misericordia, & pietas concurrunt in eodè effectu secundum diversa motiva. questione 157. articulo. 4. 3. pagina ead.
 Clementia comparatur ad severitatem sicut epicheia ad iustitiam legalem cuius pars est severitas. questione 157. articulo 2. ad 2. pag. 550

Cognitio personarum est una quo ad unitatem essentiae quae ad primum articulum spectat. q. 1. art. 8. 3. pag. 9

Cogitare dicitur tripliciter: pro qualicumque actuali consideratione intellectus, pro actu intellectus deliberantis, & pro actu virtutis cogitantis. q. 2. art. 1. pag. 11

Cogitationes non possunt poni obices alij ut disponant ad ruinam: idcirco non possunt habere rationem scandalii. quaestione 43. articulo 1. 2. pag. 154

Cogens iurare quae scit perjurare, peccat mortaliter, nisi sit persona publica, ut iudex qui requiritur tenetur ad hoc. quaestione 98. articulo 4. pag. 319

Confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius ecclesiae, quae fidem formatam habet. quaestione 1. articulo 9. 3. pagina 10

Confessio est actus fidei exterior ad fidem ut ad proprium habitum. quaest. 1. art. 1. pag. 19

Confessio est triplex, eorum quae sunt fidei, gratiarum actionis sine laudis, & peccatorum. q. 3. art. 1. 1. pag. ead.

Confessio fidei causat omnes actus omnium virtutum sine alia virtute media. q. 3. art. 1. 3. pag. ead.

Confessio fidei est de necessitate salutis quando periclitatur honor Dei, vel utilitas proximi. q. 3. art. 2. pag. ead.

Confessio & doctrina fidei praesupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem, & ideo in veteri lege potuerunt dari praecepta magis pertinentia ad confessionem & doctrinam fidei, quam ad ipsam fidem. q. 16. art. 1. pag. 18

Confessio cuiusvisque alterius veritatis quam fidei, non est causa sufficiens ad martyrii rationem materiam, sed tantum ratione finis referendo in Christum. q. 14. art. 5. pag. 440.

Convenientia fidei non semper diminuit promptitudinem voluntatis ad credendum, & per consequens non diminuit ritum fidei. q. 2. art. 10. 3. pag. 18

Contemplatio quam habuerunt angeli ante confirmationem & homo ante peccatum non tollebat necessitatem fidei, sed aliorum erat nostra contemplatione. q. 1. art. 1. 1. pag. 3

Communicatio prohibetur duplici de causa, scilicet propter periculum, sicut infidelibus, vel in penam sicut cum excommunicatis, haereticis, schismaticis, & apostatis. q. 10. art. 9. pag. 43

Concupiscibilis est pars sensitiva, & ideo amor eius est boni sensitivi. q. 2. 4. art. 1. 1. pag. 82.

Communicamus angelis mente licet imperfecte, & communicamus cum eis in beatitudine aeterna, quod non est a nobis secundum partem sensitivam in qua communicamus cum brutis. quaestione 25. art. 10. 2. 3. pag. 98

Consanguinei debent plus amari. quaestione 16. articulo 8. pagina 103

Corpus nostrum quantum ad constitutionem propriae naturae, est propinquius animae nostrae, sed quantum ad participationem beatitudinis, anima proximi est magis propinqua nobis. quaestione 26. art. 5. 2. pag. 102

Conuiuium magis extraneis est faciendum quam consanguineis, & hoc in casu, scilicet ratione indigentiae. quaestione 31. articulo 3. 1. pagina 117

Correctio duplex, scilicet coactiva & ostensiva tantum: prima pertinet ad prelatos tantum, secunda vero ad omnes. quaestione 33. articulo 1. pag. 124

Correctio fraterna est actus charitatis, coactiva vero est actus iustitiae. q. 33. art. 1. 2. pag. 125

Correctio utraque est in precepto, sed secunda solum quando delinquens occurrat cum commoditate corripiendi & spe emendationis, & superior deest. q. 33. art. 2. pag. 124

In correctione fraterna admonitio est principaliter actus charitatis quasi impetrantis, prudentiae vero secundario quasi exequantis & dirigentis. q. 33. art. 1. 2. pag. 125

Correctionem dimittens quia non sperat correctionem, sed timet sequi peius, non peccat. quaestione 33. articulo 6. pagina 127

Correctio est utilis ad emendationem, ad quam tamen non sufficit sine auxilio Dei. quaestione 33. articulo 2. 1. pagina 124

Corripiendus est prelator a subditis, sed in secreto tantum & reuerenter, nisi propter periculum fidei fiat publice, sicut Paulus publice corripuit Petrum. quaestione 33. articulo 4. pagina 126

Correctionis fraternae ordo seruandus est in peccatis occultis tantum. quaest. 33. art. 7. pag. 128

Correctione fraterna primo debet frater admoneri secreto, secundo debet dici prelato secreto, tertio testes adhiberi, quarto publicari. quaest. 33. art. 8. 1. pag. 129

Concordia parue res crescit, discordia maxime dilabuntur. quaestione 37. art. 2. 3. pag. 145

Contentio quadruplex, scilicet color rhetoricus, impugnatio veritatis scite, vel falsitatis sine modo, & moderatè, prima & quarta est bona, secunda est peccatum mortale, tertia est peccatum veniale,

nisi sit cum scandalo. q. 38. art. 1. pag. 145

Contentio importat contrarietatem in loquutione, sicut discordia contrarietatem in voluntate quo ad intentionem, vel quo ad modum. q. 38. art. 1. pag. ead.

Contentio est filia inanis gloriae. quaestione 38. articulo 2. pagina 145

Contentio & discordia oriuntur ex invidia ratione termini à quo, sed ex inani gloria ratione termini ad quem. quaestione 38. articulo 2. 2. pag. 146

Consuetudo multum operatur ad bene memorandum. quaestione 49. art. 1. 2. pag. 176

Corrigens si est in peccato mortali potest ex officio, & debet cum humilitate & timore redarguere & iudicare consimiles, vel etiam existentes in minori peccato, non autem si sit publicum. quaestione 33. art. 5. pag. 127

Consilium conuenienter ponitur unum de septem donis spiritus sancti. q. 52. art. 1. pag. 183

Consilium quod est donum spiritus sancti, facit certitudinem spiritui sancto, de his quibus eubulia inquit & coniecturat. quaestione 52. art. 1. 1. pag. ead.

Consilium quod est donum correspondet prudentiae & eubulie, ut adiuvans & perficiens eas. quaestione 51. articulo 1. 1. pagina 181

Consilium quod est donum, & scientia, manet in beatis in quantum retinent cognitionem secretorum, & illuminantur de ignotis. quaestione 52. art. 3. pag. 183

Consilij dono correspondet quinta beatitudo quae est de misericordia. q. 52. art. 4. pag. 184

Consilium quod est donum, dirigit nos in omnibus ordinatis ad finem vite eterne, siue necessarijs praeceptis, siue non, id est in consilijs. q. 52. art. 4. pag. ead.

Consilij rectitudo pertinet ad donum consilij, & ad prudentiam. quaest. 53. art. 3. 1. pag. 186

Constantia & inconstancia sunt in ratione. quaestione 53. articulo 5. 3. pagina 187

Contrapassum idem est quod iustum commutatum tantum, quaestione 61. art. 4. pag. 110

Contrapassum primo inuenitur in passionibus iniurijs, secundo in ablatione rerum per vim, tertio in commutationibus voluntarijs. q. 61. art. 4. pag. ead.

Contumelia est ducere id quod est contra honorem alicuius in notitiam eius, & aliorum, quod fit principaliter per verba, secundo per alia. q. 72. art. 1. pag. 254

Contumelia est tantum de culpa, conuiuium est de poena: sed improprium est de indigentia: quandoque tamen unum ponitur pro alio. q. 72. art. 1. 3. pag. ead.

Contumelia est contra honorem & palam, detractio est contra famam & occulta, susurratio vero contra amicitiam, derisio autem erubescere facit. q. 73. art. 1. pag. 253

Contumelia & conuiuium ex intentione dehonorandi notabiliter sunt peccata mortalia, si autem ad correctionem seruato debito modo, non sunt peccata. quaestione 72. articulo 1. pagina 255

Contumeliae & detractio debent reprimi ad correctionem audacium, & ad vitandum scandala. quaestione 72. articulo 3. pagina eadem

Contumelia principaliter oritur ex ira, secundo ex stultitia, quia conuenit cum ira: non autem ex superbia directe nisi dispositiue. quaest. 73. art. 4. pag. 256

Conditio quae dicitur interesse siue damni recuperatio, & non spes lucri, potest excusare à vitio usury. quaestione 62. articulo 1. 1. pagina 211

Conditio quae sumitur tantum ex spontanea oblatione excusat à vitio usury, scilicet quando tam ex parte dantis, quam accipientis gratis aliquid offertur. quaestione 72. articulo 2. pagina 255

Cor & corpus sunt applicanda cultui diuino. quaestione 93. articulo 2. pagina 339

Considerare effectus contingentes in seipsis antequam fiant, non est alicuius diuini, sed Dei proprium est, qui solus in sua aeternitate videt ea quae futura sunt quasi praesentia. quaestione 95. articulo 1. pag. 343

Comestio carnum soluit ieiunium, non autem esus piscium, vel leguminum, vel potus vini. quaestione 147. articulo 8. pagina 499

Comedens scienter nocua vel nimis secundum graue nocuum corpus ex gula peccat mortaliter. quaestione 141. articulo 6. pagina 482

Corruptio triplex, scilicet corporalis tantum, id est fractio signaculi virginalis, vel resolutio seminis quocunque modo, & corruptio mentis tantum, id est consensus in rem veneream sine opere, & utraque simul in tertia amittitur virginitas irreparabiliter, in secunda reparabiliter, in prima nullo modo. quaestione 152. articulo

art. 1. pag. 514

Coniugatus potest esse melior virgine dupliciter, scilicet si habeat animum magis paratum ad virginitatem si oportere licet eam non habeat in opere, sed in solo habitu, & propter aliquam aliam excellentiorem virtutem. questione 152. artic. 4. ad primum. pagina 518

Continentia ut est abstinencia ab omni delectatione venerea est virtus, non autem quæ est cum pravis concupiscentiis quibus resistit. questione 155. articulo. 1. pag. 543

Continentia proprie est qui persistit in ratione recta à pravis concupiscentiis abstinens, non autem qui persistit in ratione pervertita abstinens à bonis, sed est obliuatus. quest. 155. artic. 1. ad secundum. pag. ead.

Continentia dicitur post experientiam delectationis venereæ, castus autem ante eam. questione 151. artic. 2. pag. 512

Continentia & incontinentia proprie sunt circa delectationes quæ possunt esse naturales homini non autem circa eas quæ sunt contra naturam. questione 155. articulo 2. ad quintum. pagina 544.

Continentia & incontinentia proprius sunt circa delectationes venereas, quàm ciborum. questione 155. articulo 2. pagina. 543

Continentia proprie est tantum circa concupiscentias tactus. quest. 156. art. 2. pag. 547

Continentia secunda est potior quàm temperantia: prima verò econverso. quest. 155. art. 4. pag. 540

Constantia in arduis & terribilibus est pars fortitudinis, quæ autem est circa delectabilia est pars continentie quæ est pars temperantie. quest. 153. art. 5. 2. pag. 522.

Continentia & perseverantia sunt partes constantie firmiter persistentes, prima est contra concupiscentias: secunda verò contra tristitias. questione 153. articulo 5. ad tertium. pag. 527

Continentia est tantum in voluntate subiectivè. questione 155. art. 3. pag. 545

Continentia potest attribui rationi sicut primo mouenti & incontinentia concupiscentiæ licet utraque sit in voluntate ut in proprio subiecto. questione 155. articulo 2. ad secundum pagina. 544

Continentiam efficacius operator maceratio carnis per abstinenciam cibi & potus quàm per subtractionem vestium vel per laborem corporalem. quest. 188. art. 6. pag. 678

Conueniens fuit quod Deus permitteret hominem tentari à demone in statu innocentie & iuvari faceret ab angelis bonis. questione 146. art. 1. pag. 585

Consilium vel magna deliberatio non requiritur ad ingressum religionis secundum se, nec quo ad vires, sed quo ad impedimenta vel modos religionis per doctrinam maiorum ab his qui sperantur prodelle, ut de ingressu religionis frequenter contingit ex ignito sermone predicationis vel ex virtuosa operatione & excellenti vita doctoris. questione 189. art. 10. pag. 691

Cornelius non erat infidelis, quia opera eius non fuissent Deo accepta. questio. 10. art. 4. ad tertium. pag. 39

Colebant antiquitus quidam falsos deos cum imaginibus, quidam verò sine eis. questione. 112. art. 2. ad secundum pag. 415

Credibilia aliqua sunt de quibus est per se fides, aliqua verò non nisi in ordine ad alias. questione 1. articulo 6. pag. 7

Credere est cum assensu cogitare. questione. 2. articulo 1. pagina 11

Credere Deo, Deum, vel in Deum non sunt tres actus sed unus, & idem habens diuersas relationes ad obiectum fidei. quest. 2. art. 2. 3. pag. 12

Credere Deum non conuenit infidelibus ea ratione qua ponitur actus fidei. questione 2. ad secundum. pag. ead.

Credere tenetur explicite quilibet articulos fidei: cetera autem quæ continentur in sacra scriptura implicite. quest. 2. articulo. 5. pagina. 14

Credenda non equaliter creduntur, sed maiores plura tenentur explicite credere. questione. 2. articulo 1. pag. 11

Credere explicite mysterium incarnationis Christi, est de necessitate salutis. quest. 2. art. 3. pag. 157

Credere explicite mysterium trinitatis est de necessitate salutis q. 2. art. 8. pag. 16

Credere de Deo quia est & quia remunerator est, fuit necessarium quò ad omnes & semper: sed non sufficit quò ad omnes & omni tempore. questione secunda, articulo 8. ad primum. pagina eadem

Credere est actus fidei meritorius. questione secunda, articulo. no. no. pagina 17.

Credens inducitur ad credendum autoritate diuina. questione secunda, articulo nono, ad tertium, pagina 18

Credens implicite habet habitum fidei: discredens autem minime. questione. 5. articulo quarto. ad primum. pag. 28

Creatura irrationali secundum se non debetur ab homine aliqua subiectio vel honor: sed est homini naturaliter subiecta. questione 103. articulo 4. ad tertium. pag. 376

Cultus specialis & honor quæ Græce dicitur theosebia vel eusebia

debetur Deo ut omnium primo principio. questione 31. artic. 2. pagina 184.

Cultus diuini finis est, ut homo det gloriam Deo, & ei subiacet, mente & corpore. questione nonagesimatercia, articulo secundo, pagina 339

Cultus Dei primò ordinatur ad reuerentiam Dei, secundò ad instructionem hominis à Deo, tertio ad directionem actuum humanorum secundum instituta Dei. questione nonagesimalsecunda, articulo secundo, pag. 338.

Cultus Dei duplex, interior in coniunctione ad Deum per intellectum & affectum, id est in deuotione mentis, & exterior in sacrificijs, oblationibus, & huiusmodi. questione 84. articulo. 2. pagina 295

Cultus Dei exterior præcipitur tertio præcepto decalogi. questione 122. articulo 4. pag. 416

Cultus Dei potest esse aliquid perniciosum, id est falsitas dupliciter, scilicet ex parte rei signatæ, vel ex parte colentium contra morem ecclesiæ. questione nonagesimatercia, articulo secundo, pagina 339.

Cultus Dei potest esse aliquid superfluum, non secundum quantitatem absolutam: sed quia non proportionatur fini. questione 93. articulo secundo. pagina eadem.

Cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacij, non autem species eius. questione 110. pag. 392

Crudelitas, seuitia, & feritas opponuntur clementie & mansuetudini. questione centesima quinquagesimalseptima. articulo 1. ad tertium. pagina 550

Crudelitas est vitium humanum excedens modum puniendi culpas, sed feritas siue seuitia est bestialis. questione 159. articulo secundo. pagina 560

Curiositas est vitium circa cognitionem intellectus & sensuum ad peccandum, & circa inspectionem ludorum & mulierum ad concupiscendum & spectaculorum. questione 167. articulo 2. pag. 188

Curiositas oritur ex accidia. questione 35. articulo quarto, pagina 138

Are aliquid aduersarijs ne impediatur in beneficio ecclesiastico ante acquisitionem ius, est simonia, non autem post. quest. 100. art. 2. 5. pag. 364

Dans vinum prono ad ebrietatem scienter peccat. quest. 150. art. 3. pag. 508

Dauid habuit prophetiam quò ad intuitum mentis sine imaginaria visione. questio. 174. art. 4. 1. pag. 613

Dans pecuniam usurario ut usuris exerceat: vel ut copiosius exerceat peccat: non autem si dat pecuniam ut totius seruetur. q. 78. art. 4. 3. pag. 274

Dare pecuniam alicui artifice vel mercatori per modum societatis cum pacto vel spe lucri, ita quod cum periculo ipsius committentis mercator de ea negotiatur vel artifex operatur licitum est: non autem in mutuo. q. 78. art. 2. 2. pag. 271

Damnati blasphemant Deum mente & voce. questione 13. articulo. 4. pag. 53

Damnati non poenitent de malis culpe quæ fecerunt, sed ratione poenæ. q. 13. art. 4. pag. ead.

Deum non incarnari fuit possibile secundum se post Abraham, sed ut eadit sub scientia diuina habet quandam necessitatem infallibilitatis. q. 1. art. 3. 2. pag. 9

Deus timetur non quidem ut malum, sed quia infligit malum poenæ. q. 19. art. 1. pag. 66

Deus est obiectum timoris ratione iustitiæ: spei verò ratione misericordie. q. 19. art. 2. pag. ead.

Deus per charitatis amorem dicitur, & fit pater noster, & sponsas noster. questione. 19. articulo. 2. 3. pagina. ead.

Deus est obiectum primum charitatis, proximus autem secundarij obiectum. questione. 23. articulo. 5. 2. pagina. 84

Deus est summè & maximè diligibilis charitate, proximus autem sicut bestitudinem ab eo simul nobiscum participans. questione 26. articulo. 2. pagina. 99

Deum magis amamus amore amicitie quàm amore concupiscentie. questione. 26. articulo. 3. 3. pagina. 101

Deus plus amat nos quàm ametur à nobis. questione. 26. articulo. 12. 3. pagina. 105

Deus diligitur propter aliud non formaliter, nec effectivè, nec ut finis sed dispositivè vel materialiter. questione. 27. articulo. 3. pagina. 107

Deus antequam cognoscatur, per alia cognoscitur, sed ipso cognito per seipsum cognoscitur. questione. 27. articulo. 3. 2. pagina 108

Deus potest immediate amari à nobis in hac vita. questione. 27. articulo. 4. pagina. ead.

Deus potest à creatura diligi totaliter ex parte Dei, & ex parte sui non autem ex parte actus. questione. 27. articulo. 5. pagina eadem.

- Deus diligitur toto corde, id est diligitur quantuncunque potest. quæst. 27. art. 6.2. pag. 109
- Deus non miseretur nisi propter amorem inquitum amat nos tantum aliquid sui. quæst. 40. art. 2.1. pag. 114.
- Deum colimus per exteriora sacrificia non propter ipsum, sed propter nos. quæst. 20. art. 4.1. pag. 73.
- Deus non potest odiri secundum se, sed oditur à damnatis & malis secundum effectus eius qui interdum eorum voluntati contrariantur. quæst. 34. art. 1. pag. 130
- Deus dupliciter est testis in iuramento, scilicet manifestando veritatem in mente vel in publico: & in puniendo mendacem. quæst. 89. art. 1.3. pag. 325.
- Deus secundum essentiam est maior omni laude: ideo debetur ei reuerentia & honor latius: laus autem effectibus eius. quæstione 91. articulo 1. pag. 337.
- Deus querit gloriam suam non propter se, sed propter nos. quæstione 132. articulo 1.2. pag. 458
- Deus permittit rueri in luxuriam, ut liberet à superbia. quæstione 162. articulo 6.3. pag. 579
- Deus solus potest per se facere miracula vera. quæstione 178. articulo 1.1. pagina 621
- De descensu ad inferos nullus fuit error: & ideo articulus iste non replicatur in symbolo sanctorum patrum. quæstione 1. articulo 9.4. pagina 10.
- Dæmones possunt diuinare verum tripliciter, scilicet subtilitate naturæ, reuelatione, & experientia. quæstione 172. articulo 5. 1. pagina 606.
- Dæmonibus displicet quod signa fidei sunt adeo euidentia, ut per ea credere compellantur. quæst. 5. art. 2.3. pag. 207
- Dæmones sunt pro inimicis habendi magis quam honorandi. quæstione 103. articulo 2.2. pag. 374.
- Deformitas non solum importat priuationem formæ debet, sed etiam contrariam dispositionem. quæst. 6. art. 1.2. pag. 30
- Desperatio est peccatum in appetitu quæst. 10. art. 1. pag. 72
- Desperatio oritur occasionaliter ex timore Dei & horrore peccatorum, non autem directe. quæst. 10. articulo 1.2. pag. ead.
- Desperatio in damnatis non est culpa, sed pars damnationis, sicut nec in viatore de re non nata haberi. quæstione 20. articulo 1.3. pagina eadem.
- Desperatio potest esse sine infidelitate. quæstione 20. articulo 2. pagina eadem
- Desperatio est minus graue peccatum infidelitate & odio Dei, sed periculosius. quæst. 20. art. 3. pag. 73
- Desperatio principaliter causatur ex accidia seu tristitia & negligentia, secundò ex luxuria. quæstione 20. articulo 4. pagina eadem.
- Dæmones non sunt ex charitate diligendi. quæstione 26. articulo 11. pag. 98.
- Defectus est ratio miserendi semper propter vnionem amoris, vel propter possibilitatem patendi similia. quæstione 30. articulo 2. pag. 114.
- Detraçtio quæ est occulta maledictio ad denigrationem famæ per impositionem falsi, per aduersionem mali, per reuelationem mali occulti, & per deprauationem intentionis, de se est peccatum mortale: ex leuitate verò est veniale, nisi sit de graui, sed propter bonum cum debitis circumstantijs nullum est peccatum. quæst. 73. articulo 1. pag. 256
- Detraçtio non est inuidia, sed inuidia. quæstione 73. articulo 3. pagina 258.
- Detraçtio, contumelia, susurratio, & derisio sunt de malo culpæ, & nocent enuntiando: ideo sunt secundum se grauiora maledictione quæ est de malo pænæ optando. quæstione 76. articulo 4. pag. 263
- Derisionis finis est distinctus à finibus conuictij susurrationis & detractionis: ideo est speciale peccatum ab alijs distinctum. quæstione 75. articulo 1. ad primum. pag. 260.
- Derisio de re notabili est peccatum mortale, & est grauius quam contumelia, sed grauius est derisio Dei, secundò parentum, tertij iustorum. quæst. 75. art. 2. pag. 261.
- Derisio secundum suam rationem est minus graue peccatum detractione & contumelia, licet quandoque sit econuerso. quæst. 75. art. 2. ad tertium. pag. ead.
- Deuarijs vitur distrahendo, & frumento consumendo: & ideo si vltim vendis bis vendis. quæst. 78. art. 1. pag. 267
- Declinare à malo, & facere bonum, sunt partes iusticie. quæstione 79 articulo 1. pag. 274.
- Declinare à malo non importat negationem puram, scilicet non facere malum, sed importat motum voluntatis repudiantis malum. quæst. 79 articulo 1. ad secundum. pag. 275
- Declinare plus in minus quam in maius, non quidem negando verum, sed affirmando. quæst. 109. art. 4. pag. 392
- Deuotio est principalis actus virtutis religionis. quæstione 82. articulo 2. pagina 284.
- Deuotio est pinguedo animæ causata à charitate, & conseruans eam. quæst. 82. art. 2. ad secundum. pag. ead.
- Deuotionis causa est duplex, scilicet extrinseca & principalis, id est Deus, & intrinseca duplex, scilicet contemplatio bonitatis Dei: & beneficiorum eius, & consideratio propriorum defectuum excludens presumptionem. quæst. 82. art. 3. pag. ead.
- Deuotionem causat consideratio eorum quæ sunt aperta excitatio dilectionem Dei, sed consideratio distrahentium mentem à diuinis impedit eam. quæstione 82. articulo 3. ad primum. pagina eadem.
- Deuotionem maximè excitant ea quæ pertinent ad humanitatem Christi manducando, licet deuotio sit circa ea quæ sunt diuinitatis, vel etiam vtrunque. quæstione 28. articulo 3. ad secundum. pagina eadem.
- Deuotio primò & per se causat delectationem & letitiam, secundario autem & per accidens causat tristitiam. quæstione 82. articulo 4. pagina 285
- Deuotio remanet per plures dies, qui semel orat deuotè. quæst. 83. art. 14. ad quartum. pag. 293
- Deuotio ad sanctos non terminatur ad eos, sed transit in Deum: deuotio verò ad dominos est alterius rationis. quæstione 28. articulo 2. ad tertium. pag. 284
- Deuotio abundat in simplicibus mulieribus propter humilitatem comprimendo elationem, sed scientia & quilibet perfectio subiecta Deo auget deuotionem. quæstione 82. articulo 3. ad tertium. pagina eadem.
- Decimæ non soluebantur ex præcepto ante legem: quia non erant determinati ministri. quæst. 87. art. 1. ad primum. pag. 300
- Decimæ non erant oblationes nec sacrificia, quia non offerebantur Deo immediatè, sed ministris eius. quæstione 87. articulo 3. ad tertium. pagina 297
- Decimæ possunt dari in feudum. quæstione 88. articulo 3. ad tertium. pagina 310
- Decimas non soluens ubi non est consuetudo non peccat, si est paratus soluere ad mandatum ecclesiæ. quæstione 87. articulo 1. ad quintum. pag. 302.
- Decimæ debent dari his quibus solent dari secundum consuetudinem, licet personales magis conueniant ecclesiæ parochiali, prædiales verò ecclesiæ vbi est ager. quæstione 87. articulo 3. ad secundum pagina 304
- Decimæ debent in viuis pauperum per clericos dispensari. quæstione 87. art. 1. ad quartum. pag. 302
- Decimæ debent dari de omni re possessa secundum consuetudinem, scilicet de omni iure prædiali vel personali, & de mercedibus & hitionatu & huiusmodi: sed ecclesiæ non debet recipere quando sunt in peccato. quæst. 87. art. 1. pag. 303
- Decimæ non debent dari de rapina, furto, vel usura, nec de alijs obnoxij retributionibus: sed de fructibus rei emptæ ex usuris. quæst. 87. art. 1. ad secundum. pag. ead.
- Decimæ non debent dari de re sibi ablata furto vel rapina, nisi ob culpam, scilicet negligentiam. quæstione 87. articulo 2. ad quartum. pagina eadem.
- Decimæ de herbis & alijs minimis dantur de consilio, non autem de præcepto, sicut nec in veteri lege nisi de consuetudine patriæ. quæst. 87. art. 2. ad tertium. pag. ead.
- Decimæ debeant dari non deductis expensis, nec tributis, nec mercede operationum. quæstione 87. articulo 2. ad quartum. pagina eadem.
- Defectus iniuriantis duplex, augens & minuens. quæstione 47. articulo. pagina 188.
- Delectatio venerea tria includit, scilicet violationem signaculi virginis, resolutionem seminis, delectationem causans, & propositum perueniendi ad talem delectationem: remotio primi se habet ad virginitatem per accidens, remotio secundi se habet ad eam materialiter, remotio tertij se habet ad eam formaliter & completiue. quæst. 132. art. 1. pag. 314
- Diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. quæst. 85. art. 1. ad tertium. pag. 189.
- Diuinitatis nomen importat prouisionem quandam. quæstione 1. art. 8. ad secundum. pag. 9
- Dilectio potest esse visorum, & non visorum, præsentium & absentium. quæstione 4. art. 1. ad tertium pagina 31
- Disputatio cum infideli intentione confutandi errores, vel causa exercitij est laudabilis: sed absint rudes ne ab infidelibus tententur. quæstione 10. articulo 7. pag. 41
- Diligendus est inimicus non secundum quod inimicus, sed quantum ad naturam. quæst. 25. art. 8. pag. 97.
- Dilectio inimicorum potest tripliciter considerari: ut inimici, ut naturæ humanæ, & in speciali. quæstione 25. articulo octauo. pagina eadem.
- Diligere inimicum, ut sic est vituperabile. quæstione 25. articulo 8. ad tertium. pag. eadem.
- Dilectio interior ad inimicum in communi est de necessitate præcepti

cepti absolute, in speciali autem secundum preparationem animi. questione. 25. articulo. 9. pagina eadem.

Dilectionis signa exteriora in communi sunt inimicis exhibenda de necessitate precepti, in speciali autem non, nisi secundum preparationem animi. q. 25. art. 9. pag. ead.

Dilectionis causa aliquid est dupliciter, primo sicut id quod est ratio diligendi: alio modo ut via ad acquirendum dilectionem. questione. 26. articulo. 1. pagina. 99

Dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte obiecti quod est Deus, sed ex parte diligentis qui est ipse homo habens charitatem. questione. 26. articulo. 4. 1. pagina. 101

Dilectio est inæqualis dupliciter vno modo ex parte boni quod amico optamus alio modo ex intentione actus dilectionis. questione. 26. articulo. 6. 1. pagina. 102

Dilectio est inæqualis ex eo quod quidam diliguntur, & aliquem diligunt, vel ex eo quod quidam plus aliis diliguntur. questione. 26. articulo. 6. 1. pagina ead.

Dilectionis ordo nullus erit in patria, nisi secundum propinquitatem ad Deum. questione. 26. articulo. 13. pagina. 105

Dilectio dei est maior aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum vite. questione. 27. articulo. 4. 2. pagina. 108

Diuina dilectionis non est aliquis modus determinatus. questione. 27. articulo. 6. pagina ead.

Dilectio dei est finis omnis actionis hominis, & summa perfectio eius. questione. 27. articulo. 6. pagina ead.

Dilectio inimicorum est perfectior & magis meritoria quam dilectio amicorum. questione. 27. articulo. 7. pagina. 109

Dilectio amici est minus meritoria quia amicus diligitur propter seipsum: simile autem non potest esse de dilectione dei. questione. 27. articulo. 8. 2. 110

Dilectio in minimis non est corruptiua concordie & pacis. questio. 29. art. 3. 2. pag. 113

Discordia importat disgregationem quandam voluntatum in diuersa. q. 37. art. 1. pag. 143

Discordia per se id est ex intentione deliberata dissentendi à bono dei vel proximi, est peccatum mortale: non autem si per accidens. q. 27. art. 1. pag. 106

Discordia que fuit inter Paulum & Barnabam, fuit per accidens, & non per se. q. 37. art. 1. 3. pag. 144

Discordia principaliter oritur ex inani gloria, secundario autem ex inuidia. q. 37. art. 2. pag. ead.

Discordia non est idem cum rixa. questio. 37. art. 2. 1. pag. ead.

Dilectio proximi & ea sine quibus ipsa non seruatur cadunt sub precepto. q. 32. art. 1. pag. 110

Dilectio proximi ex precepto, debet esse vera, sancta & efficax. q. 44. art. 7. pag. 160

Dispensatio voti est cum absolute determinatur non esse seruandum, commutatio autem voti cum pro eo aliquid aliud imponitur faciendum. q. 88. art. 10. pag. 320

Diaconi & prelati non debent cantibus insistere, sed predicationi doctrinae & elemosinis. questione. 91. articulo. 2. ad tertium. pa. 337

Diuinitas non dicitur liquis prænuntiet que ex necessitate eueniunt, vel ut in pluribus que humana ratione præosci possunt ex causis. neque etiam si quis futura aliqua contingencia Deo reuelante cognoscit: tunc enim non ipse diuinat, id est quod diuinum est facit, sed magis quod diuinum est suscipit. questione. 95. articulo primo. pag. 343

Diui enim aliqui ex hoc dicuntur, quia usurpant sibi quod Dei est prænuntiando, scilicet futura contingencia, aut præcognoscendo ipsa quocumque modo nisi Deo reuelante. questione. 95. articulo primo. pagina eadem.

Diui enim dicti sunt secundum Isidorum, quasi Deo pleni, diuinitate enim plenos se esse simulant, & astutia quadam fraudulentia hominibus futura coniectant. questione. nonagesimaquinta. art. primo. pag. ead.

Diuinitas non dicitur ab ordinata participatione alicuius diuini, sed ab indebita usurpatione eius quod Dei est. questione. 95. articulo primo. pagina eadem.

Diuinitas huiusmodi si cauatur ex reuelatione demonum, cum quibus pacta habentur vel expressa, quia ad hoc inuocantur, vel tacita, quia huiusmodi diuinitas extenditur ad id ad quod non potest se extendere, erit diuinitas illicita & superstitiosa. questione. 95. articulo 6. pagina 348.

Diuinitas est indebita usurpatione prænuntiandi futuros euentus. questione. 95. art. 1. pag. 343.

Diuinitas semper est peccatum, quia semper in malam partem accipitur secundum Hieronymum. q. 95. art. 1. pag. ead.

Diuinitas omnis prouenit ex operatione demonum: ideo est species superstitionis. questione. nonagesimaquinta. articulo. 2. ad secundum. pagina. 344

Diuinitas est species curiositatis ratione finis, sed quod ad modum operis est species superstitionis. questione. nonagesimaquinta. articulo. 2. ad primum. pag. ead.

Diuinationis genus triplex scilicet necromantia, augurium & sortilegium: quorum quodlibet multas habet species. questione. 95. art. 3. pag. ead.

Diuinitas facta per inuocationem demonum, per alia, somnia, auguria vel sortem, non est licita sed superstitiosa. questio. 95. art. 5. 6. & 7. pag. 347. 348. & 349

Donum potius nominatur intellectus, quam voluntas, quia intellectus dicitur excellentiam, non autem voluntas. questio. 8. art. 1. 3. p. 31

Dona sunt perfectiora virtutibus moralibus & intellectualibus, non autem virtutibus theologicis. questione. nona. art. 1. ad 3. pag. 35

Dolere de peccatis præteritis, est, quia diuidunt nos à Deo. questione. vigesima octaua, articulo secundo ad secundum. pagina centesimauigesima.

Donum sapientie non est causa charitatis, sed effectus eius. questio. 45. art. 6. 2. pag. 164

Donum sapientie & scientie nihil aliud sunt quam quidam perfectiones mentis humane secundum quas disponitur ad sequendum instinctus, scilicet in cognitione diuorum & humanorum. questio. 8. art. 5. pag. 33

Donum & virtus sapientie principaliter est de diuinis, secundario autem de aliis iudicando per regulas diuinas. questione. 9. art. 2. pag. 35

Documenta quatuor ad bene memorandum scilicet similitudines rerum assumere convenientes, nec tamen omnino confusas ordinatè eas disponere, sollicitudinem circa eas apponere & affectum adhibere, & eas frequenter meditari. questione. 49. art. 1. 2. pag. 175

Docilitas est utilis ad quamlibet virtutem intellectualem præcipue tamen ad prudentiam. q. 49. art. 3. 1. pag. 176

Docilitas sicut & alia que pertinent ad prudentiam secundum aptitudinem est à natura sed secundum consummationem plurimum valet studium humanum non negligens documenta maiorum propter ignorantiam nec contemnens propter superbiam. q. 49. art. 3. 2. pag. eadem.

Dolus proprie accipitur tantum in malo, sed abusu in bono. q. 55. art. 4. 1. pag. 190

Dolus principaliter est in verbis. questione. 55. articulo. 4. 2. pag. 191

Dolus fit tripliciter scilicet corde, ore, & opere, sed fraud est tantum in factis. questione. quinquagesimaquinta. art. quarto. ad 2. pag. 190

Donum linguarum, est gratia gratis data, & necessaria duplici ratione. questione. 176. articulo primo. pag. 618

Donum sermonis est gratia gratis data ad efficaciter loquendum, sicut donum linguarum ad posse intelligi à diuersis. questio. 177. art. 1. pag. 620.

Donum sermonis dupliciter subtrahitur, scilicet vel propter culpam auditoris vel predicatoris: & bona opera utriusque non merentur eam nisi remouendo impedimenta eius. questione. 177. art. 1. 3. pag. ead.

Dubia de personis debent in meliorem partem interpretari determinando, de rebus autem in partem veriorem supponendo. questio. 60. art. 4. pag. 205.

Dulia est honor & seruitus debita creature, sed latia est honor & seruitus debita soli Deo: ideo differunt specie. questio. 103. art. 3. pag. 374.

Dulia sumitur dupliciter, scilicet communiter ut exhibet reuerentiam omni homini ratione cuiuscunque excellentie, vel propter subiectionem tantum ut serui domino. proxima habet diuersas species secundum diuersitatem excellentie, ut pietatem obsequantiam & huiusmodi: non autem secunda, sed est species obsequantia que est ad omnes dignitates excellentes: questione. 103. pag. ead.

Ebrietas dicitur dupliciter, scilicet defectu rationis ex nimio potu vini & actus causans eam. secunda est peccatum non autem prima. questione. centesimaquingagesima articulo primo. pag. 507

Ebrietas nescientis potentiam vini non est peccatum: scientis autem sed non credentis inebriari est peccatum veniale: aliter vero est peccatum mortale. questione. 150. art. 2. pag. 508

Ebrietas est species gula: diuisa contra comestiones. questio. 150. art. 1. pag. 507.

Ebrietas non est grauissimum peccatorum. questio. 150. art. 3. pagina. 510

Ebrietas sine peccato tollit totam culpam actus sequentis sicut forte accidit de Loth & Noe. questione. 150. art. 4. ad primum. pag. 511.

Ebrietas cum peccato dimittit culpam actus sequentis in quantum dimittit voluntarium. questione. centesimaquingagesima art. 4. pag. 511.

Ebrius homicida meretur duplices maledictiones propter duplex peccatum vel secundum leges Pithaci. questione. 150. art. 4. 1. pag. ead.

Ecclesia potest determinare aliam partem ad soluendum quam decimam. quæst. 87. articulo 1. pagina 300.

Ecclesia abstinere à decimis exigendis in terris in quibus non est consuetudo soluere decimas. quæstione quadragesimatercia. articulo 8. ad quintum. pagina 158

Ecclesia potest petere decimas ab emente rem non decimam & etiam a vendente. quæstione 87. articulo secundo, ad quartum. pagina 303

Ecclesia obediuit Iuliano apostatæ in his quæ non sunt contra fidem ut maioris periculum vitaretur. quæstione 12. articulo 2. ad primum. pagina 51

Eleemosyna est opus in quo datur aliquid indigenti ex compulsionem propter Deum. quæstione trigesima secunda. articulo primo. pagina 118

Eleemosyna est propriè actus misericordiæ, sed est actus charitatis ex consequenti & mediata, latia verò imperatiue. quæst. 32. articulo 1. pag. ead.

Eleemosyna potest materialiter dari sine charitate, non autem formaliter. quæst. 32. articulo 1. pag. ead.

Eleemosyna quæ est de consilio, est pars satisfactionis, non autem illa quæ est de præcepto, sed est præambulum eius. quæstione 32. articulo 1. ad secundum. pag. ead.

Eleemosyna est actus liberalitatis in quantum aufert impedimentum eius, scilicet superfluum amorem diuitiarum. quæstione 32. articulo 1. ad quartum. pag. ead.

Eleemosynæ corporales sufficienter enumerantur septem, spirituales septem. quæst. 32. articulo 2. pag. ead.

Eleemosynam quilibet potest sibi ipsi facere, non quidem dando sibi aliquid, sed exercendo in se actum corporalem vel spirituale. quæstione 30. articulo 1. ad 2. pag. 114.

Eleemosynæ spirituales sunt simpliciter meliores quam corporales, scilicet ratione dati, finis, & actus, sed respectu alienius est econuerso. quæst. 32. articulo 3. pag. 119

Eleemosyna ceteris paribus debet dari magis indigentibus melioribus, propinquo, benefactoribus, & dantibus spiritualia. quæst. 32. articulo 3. ad primum. pag. ead.

Eleemosyna corporales secundum suam substantiam habet effectus corporales, sed ratione causæ, scilicet charitatis & orationis habet effectus spirituales. quæstione trigesima secunda. articulo quarto. pagina 120

Eleemosyna potest fieri de turpi lucro, ut de meretricio, lenocinio, ac huiusmodi, non autem de obnoxio restitutioni. quæstione 32. articulo 7. ad secundum. pag. 122

Eleemosyna minima habet maiorem effectum quantum ad affectum maiorem charitatis. quæstione trigesima tercia. articulo 4. ad tertium. pag. 127.

Eleemosynam dare de superfluo, vel in extrema necessitate, est de præcepto, in alijs autem est de consilio. quæstione 32. articulo quinto. pagina 120

Non est expectanda extrema necessitas in danda eleemosyna, nec oportet prætereire futuram, præter probabile. quæstione 32. articulo 5. ad tertium. pag. 121.

Eleemosyna non est facienda ex præcepto de necessarijs sibi & familie, & statim nisi velit mutare statum, vel necessitas aliqua præponderet, scilicet extrema alicuius persone, ecclesiæ, vel reipublice. quæst. 32. articulo 6. pag. ead.

Eleemosynam dare tenetur quicquid quis acquirit per simoniam. quæstione 32. articulo 7. pag. 121

Eleemosynam potest facere quilibet existenti in extrema necessitate, etiam non habens dominium rei. quæstione 32. articulo septimo. pag. ead.

Eleemosynæ efficacia pensatur principaliter ex affectu ex parte dantis respectu præmij essentialis, sed respectu præmij accidentalis & ex parte recipientis magis pensatur ex magnitudine dati, nisi affectus eius multum excedat. quæstione trigesima secunda. articulo nono. pagina 123

Eleemosyna debet fieri abundanter secundum facultatē dantis, sed multis indigentibus ne quis superfluum habeat. quæstione 32. articulo decimo. pagina 124

Electio potest attribui prudenciæ consequenter, in quantum eam dirigit per consilium quod magis propriè pertinet ad prudentiam. q. 47. articulo 1. ad secundum. pa. 116.

Electaria vel aliæ medicinæ soluant ieiunium naturæ, non autem ieiunium ecclesiæ, nisi fiat in fraudem. quæstione 147. articulo 6. ad tertium. pag. 498

Emptores spiritualium imitantur Simonem Magum in actu, venditores autem in intentione: quia voluit emere ut venderet: Giezi verò tantum vendidit: ideo secundi possunt dici Simoniaci & Giezici, primi verò Simoniaci tantum. quæstione 100. articulo 1. ad tertium. pagina 363.

Emens aliquid simoniacè puniuntur priuatione cuiuslibet rei talis, dantes autem vel mediantes puniuntur infamia & depositione, si sint clerici: si laici excommunicatione, quæstione 100. articulo

sexto. pagina 368.

Entia quæ sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima, quam in seipsis: sed ea quæ sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam in anima. quæstione 23. articulo 6. ad primum. pagina 80

Epicheia, id est bona animositas est idem quod securitas, ideo est pars potentialis fortitudinis. quæstione 120. articulo primo. pagina 413

Epicheia est virtus specialis, & pars potentialis iustitiæ. quæstione 120. articulo 1. ad primum. pag. ead.

Epicheia est pars subiectiua iustitiæ communiter dictæ, quæ per prius prædicatur de ea, quam de iustitia legali, quæ dirigitur secundum epicheiam quæ est superior regula humanorum actuum. quæst. 120. articulo 2. ad primum. pag. 414

Epicheia est potior pars legalis iustitiæ, obtemperans legi quod ad verba, & quod ad intentionem legislatoris: sed diuidit contra eam ut attendit tantum verba. q. 120. articulo 2. ad 2. pag. ead.

Epicheia seruat intentionem legis in his ad quæ forma legis se extendit. q. 120. articulo 1. pag. 412

Epicheia non deserit iustum simpliciter, sed iustum lege determinatum, nec opponitur severitati quæ sequitur veritatem legis in quibus oportet: quia in quibus non oportet, est vitiosum. quæst. 120. articulo 2. ad primum. pag. 414.

Episcopatus nomen operis est, & non honoris. quæstione 185. articulo 1. ad primum. pag. 646

Episcopatus nomine intelligendum est bonum opus, id est actio plebi utilis. q. 185. articulo 1. ad secundum. pag. ead.

Episcopi & presbyteri olim non differabant secundum nomina. q. 184. articulo 6. ad primum. pag. 642.

Episcopus solus est propriè prælatus ecclesiæ, & quasi sponsus eius accipit anulum & solus habet plenam potestatem & iurisdictionem. q. 108. articulo 4. ad secundum. pag. 330

Episcopi sunt successores apostolorum. quæstione 184. articulo 6. ad primum. pagina 642

Episcopatus est ordo supra sacerdotium respectu mystici corporis Christi, non respectu veri. quæstione 184. articulo 6. ad primum. pagina eadem.

Episcopus potest indicare eos solum qui sunt de sacra diaconatus. quæst. 60. articulo 1. pag. 263

Episcopus potest condemnare eos qui sunt de aliena diocesi. q. 67. articulo 1. ad tertium. pag. 240.

Episcopus in cuius diocesi aliquis delinquit in re exempta, sit ei superior ratione delicti etiam si sit exemptus, nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicuius monasterij exempti: sed si aliquis exemptus committat furum, vel homicidium, vel aliquid huiusmodi, potest per ordinarium condemnari. q. 67. articulo 1. ad tertium. pag. ead.

Episcopus tenetur ingredi religionem quam vult. quæstione 189. articulo 3. ad primum. pa. 685

Episcopus tenetur omnia sua bona exponere pro honore Dei & salute gregis sui cum opus fuerit. quæstione 184. articulo 7. ad primum. pagina. 643

Episcopo non licet religionem ingredi, nisi propter impedimentum salutis ex parte sui vel aliorum, de licentia tamen papæ. quæstione 185. articulo 4. pagina. 649

Episcopus depositus intra religionem potest renouari ad episcopatum, nisi sit ibi detrusus per penitentiam pro culpa eius. quæstione 185. articulo 4. ad secundum. pag. 650

Episcopo licet ante collationem beneficii subtrahere de fructibus eius ad pios vsus, sed requirere ab eo cui confert, est simonia. quæstione 100. articulo 4. ad tertium. pag. 367

Episcopo non licet deferere gregem suum corporaliter propter persecutionem, nisi possit per alium sufficienter sibi providere. quæstione 185. articulo 5. pag. 650.

Episcopo non licet habere proprium, & illud heredibus testari. quæstione 185. articulo 6. pag. 652.

Error Atrij fuit causa ponendi articulum distinctum de persona filij. quæst. 1. articulo 3. pag. 4

Error Macedonij fuit causa ponendi articulum tertium de persona spiritus sancti. quæst. 1. articulo 8. ad tertium. pag. 9

Eubulia est virtus specialis bene consiliatiua. q. 51. articulo 1. pag. 180

Eubulia non potest inueniri in peccatore in quantum huiusmodi. quæstione 51. articulo 1. ad tertium. pag. 181

Eubulia est virtus distincta à prudenciâ, quia aliud est bene consiliari, & aliud est bene esse præceptum. q. 51. articulo 2. pag. ead.

Expectatio quæ ponitur in diffinitione spei, non importat dilationem, sed importat respectum ad auxilium Dei. quæstione 17. articulo 5. ad tertium. pag. 62

Expectatio ponitur in simbolo fidei, non quia sit actus fidei, sed in quantum actus spei præsupponit eam. quæstione 17. articulo 6. ad secundum. pag. 63

Experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed exercitio rectè præcipiendi. q. 47. articulo 16. ad secundum. pag. 174.

Excell

Excessus in peccatis quo ad illud quod exterius agitur, pertinet ad in-
iustitiam, sed quo ad austeritatem animi qua prompte hoc fit,
pertinet ad crudelitatem. questione 159. articulo 1. ad primum.
pagina 559

Existens in peccato mortali etiam occulto ex officio corrigens vel
iudicans alios peccat non autem hoc agens ut frater nisi propter
scandalum. q. 33. ar. 5. pag. 127

Exigere aliquid pro absolutione ab excommunicatione quasi pretiū
absolutionis, est simonia non autem quasi pena pro culpa. que-
stione 100. ar. 2. 3. pag. 364

Exigere aliquid pro consecratione, benedictione, ordinibus, chri-
smate, oleo sancto, vel alio spirituali est simonia, nisi accipiantur
ut stipendia. q. 100. ar. 2. 4. pag. ead.

Exhibere honorem personis in dignitate constitutis contingit du-
pliciter scilicet vel ratione proprię personę vel respectu boni com-
munis: primum pertinet ad oblationem, secundum verò ad pie-
tatem: ideo pietas est dignior oblatione. questione 101. articulo 3.
pag. 373

Excellus cibi scienter ex concupiscentia pertinet ad vitium gula non
autem si contingat ex ignorantia. questione 148. articulo 1. pa-
gina 500

Excusatio peccati pertinet ad tertiam speciem superbie: presump-
tio verò ad quartam. questione 162. articulo 4. ad tertium. pa-
gina 576

Ecstasis dicit simpliciter excessum mentis sed raptus addit violentiam.
questio. 175. ar. 1. 1. pag. 616

Facilius convertuntur ad religionem peccatores quā presumen-
tes de sua innocentia. q. 189. ar. 1. 3. pag. 683

Faciens iniustum ex electione est iniustus non autem si preter inten-
tionem scilicet per ignorantiam vel ex passione. questione 59.
ar. 1. pag. 201

Facere iniustum formaliter est peccatum mortale, nisi in minimis. q.
59. ar. 4. pag. 203

Facere bonum est actus completius iustitię: declinare à malo est ac-
tus imperfectior, & secundaria pars eius. questio. 79. ar. 1. 3. pa-
gina 275

Fides pro sua ratione formali habet primam veritatem pro obiecto
materiali non solum Deum sed multa alia quę sub assensu fi-
dei non cadunt nisi in ordine ad Deum. questione 1. articulo 1.
pagina 1

Fide non apprehendimus primam veritatem sicut est ut in visione
patris & ideo ibi per modum simplicis intelligentię cognoscitur.
q. 1. ar. 2. 3. pag. 4

Fidei non potest subesse aliquid falsum cum eius rationi formali
repugnet. q. 1. ar. 3. pag. ead.

Fides credentis est credere quandoque Christum nasci. questione 1.
ar. 3. 3. pag. 5

Fidelis potest decipi ex aliqua coniectura & falsum existimare non
tamen ex fide potest existimare aliquid falsum. questione 1. ar. 3. 3.
pag. ead.

Fides credentis non refertur ad has species panis & vini: sed ad hoc
quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis quā-
do fuerit recte consecratum. q. 3. 4. pag. 22

Fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. questio. 1.
articulo 4. pag. 5

Fides nec opinio potest esse de visis secundum se per sensum vel in-
tellectum. q. 1. ar. 4. pag. ead.

Fidei contenta dupliciter possunt considerari in generali & in spe-
ciali. q. 1. ar. 4. 2. pag. 6

Fides & scientia non possunt esse de eodem secundum idem. q. 1. ar.
5. 3. pag. 7

Fides est de his quę demonstrative probari possunt non autem quasi
numerata inter credenda sed ut preexiguntur ad ea quę sunt fidei.
q. 1. ar. 5. 3. pag. ead.

Fide multa tenemus de Deo quę naturali ratione non possunt inve-
stigari ut de providentia, omnipotentia &c. questione 1. articulo
5. 1. pagina 9

Fides ex doctrina Christi & apostolorum est sufficienter explicata.
q. 1. ar. 10. 1. pag. 11

Fides non habet inquisitionem naturalis rationis demonstrantis id
quod creditur: habet tamē inquisitionē quandam eorum per quę
inducitur homo ad credendum. questione 2. articulo 1. ad primum.
pagina 11

Fides trinitatis erat occulta in fide maiorum ante adventum Christi
manifestata tamen per Christum & apostolos. q. 1. ar. 10. ad secun-
dum. pagina 17

Fides comparatur ad charitatem sicut dispositio ad formam. que-
stione 1. ar. 9. 1. pag. 18

Fidei assensus & consideratio eius utrunque à voluntate procedit. q.
2. ar. 9. 2. pag. ead.

Fides interior causat omnes alios actus omnium virtutum mediāti-
bus aliis virtutibus. q. 3. ar. 1. 3. pag. 20

Fidei finis est caritas sicut & aliarum virtutum. questione 3. articu-

2. 1. pagina 19

Fides est tempore necessitatis ab omnibus propalanda, non autem
extra casum necessitatis. q. 3. ar. 2. 2. pag. ead.

Fides non est infidelibus turbatis manifestanda absque eius utilitate
vel fidelium. q. 3. ar. 2. 3. pag. 20

Fidei distinctiones si quę sunt ad illam apostoli reducuntur. questio.
4. articulo 1. pag. ead.

Fides pertinet ad intellectum secundū quod imperatur à voluntate.
q. 4. ar. 1. 2. pag. ead.

Fides est in intellectu subiectivē. questione 4. articulo secundo.
pagina 21

Fides non est in intellectu speculativo, nisi secundum quod subdi-
tur imperio voluntatis. q. 4. ar. 1. 3. pag. ead.

Fides formata & informis non sunt distincti habitus. questione 4. ar.
4. pag. 22

Fides formata est vera virtus, non autem informis. questione 4. ar.
5. pag. ead.

Fides ordinatur ad bonum intellectus quod est verum, & ad bo-
num quod est voluntatis obiectum per charitatem. questio. 4. ar.
5. pag. 23

Fides quę innitur veritati ex humana ratione non est virtus, sed il-
la quę innitur infallibili veritati diuinę est virtus. questione 4.
ar. 5. 2. pag. ead.

Fides ponitur donum Dei pro excellentia fidei: sed pro constantia
eius ponitur fructus prout in actu eius est delectatio propter con-
tinentiam. q. ar. 5. 4. pag. ead.

Fides est una respectu obiecti & plurificatur penes subiecta. questio.
4. ar. 4. pag. 22

Fides est per se prima omnium virtutum, per accidens autem aliqua
virtus potest precedere fidem. questione 4. articulo septimo.
pagina 24

Fides formata est fundamentum spiritualis edificij, non autem in-
formis. q. 4. ar. 3. pag. 21

Fides est simpliciter certior omnibus aliis virtutibus, sed secundum
quid est aliis virtutibus incertior. questione 4. articulo octavo.
pagina 25

Fides est in demonibus coacta non laudabilis, nec donum gratię.
q. 5. ar. 2. pag. 27

Fides est maior in vno, quā in alio quo ad certitudinem, deuotio-
nem, confidentiam & explicationem: non autem quantum ad eius
rationem formalem obiecti. questione 5. articulo quarto.
pagina 20

Fides non est equaliter in omnibus, quia donum gratię quod fides
consequitur non est equaliter in omnibus. questione 5. articulo
4. 3. pag. 29

Fides quo ad proponenda credibilia necessario est à deo immediate
quibus fidem autem aliis per angelos & predatores. sed quo ad
assensum intrinsece est à solo Deo, extrinsece autem & insufficien-
ter id est proponendo & persuadendo, est etiam ab aliis. q. 6. ar.
1. pag. ead.

Fides gignitur scientia & nutritur per modum exterioris persuasio-
nis. q. 6. ar. 1. 1. pagina ead.

Fides informis, etiam non habeat perfectam rationem virtutis, habet
tamen perfectam rationem fidei. questione 6. articulo 2. 1. pa-
gina 30

Fidem recipiens absque charitate sanatur secundum quid non sim-
pliciter ab infidelitate. questione 6. articulo secundo, ad tertium.
pagina ead.

Fides est causa spei & timoris secundum tamen diuersa. questio. 7.
articulo 1. 2. pag. ead.

Fides informis excludit impuritatem scilicet erroris. questione 7.
ar. 2. 2. pag. 31

Fides potest esse simul cum dono intellectus respectu eorum quę se-
cundario sunt fidei: non autem respectu principalium nisi imper-
fecte. q. 8. articulo 2. pag. ead.

Fides est fit de rebus diuinis & æternis, tamen est quoddam tem-
porale in animo credentis. questione 9. articulo 2. ad primum. pa-
gina 36

Fidem habere in natura humana est ut mentis hominis non re-
pugnet interiori instinctui, & exteriori predicationi. questio. 10.
art. 1. 1. pagina 37

Fidem accipere est voluntatis, sed tenere acceptam est necessitatis:
sicut vouere voluntarium est, reddere autem ne cessarium. que-
stio. 10. ar. 3. 3. pag. 43

Firmi in fide possunt conuersari inter hæreticos ut eos conuertant
non tamen in diuinis. questione 10. articulo 10. ad secundum. pa-
gina 44

Fides presupponitur ad dationem legis & susceptionem tanquam
principium necessarium spiritualis vitę. q. 16. ar. 1. 1. pag. 48

Fides formata & informis non differunt penes obiectum, sed solum
per aliquid extrinsecum scilicet per charitatem. questione 19. ar.
1. 1. pag. 68

Fides non operatur per charitatem sicut per instrumentū ut dominus
per se

ferum, sed per ipsum tanquam per propriam formam. questione. 123. articulo. 6. 2. pagina. 80

Fides assentit veritati secundum seipsam diuine donum sapientie iudicat secundum eam, ideo presupponit fidem. questione. 45. articulo. 1. 2. pagina. 162

Fides est initium sapientie secundum essentiam, timor autem seruilis, ut est dispositio eius timor filialis ut primus effectus eius. questione. 19. articulo. 7. pagina. 68

Finalis impenitentia est species distincta peccati in spiritum sanctum, & est circumstantia cuiuscunque peccati. questione. 14. articulo. 4. 3. pagina. 56

Filius fontis debent plus amari in spiritualibus, quam filii carnis: non autem in aliis. questione. 26. articulo. 8. 2. pagina. 104

Filius patri tenetur providere in articulo necessitatis. questione. 26. articulo. 9. 3. pagina. ead.

Filii familias & serui non possunt dare eleemosynas sine consensu dominorum nisi de paruis vel suis. questione. 32. articulo. 8. 3. pagina. 123

Filius post annos pubertatis non potest aliquid vouere quod ad res domesticas sine consensu patris. questione. 88. articulo. 8. 2. pagina. 317

Filius potest parentibus maius beneficium recompensare, quam accepit secundum affectum: non autem secundum effectum. questione. 106. articulo. 6. 1. pagina. 385

Filiis non licet ingredi religionem si parentes sine eis commodè vivere non possent. questione. 189. articulo. 6. pagina. 688

Finis debitus appetendi gloriam vel manifestandi aliquid bonum in hac vita est tantum triplex, scilicet gloria Dei, utilitas proximi, & utilitas propria. questione. 132. articulo. 1. pagina. 458

Fortitudo disponit ad vindictam remouendo prohibens: zelus autem importat primam radicem eius quia actus cuiuslibet virtutis procedit ex ratione charitatis. questione. 108. articulo. 2. 2. pagina. 389

Fortitudo est causa per accidens confessionis fidei. questione. 3. articulo. 1. 2. pagina. 19

Fortitudo est virtus specialis secundum quod est circa pericula, sed est conditio omnis virtutis secundum quod dicit firmitatem animi absolute. questione. 123. articulo. 2. pagina. 423

Fortitudo est virtus tollens impedimenta que repellunt voluntatem ab eo quod est secundum rationem propter difficile. questione. 123. articulo. 1. pagina. 421

Fortitudo non habet partes subiectiuas, nec diuiditur in multas species, quia est circa materiam valde spiritualement. questione. 128. articulo. 1. pagina. 445

Fortitudo est immediatè circa timores & audacias, mediatè verò circa obiecta horum, scilicet circa pericula & labores. questione. 123. articulo. 3. 2. pagina. 424

Fortitudo est principaliter circa timores, secundario autem circa audacias. questione. 123. articulo. 3. pagina. 423

Fortitudo non est circa spem nisi secundum quod spes connectitur audacie. questione. 123. articulo. 3. 3. pagina. 424

Fortitudo est precipuè circa timores mortis. questione. 123. articulo. 4. pagina. 425

Fortitudo principaliter est circa molestias mortis: secundario autem circa quasunque alias molestias. questione. 123. articulo. 4. 1. pagina. eadem.

Fortitudo est maximè circa repentina quo ad manifestationem habitus, non autem quo ad electionem. questione. 123. articulo. 9. pagina. 430

Fortitudo est maximè circa timores mortis in bello communi vel particulari. questione. 123. articulo. 5. pagina. 425

Fortitudo est circa difficiliora non autem circa meliora quam iustitia que in bello & in pace utilis est, non autem fortitudo: sed tantum in bello. questione. 58. articulo. 12. pagina. 201

Fortitudo est utilis in pace. questione. 123. articulo. 12. 1. pagina. 433

Fortitudo est principaliter circa timores: secundario autem circa tristitias, patientia verò econuerso. questione. 136. articulo. 4. 2. pagina. 470

Fortitudo est principalior magnanimitate. questione. 129. articulo. 5. pagina. 452

Fortitudo firmat contra mala, sed magnanimitas in prosecutione est bonorum. questione. 129. articulo. 5. 1. pagina. 453

Fortitudinis partes potentiales sunt sex, magnanimitas: fiducia, securitas, magnificencia, constantia, tolerantia, id est patientia, & firmitas, id est, perseverantia. questione. 128. articulo. 1. pagina. 445

Fortitudinis partes integrales circa materiam sunt fiducia, magnificencia, patientia, & perseverantia sed sunt partes potentiales, & virtutes per se distincte à fortitudine secundum quod sunt circa alias materias. questione. 128. pagina. 445

Fortitudini vitium audacie opponitur secundum excessum audacie: impaviditas autem secundum defectum timoris quia in utraque

ponit medium. questione. 126. articulo. 2. 3. 444

Fortitudo martyrum precipuè commendatur, quia sustinent propter deum impugnationes personales & mortem in bello particulari. questione. 123. articulo. 5. 1. pagina. 427

Fortis intendit exprimere similitudinem sui habitus in actum ut proximum finem. questione. 123. articulo. 7. pagina. 428

Fortis delectatur de suo actu & fine, sed non percipit nisi ex superabundanti gratia Dei propter dolorem corporis & animæ pro amissione vite. questione. 123. articulo. 8. pagina. 429

Fortitudine carens operatur fortia quintupliciter, scilicet propter ignorantiam, artem, experientiam, passionem & lucrum. questione. 123. articulo. 1. 2. pagina. 421

Fortitudinis actus principalis est sustentare, secundarius est aggredi. questione. 123. articulo. 3. pagina. 423

Fortitudinis actus primus duo requirit, scilicet preparationem animi, & executionem operis, secundus autem infrangibilitatem, & infatigabilitatem. questione. 128. pagina. 445

Fortitudo assumit iram moderatam ad actum secundum non autem ad primum. questione. 123. articulo. 10. pagina. 430

Fortitudinis actus secundus per se impeditur à tristitia, & concupiscentia, quauis per accidens possint adiuuare. questione. 123. articulo. 10. 3. pagina. 431

Fortitudinis donum in patria habet actum præsentiendi plena securitate à laboribus, & malis. questione. 139. articulo. 1. 2. pagina. 477

Fortitudinis virtus firmat animum secundum modum connaturali homini donum autem supernaturaliter. questione. 139. articulo. 1. pagina. 476

Fortitudinis donum dat fiduciam euadendi quæcunque pericula, & perueniendi ad finem cuiuslibet operis, id est, ad beatitudinem, non autem virtus fortitudinis: sed perficit ad sustinendum quæcunque pericula. questione. 139. articulo. 1. pagina. ead.

Fortitudinis donum respicit virtutem fortitudinis in quantum sustinet pericula, & facit quodcumque opus arduum: ideo dirigitur à dono consilij. questione. 139. articulo. 1. 3. pagina. 477

Fornicatio dicitur omne peccatum large. questione. 151. articulo. 2. pagina. 512

Fornicatio est maius peccatum his quæ sunt contra bona exteriora, & minus his quæ sunt contra Deum vel contra personam proximi. questione. 154. articulo. 2. pagina. 525

Fornicatio prohibetur specialiter simul cum cerimoniis ab apostolis, quia gentiles non reputabant eam esse peccatum. questione. 154. articulo. 2. 1. pagina. 526

Furtum est occulta acceptio rei alienæ. questione. 66. articulo. 3. pagina. 233

Furtum & rapina opponuntur iustitiæ. questione. 66. articulo. 4. 5. pagina. 235

Furtum est iniustum quia est inuoluntarium per ignorantiam, sed rapina per vim, ideo differunt specie. questione. 66. articulo. 4. pagina. eadem.

Furtum accipiens rem suam iniuste detentam peccat contra communem iustitiam usurpando sibi iudicium, sed non tenetur restituere sed satisfacere Deo, & sedare scandalum. questione. 66. articulo. 5. 3. pagina. 236

Furtum semper est peccatum ratione iniustitiæ, & fraudis, vel doli, & est mortale nisi modicum intendatur. questione. 66. articulo. 5. pagina. eadem.

Fractio voti est quædam species infidelitatis, & ad infidelitatem pertinet seruare promissa. questione. 88. articulo. 3. pagina. 309

Fractio signaculi virginalis quocunque modo sine proposito delectationis non magis præiudicat virginitati quam fractio manus vel pedis. questione. 152. articulo. 1. 3. pagina. 515

Gaudium est magis effectus charitatis quam tristitia. questione. 28. articulo. 1. pagina. 110

Gaudium de Deo in se est effectus charitatis, sed ut Deus participatur à nobis est effectus spei. questione. 28. articulo. 1. 3. pagina. eadem.

Gaudium causatum ex charitate non comparatur secum tristitiam sicut quod causatur ex spe. questione. 28. articulo. 2. pagina. 111

Gaudium ex parte obiecti non potest plene haberi quauis ex parte gaudentis possit haberi. questione. 28. articulo. 3. pagina. eadem.

Gaudium non est virtus sed est actus charitatis posterior dilectione. questione. 28. articulo. 4. pagina. eadem.

Gentiles habuerunt reuelationem mysterij incarnationis Christi ut Iob, & de sepultura eius. questione. 2. articulo. septimo. pagina. 15

Gloria non est honor, sed est effectus honoris, & laudis. questione. 103. articulo. 1. 3. pagina. 374

Gloria est clara notitia cum laude ut Ambrosius dicit. questione. 131. articulo. 1. pagina. 458

Gloriam suam debet homo laudabiliter appetere ad utilitatem suam vel aliorum. quæstione centesima trigesima secunda, articulo primo, ad primum, pagina 418.

Gloria dicitur vana tripliciter & est peccatum, primo, quando est de non ente vel de transitorio, vel de peccato: secundo, quando queritur ab hominibus & non à Deo, tertio quando non ordatur ad debitum finem. quæstione centesima trigesima secunda, articulo primo, pagina ead.

Gloria inanis est periculosa non propter gravitatem sui, sed disponendo ad gravia, faciendo presumptuosum & nimis de se confidentem & disponendo paulatim ad privationem interiorum bonorum. quæstione centesimatrigesima secunda, articulo tertio, ad tertium, pag. 419.

Gloria vana vituperatur precipue circa eleemosynam propter defectum charitatis preferendo vanam gloriam utilitati proximi dum facit hoc propter illud. quæstione centesimatrigesima secunda, articulo quinto, ad tertium, pag. 461.

Gloria vana non est semper peccatum mortale, sed tantum quando in ea ponitur vitium finis, vel quando est contra Deum. quæstio. 123. arti. 3. pag. 423.

Gloria vana est vitium capitale cuius sunt filii septem scilicet inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, discordia, presumptio novitatum, & pertinacia. quæstione 132. articulo 4.3. pagina 461.

Gloria vana mediante ira causat discordiam & contentionem. quæst. 132. arti. 5.2. pagina ead.

Gloria vana directe contrariatur magnanimitati secundum rei veritatem ut deficiens, sed secundum opinionem ut excedens. quæstione centesimatrigesima secunda, articulo secundo, pagina quadringentesima quinquagesima nona.

Gloria est virtus bene iudicatio de agibilibus secundum altiora principia quam sint leges communes secundum quas iudicat synesis. & ideo altior est quam sit synesis. quæstione 132. articulo 4. pag. 182.

Gratia Dei datur homini preparanti ad credendum ut credat sicut ad diligendum & misericorditer, cui autem non datur ex iustitia non datur in poenam præcedentis peccati saltem originalis. q. 2. arti. 5.1. pagina 15.

Gratia semper idem facit adveniando fideli vel infideli. q. 4. articulo 3. pag. 22.

Gratia & gloria sunt idem, gloriæ. quæstione 24. articulo 3.2. pag. 23.

Gratiarum actio respicit gratiam dantis ideo ubi est maior gratia dantis, ibi debet esse maior gratiarum actio recipientis. q. 106. arti. 2. pag. 182.

Gratiarum actio non debetur tantum danti sed promittenti. quæstione octuagesima octava, articulo quinto, ad secundum, pag. trecentesima decima quarta.

Gravius peccat occidens inultum hominem corporaliter quam occidens eum spiritualiter: quia primum intendit & causat sufficienter, non autem causat sufficienter secundum, quod tamen est peius. quæstione septuagesimateertia, ad tertium, pagina ducentemaginquagesima nona.

Gravius peccat existeris paribus inferens huiusmodi iniurias scilicet mulare, verberare, vel incarceratione personæ coniunctæ quam absolute per accidens tamen potest esse econverso. quæstio. ne sexagesima quarta articulo quarto pagina ducentemaginquagesima secunda.

Gratitudo seu gratia est virtus specialis reddens gratiam benefactorum quæstione centesimasecunda, articulo primo, pagina trecentesima octava.

Gratitudo, ingratitude, datio beneficii, elementia, misericordia non sunt proprie ad seipsum. quæstione 106. articulo 3.1. pagina 383.

Ad gratitudinem tria requiruntur, primo quod homo recognoscat beneficium acceptum & quod laudet & gratias agat, tertio quod retribuat loco & tempore secundum suam facultatem. quæstione centesimaseptuagesima, articulo secundo pagina trecentesima octuagesimasecunda.

Gratitudini vitium opponitur duplex scilicet per excessum ut recompeniendo quibus non debet, vel citius quam debet & per defectum scilicet ingratitude quæ magis opponitur ei. quæstio. 106. articulo.

Gratificatio id est gratiarum actio facta Deo est actus religionis. q. centesimanona articulo primo, ad primum pagina trecentesimanonagesima.

Gradum summum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum & prædicandum, secundum vero quæ ad contemplandum, tertium autem quæ ad opus extrinsecum & in singulis præcipiunt quæ sunt ad altiorem actum in eodem genere vel ad plura vel quæ habent statuta convenientiora ad laudem finem consequendum: non autem quæ est æquior. quæstio. 187. articulo 6. pag. 678.

Gula est inordinatus appetitus cibi & potus, ideo semper est peccatum. quæstione centesima quadragesima octava, articulo 1. pagina quingentesima.

Gula est vitium capitale: cuius filii sunt quinque scilicet ineptia letitia, scurrilitas, immunditia, inutililoquium & hebetudo mentis. q. centesima quadragesima octava, articulo secundo, pagina quingentesima.

Gula est peccatum mortale tantum si in hoc ponatur vitium finis scilicet quod sit animus paratus agere contra legem Dei. quæstio. ne centesima quadragesima octava, articulo secundo, pagina quingentesima.

Gula est peccatum contra tertium præceptum decalogi. quæstio. 14. arti. 2.1. pag. ead.

Gula species sunt quinque contentæ in hoc versu, prepropere, lente nimis, ardentem, studiose. quæstione 148. articulo 4. pagina 502.

Gula est levius peccatum aliis ratione materiæ & peccantis propter necessitatem & difficultatem, sed gravatur ex effectibus. quæstio 148. arti. 3. pag. 501.

Gula aufert omnes virtutes non ratione sui sed ratione vitiorum quæ oriuntur ex ea. quæstione centesima quadragesima octava arti. 2.4. pag. 500.

Gutta vitium in multis guttis cavantibus lapidem agit in virtute præcedentium. quæstione vigesimaquarta articulo 6. ad secundum pag. 85.

Habentes gratiam gratum facientem possunt hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis, non autem circa necessaria ad salutem. quæstione 8. articulo 4.1. pagina 32.

Habentes fidem sed non plene non intelligunt ea quæ proponuntur credenda. intelligunt tamen ea esse credenda. quæstio. 8. arti. 4.3. pag. ead.

Habens rem alienam tenetur restituere ratione rei, qui verò eam abstulit, tenetur restituere ratione actionis iniuriæ. quæstio. 62. arti. 6.1. pag. 219.

Habitus virtutis tenens medium in ira est innominatus: ideo dicitur mansuetudo quæ significat diminutionem iræ. quæstio. 157. arti. 2.2. pag. 550.

Habere aliquid ut proprium repugnat perfectioni religionis, non autem habere aliquid in communi, sed aliquantulum impedit si superabundat. quæstione centesima octuagesimaoctava, articulo 7. pag. 179.

Habens votum vel iuramentum minoris religionis licite inducitur ad maiorem, non autem econverso, nisi dispensetur. quæstio. 139. arti. 3. pag. 684.

Hæreticus discredens unum articulum fidei non habet fidem neque formatam neque informem & per consequens non habet fidem de aliis articulis, sed opinionem. quæstione 5. articulo 3. pagina 27.

Hæreticus est qui non credit articulum fidei pertinaciter. quæstio. 5. arti. 3. pag. ead.

Hæretici non sunt occidendi quomodo intelligatur. quæstio. 10. arti. 8.1. pag. 42.

Hæresis est species infidelitatis. quæstione 11. articulo 1. pagina 46.

Hæresis non computatur inter vitia capitalia nec inter filias eorum, sed extra eorum numerum & reducitur ad superbiam vel cupiditatem. quæstione vndecima, articulo primo secundo tertio, pagina quadragessimasecunda, quadragessimaseptima & quadragessimaoctava.

Hæresis ratio duo continet, electionem privatarum disciplinæ & pertinaciam. quæstione vndecima articulo secundo tertio pagina 47. & 48.

Hæresis principaliter est circa articulos fidei: secundario autem circa ea quæ sequuntur ex eis. quæstione 11. articulo secundo pagina 47.

Hæresis principaliter consistit in corde: secundario autem in ore sicut & fides. quæstione vndecima. arti. 2. pag. ead.

Hæresis & secta sunt idem, & sunt opera carnis non ratione sui actus vel proximi, sed ratione sui cause scilicet appetitus debiti finis vel phantasticæ illusionis. quæstio. vndecima articulo primo ad tertium, pag. ead.

Hæreticus est exponens sacram scripturam in contrarium ei quod per spiritum sanctum fuerit reuelatum. quæstione 11. arti. 2. pagina eadem.

Hæresim incurrit quicunque resistit authoritati Romane ecclesiæ. q. 11. arti. 3. pag. ead.

Hæresis incurritur ex verbis inordinate prolatis secundum beatum Hieronymum. q. 11. arti. 2. pag. ead.

Hæretici non debent tolerari nisi primo velint resipiscere. quæstio. 11. arti. 3. pag. 48.

Hæretici possunt iuste occidi in iudicio seculari & rebus suis privari, etiam si alios non corrumpan magis quam rei crimine lætari.

maiestatis, vel quam euentes falsam monetam. quæstio. 11. articulo. 3. pag. ead.

Heresis est necessaria & utilis ecclesiæ per accidens tamen scilicet ratione probationis & ratione exercitij. quæstio. 11. articulo. 3. pag. ead.

Hæretici si post adiurationem erroris deprehensi fuerint in abiurationem recidisse, seculari iudicio sunt relinquendi secundum decretales. q. 11. ar. 3. pag. ead.

Hæretici relapsi semper recipiuntur ad penitentiam non autem ad dignitatem sicut primo. q. 11. ar. 4. pag. ead.

Hæreticos ecclesia post primam vel secundam correctionem tradit iudicio seculari: in iudicio autem Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium, & verè redeuntes cognoscit, sed hoc ecclesia imitari non potest: præsumitur autem eos non verè reuerti, qui cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi, & ideo eis viam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tueretur. quæstio. vndecima, articulo quarto. ad primum. pagina 49

Hebetudo circa spectabilia maxime procedit ex gula, sed hebetudo circa eligibilia est in omni peccato. quæstio. 148. articulo. 6. 1. pagina. 565

Hypocritis est simulatio alienæ personæ, ideo semper est peccatum, & est vitium iactantiæ. quæstio. centesima vndecim, articulo secundum do. 2. pagina. 367

Hypocritis non est semper peccatum mortale nisi sit in nocuumtum fidei, vel personæ, vel ecclesiæ. quæstio. 111. articulo. 4. pagina. 398

Hypocritis per se, & directè opponitur tantum veritati quæ est virtus. quæstio. 111. articulo. 3. pagina. 197

Hypocritæ finis remotus est lucrum vel gloria sed finis proximus est ostendere se alium quam sit. quæstio. 111. articulo. 1. 3. pagina. 397

Homines peruersi peruertunt doctrinam apostolorum & sacrarum scripturarum ad suipsorum perditionem. quæstio. 1. articulo. 10. 1. pagina. 11

Homo non potest ad Dei visionem supernaturalem pertingere, nisi per modum addiscentis à Deo doctore: huius autem doctrinæ homo fit successus particeps per modum suæ naturæ. quæstio. 1. articulo. 3. pagina. 13

Homini natura requirit perfectam cognitionem supernaturalem non tantum naturalem. quæstio. 1. articulo. 3. 1. pagina. ead.

Sicut homo assensit primis principiis per lumen naturale, sic virtuosus per habitum fidei habet rectum iudicium de conuenientibus illi virtuti. quæstio. 1. articulo. 3. 2. pagina. 13

Homo tenetur ad determinare diligendum ea quæ sunt propriè, & per se charitatis obiecta: vt Deus & proximus. quæstio. 1. articulo. 5. 1. pagina. 17

Homo in statu innocentie non habebat auditum ab homine exteriori loquente, habebat tamen à Deo interiori inspirante. quæstio. 1. articulo. 1. 3. pagina. 17

Homo potest primo ante alia peccata habere peccatum in spiritum sanctum, licet rarò contingat. quæstio. 14. articulo. 4. pagina. 56

Homines reuerentur propter virtutem gratiam vel imaginem Dei in illo & sic bonum est: aliquando autem reuerentur quia sunt contra Deum & malè faciunt qui reuerentur tales. quæstio. 19. articulo. 3. 1. pagina. 67

Homo propter mala corporis & rei temporalis non debet recedere à iustitia. quæstio. 19. articulo. 3. 3. pagina. 67

Homo ex charitate diligit seipsum in ordine tamen ad Deum. quæstio. 25. articulo. 4. pagina. 91

Homo secundum naturam spiritualem post Deum debet se primo diligere, & magis quam quemcunque alium. quæstio. 26. articulo. 4. pagina. 101

Homines omnes sunt æqualiter amandi respectu obiecti, non autem respectu actus. quæstio. 26. articulo. 6. 1. pagina. 101

Homo debet sustinere detrimenta corporalia propter amicum, & in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem. quæstio. 26. articulo. 4. 2. pagina. 101

Homini cuiuslibet imminet cura de salute proximi in casu, non autem simpliciter. quæstio. 26. articulo. 5. 3. pagina. ead.

Homo diligit in cognita propter cognita dispositiue. q. 27. articulo. 3. 1. pagina. 103

Homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati, quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. quæstio. 33. articulo. 8. 1. pagina. 130

Homo debet maxime erudiri in his quæ pertinent ad prudentiam, præcipue à senibus prudentibus. quæstio. 49. articulo. 3. pagina. 176

Homini ad Deum, serui ad dominum, patris ad filium non est iustitia nisi secundum similitudinem. quæstio. 58. articulo. 7. 3. pagina. 199

Homo in iudicio debet pauperi subuenire quantum potest sine læ-

sione iustitiæ. quæstio. 63. articulo. 4. 3. pagina. 214

Homo potest esse iudex sui quando iniuria sua est iniuria communis. quæstio. 67. articulo. 4. pagina. 242

Homo tripliciter exhibet corpus suum sacrificium & hostiam Deo, scilicet, per martyrium, per austeritatem, & per opera iustitiæ & diuini cultus. quæstio. 85. articulo. 3. 2. pagina. 297

Homo est sic liber quod potest aliqua vovete, & facere etiam contra præceptum papæ. quæstio. 88. articulo. 11. 2. pagina. 323

Homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum diuinationis modum. q. 95. ar. 1. 3. pag. 343

Homini est naturalius appetere vindictam iniuriarum illatarum quam ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parua videntur iniuriæ sibi illatæ. quæstio. 117. articulo. 1. 1. pagina. 403

Homo incurrit quintuplex damnum ex luxuria, scilicet depressio, nem mentis, exheredationem, periculum personæ, periculum rerum, & impedimentum bonorum operum. quæstio. 146. articulo. 3. pagina. 165

Homo sit extra se secundum appetitum dupliciter. quæstio. 175. articulo. 2. 2. pagina. 616

Honor est cuiuslibet virtutis præmium. quæstio. 119. articulo. 4. pagina. 452

Honor est testimonium excellentiæ quæ est in homine, sed maxime secundum virtutem. quæstio. 102. articulo. 1. pagina. 374

Honor non est sufficiens præmium virtutis, sed vt est possibile homini. quæstio. 103. articulo. 1. 1. pagina. ead.

Honor est maximum bonum inter bona exteriora. quæstio. 103. articulo. 1. 2. pagina. ead.

Honor quod ad Deum potest esse in solo corde, sed quo ad hominem est in signis exterioribus. quæstio. 103. articulo. 1. pagina. ead.

Honor laudabiliter contemnitur nihil malè agendo propter ipsum & bene appetitur nihil malè agendo contra ipsum. quæstio. 129. articulo. 1. 3. pagina. 449

Honorem appetere est peccatum tripliciter. quæstio. 131. articulo. 1. pagina. 456

Honor respicit proprium bonum honorati ideo diuersificatur specie secundum diuersa bona singulorum non autem amor quia respicit bonum in communi. quæstio. 25. articulo. 1. 2. pagina. 94

Honor est propter se & in se, sed laus ordinatur ad aliud, ideo honor est excellentior laude. quæstio. 103. articulo. 1. 3. pagina. 374

Honor est in omni signo exteriori, & est respectu finis. sed laus est tantum in verbis, & est respectu eorum quæ sunt ad finem. quæstio. 103. articulo. 1. 3. pagina. ead.

Honor vituperio seu exprobrationi opponitur. quæstio. 142. articulo. 4. pagina. 485

Honor debetur alicui ratione excellentiæ, & honor diuersus secundum diuersitatem excellentiæ. quæstio. 81. articulo. 4. pagina. 280

Honor debetur proprie soli virtuti: excellentia autem bonorum exteriorum debetur secundum estimationem vulgi. quæstio. 103. articulo. 2. 3. pagina. 376

Honoratorum præter virtutem aliqua sunt supra eam sicut Deus & beatitudo: aliqua infra eam in quantum adiuantur ad opera virtutum, vt nobilitas, potentia, & diuitiæ. quæstio. 145. articulo. 1. 2. pag. 489

Honorandus est solus bonus secundum veritatem: bonus autem est aliquis secundum virtutem quæstio. 145. articulo. 1. 2. pagina. ead.

Honor debetur subsistenti soli toti, sed ratio & causa honoris potest esse aliquid eius non subsistens, scilicet pars vel accidens. q. 103. ar. 4. pag. 376

Honor maior debetur iustitiæ & fortitudini propter excellentiam maioris bonitatis temperantiæ verò propter cohibitionem turpiorum. q. 145. ar. 4. 3. pag. 491

Honor debetur alicui dupliciter scilicet ratione sui vel ratione alterius. primum conuenit tantum agenti per electionem scilicet personæ: secundum verò conuenit omni quod est aliquid eius scilicet parti naturæ, & accidenti. quæstio. 103. articulo. 4. 3. pagina. 376

Honorantur aliqui quadrupliciter vel propter virtutem propriam, vt virtuosus: vel propter virtutem alterius, scilicet Dei vel communis, vt superiores: vel propter signum virtutis, vt senes: vel propter participationem diuinæ bonitatis, vt domini & parentes. quæstio. 145. ar. 1. 1. pag. 489

Honor debetur superioribus ratione excellentiæ, cultus autem consistens in obsequio obedientiæ & beneficii debetur ratione gubernationis. quæstio. 102. articulo. 2. pagina. 373

Honor & cultus debetur omnibus prælati suis ex debito legali, aliis autem in dignitate constitutis ex debito morali. quæstio. 102. articulo. 1. 1. pag. ead.

Honor debetur magis praelatis in quantum gerunt vices Dei vel communitalis. quæstione centesimatercia, articulo primo ad secundum. pag. 374

Honor debetur constitutis in dignitate ratione excellentiæ timor autem ratione potestatis: obedientia verò & tributum, ratione gubernationis. quæstione centesimaprima, articulo secundo ad tertium. pag. 373

Honor debetur patientibus in quantum huiusmodi, subsidium autem & alia debentur eis ratione indigentia. quæ tamen omnia intelliguntur in quarto præcepto. quæstione 101. articulo 2. pagina 370

Honorandi non sunt diuites solo inuitu diuitiarum, sed ratione maioris loci in ciuitate. quæstione. 63. articulo 3. pagina 223

Honestas est radicaliter in interiori electione, sed figuratiue est in exteriori conuersatione. quæstione 145. articulo 1.3. pagina 490

Honestum idem est quod spiritualis decor & pulchritudo. quæstio. 145. ar. 2. pag. ead.

Honestum idem est quod honore dignum: & est idem quod virtus. q. 145. ar. 1. pag. 489

Honesti nomen transfertur ad prosperitatem exteriorum diuitiarum quia secundum vulgus faciunt hominem honore dignum. quæst. 145. ar. 2. pag. ead.

Honestum omne est vtile & delectabile, & non e conuerso: & omne vtile est delectabile, & non e conuerso. quæstio. 145. articu. 3. pag. 490

Nihil repugnans honesto est simpliciter & verè vtile, sed secundum. quid. q. 145. ar. 3. pag. ead.

Honestum appetitur propter se appetitu rationali, delectabile autem appetitu sensitivo. quæstione 145. articulo 3. 1. pagina ead.

Humanitas Christi, sacramenta, creatura, & sacra scriptura continentur sub fide quatenus per hæc ordinamur ad Deum. quæstio. 1. ar. 1. pag. 1

Humilitas est virtus qua refrenatur animus ne immoderatè tendat ad alia. q. 161. ar. 1. pag. 561

Humilitas videtur præcipue importare subiectionem hominis ad Deum. quæstione centesima sexagesimaprima, articulo 2. ad 3. pag. 564

Humilitatem non cognouit Aristoteles. quæstio. 161. artic. 2. 1. pag. ead.

Humilitas habet considerare proprios defectus ne se extollat, non autem contemnere dona Dei in se, sed potius ingratitudo ex qua sequitur acedia. quæstione trigefimatercia, articulo primo ad tertium. pag. 125

Humilitatis gradus sunt duodecim secundum beatum Benedictum, sed secundum Anselmum sunt septem, secundum verò gloriam sunt tres. q. 161. ar. 6. pag. 369

Humilitas triplex scilicet pænosa, ab extrinseco: stulta, ex ignorantia propriæ dignitatis, & virtus ex cognitione sui. quæstione 161. ar. 1. pag. 561

Humilitatis virtus est principaliter circa interiorem motum, quæ autem est secundum exteriora signa per fictionem est magna superbia. q. 161. ar. 1. 2. pag. 562. 563

Humilitati contrariatur tendere in magna supra se ex confidentia propriarum virium, non autem si ex confidentia Dei. quæstio. 161. artic. 2. pag. 563

Humilitas est essentialiter in appetitu, scilicet subiectiue, sed cognitio proprii defectus est regula eius. quæstione 161. articulo 2. pagina ead.

Humilitas est in irascibili subiectiue. quæstione 161. articulo. 4. 2. pag. 565

Humilitas verè putat se deteriore alii. non quidem quo ad actum exteriorum, sed timens ne per superbiam grauius peccet in his quæ bene agere videtur. quæstio. 161. articulo 6. 1. pagina 570

Humilitas conuenit omni homini etiam Christo secundum humanitatem, non autem secundum diuinitatem. quæstio. 161. articulo. 1. 4. pag. 563

Humilitas post virtutes theologales, & intellectuales, & post iustitiam præcipue legalem est porior ceteris. quæstio. 161. articulo 5. pag. 566

Humilitati magis opponitur superabundantia quàm defectus. q. 161. ar. 2. 3. pag. 564

Humilitas & magnanimitas conueniunt in materia, & differunt in modo. q. 161. ar. 4. 3. pag. 565

Humilitas refrenat presumptionem ex reuerentia Dei, sed magnanimitas firmat animum contra desperationem ex adeptione proprii boni. quæstione centesima sexagesimaprima. ar. 2. ad tertium pag. 564

Humilitas reprimens ad infima & magnanimitas impellens animum ad magna, non opponuntur: quia vtrunque fit recta ratione. quæ.

161. ar. 1. pag. 561

Humilitas reprimat spem id est spiritum ad alta tendentem. quæstio. 161. ar. 4. pag. 565

Iactantia est per quam quis se extollit supra id quod in se est: secundario autem supra id quod de eo alij opinantur. quæstione 111. articulo 1. pag. 398

Iactantia quo ad actum exteriorem est species mendacii sed quo ad arrogantiam interiorem est species superbiæ. quæstio. 112. artic. 1. 2. pag. eadem.

Iactantia est peccatum mortale tripliciter, scilicet quando est contra gloriam Dei, vel contra honorem proximi, vel ex inani gloria, vel ex fine. quæstione centesima decimasecunda, ar. 2. ad primum, pag. ead.

Iactantia est ex superbia tanquam ex causa motiva, & aliquando ex vanitate: ex inani gloria autem ut ex fine. quæstio. 112. articulo 1. 2. pag. eadem

Iactantia & superbia causantur ex diuitiis dupliciter: occasionaliter, & per modum finis. quæstione centesimadecimasecunda: articulo 3. pag. 399

Iactantia propriè opponitur secundum speciem actus veritati, non autem secundario. quæstione 112. articulo 1. 3. pagina eadem

Idololatria est exhibere latræ, id est cultum Dei, creaturæ. q. 94. ar. 1. pag. 340

Idololatria præsupponit infidelitatem & addit exterius indebitum cultum, mendacium perniciosum, magnam Dei blasphemiam, & impugnationem fidei. quæstione nonagesimaquarta articulo tertio pag. 341

Idololatria opponitur latræ. quæstione 94. articulo 1. pagina 340

Idololatria quadruplex, scilicet civilis, id est imaginis habentiū deitatem, fabularis id est hominum deificatorum, physica id est animæ totius mundi & animarum ecclestiarum, demonum, & animarum hominum. quæstione nonagesimaquarta articulo primo pag. ead.

Idololatria omnis est peccatū, nec excusat mos vulgi contra Senecam, nec persecutio contra hæreticos. quæstione 94. articulo 2. pag. 341

Idololatria est grauissimū omnium peccatorum. quæstio. 9. articulo 3. pag. ead.

Idololatria est grauissimū peccatorum secundum se, sed ex parte peccantis hæretici & aliqua alia peccata possunt esse grauiora. quæst. 9. artic. 3. pag. ead.

Ex Idololatria omnia alia peccata oriebantur. quæstio. 94. arti. 4. 1. pagina 342

Ieiunium duplex, spirituale à peccatis, & corporale ab escis. q. 147. articulo. 2. 1. pag. 493

Ieiunium à cibis duplex, naturæ & ecclesiæ. quæstio. 147. articulo. 3. pag. ead.

Ieiunium ecclesiæ duplex luctus, scilicet cum amaritudine peccatorum, & præsentis vitæ & exultationis. quæstio. 147. articulo. 4. 5. pagina 496

Ieiunium est actus virtutis abstinentiæ, scilicet & temperantiæ elicitivè sed aliarum virtutum imperatiue. quæstio. 147. articulo 1. pag. 492

Ieiunium ecclesiæ est parsimonia victus, abstinentiæque ciborum secundum Isidorum. quæstione. 147. articulo secundo, ad primum pag. 493

Ieiunans nimis vel vigilans peccat. quæstione. 147. articulo. 1. 2. pagina eadem

Ieiunium pulchrè commendatur per multos eius effectus. quæstio. 147. arti. 1. pag. ead.

Ieiunium non est contra libertatem fidelium, sed contra seruitutem peccati. q. 147. ar. 3. 3. pag. 494

Ieiunium sumitur principaliter propter tria, scilicet propter commendas concupiscentias carnis, propter subleuationem mentis, & propter satisfactionem. quæstio. 147. articulo. 5. pagina 496

Ieiunium est satisfactorium quia subtrahit delectationem addens afflictionem, & impedit peccata futura debilitando concupiscentiam. q. 147. ar. 5. pag. ead.

Ieiunium fit quadraginta diebus sicut à Christo, Moyse, & Helia. q. 147. ar. 5. pag. ead.

Ieiunium quadragesimalè arctius obseruatur, quàm alio tempore: quia per illud imitatur Christum. quæstione 147. arti. 5. 2. pagina 497

Ieiunabant Iudæi mense quarto, quinto, septimo, & decimo propter aliquas tribulationes tunc habitas. quæstio. 147. articulo. 5. 2. pag. ead.

Ieiunabant Iudæi vsque ad vesperam, id est vsque ad noctem, quia nocti comparatur status veteris testamenti: quia post mortem ibant ad limbum propter peccatum Adæ. quæstio. 147. articulo. 7. 1. pag. 498

Ieiunium

Ieiunium non est necessarium absolute, sed ex precepto ecclesie, quia secundum se est penale ideo non est eligibile: nisi in quantum est utile ad aliquem finem. quæstione. 147. articulo. 3. 1. pagina 494

Ieiunium est de precepto legis naturæ secundum quod est necessarium ad salutem, sed determinatio temporis eius & modi est de precepto ecclesie. quæstio. 147. ar. 3. pag. 493

Ieiunia ecclesie sunt ab omnibus seruanda, nisi sint legitimo impedimento detenti. q. 146. ar. 4. pag. 495.

Ieiunia ecclesie & alia precepta sunt à iustis obseruanda sicut & ab aliis. q. 147. ar. 6. pag. 497

Ieiunare debent itinerautes & operarij diminuendo laborem nisi sit necessitas. q. 147. ar. 4. 3. pag. 496

Ieiunia quatuor temporum sunt quasi primitiæ & expiatio totius anni. q. 147. ar. 5. pag. ead.

Ieiunium exultationis non est in precepto ecclesie. q. 147. articulo. 5. pag. 497

Ieiunium de se nullo tempore est prohibitum, tamē ieiunans in dominica contra consuetudinem ecclesie, vel ex superstitione ut necessarium sicut Manichæi, peccat. quæstione 147. articulo quinto, pagina 496

Ieiunium fit in vigiliis sanctorum causa præparationis ad deuotionem, & causa significationis quod sancti per afflictiones peruenerunt ad gloriam. q. 147. ar. 5. pag. ead.

Ieiunij tempore conueniens hora prandij est hora nona, sed hora sexta alio tempore secundum communem cursum. quæstio. 147. articulo. 7. pag. 498.

Ieiunij hora prandij determinatur secundum grossam existimationem, licet sit modicum ante vel post nonam. quæst. 147. articulo. 7. 2. pag. 499

Imprudencia sumitur tripliciter, scilicet negatiue, priuatiue, & contrariè. prima non est peccatum: secunda est peccatum ratione vanæ gloriæ: tertia uero secundum se est peccatum mortale si fit contra preceptum Dei, aliter est veniale. quæstione. 52. articulo. 1. pagina 183

Imprudencia est peccatum generale participatiue, non autem essentialiter cuius sunt triplices partes subiectiue scilicet monastica, politica & economica: potentiales uero sunt præcipitatio siue temeritas, inconsideratio, inconstancia, negligentia & integrales quæ reducuntur ad potentiales. quæstione. 53. articulo. 2. 3. 4. 5. pagina. 183. 184

Imprudencia per essentiam est peccatum speciale cum sit circa actus speciales, scilicet rationis. q. 53. ar. 2. pag. 183

Imprudencia cum suis vitiis oritur ex luxuria. quæstio. 53. articulo. 6. pagina 188

Intellectus assentie alicui dupliciter vel quia mouetur ab obiecto per se cognito, vel per aliud, vel per quandam electionem voluntariam. q. 1. ar. 4. pag. 5

Intellectus credentis determinatur ad vnum non per rationem, sed per voluntatem. q. 2. ar. 1. 3. pag. 12

Intellectus & scientia quantum ad maiorem manifestationem excedunt fidem, non autem quantum ad certiores inhesionem. q. 4. ar. 8. 3. pag. 25

Intellectus angelis ante confirmationem & hominis ante peccatum, etsi non erat obtenebratus culpa vel pena, obscurus erat tamen in comparatione ad immensitatem diuini luminis. q. 5. articulo. 1. 2. pag. 26.

Intellectus ut dicit lumen supernaturale ad cognitionem est vnum de septem donis spiritus sancti. quæstione decima octaua, articulo 1. pag. 64

Intellectus donum est principaliter speculatiuum, secundario autem practicum. q. 8. ar. 3. pag. 32

Intellectus donum non solum se extendit ad intelligibilia æterna & necessaria, sed etiam ad regulas humanorum actuum. q. 8. ar. 3. 2. pag. ead.

Intellectus donum est semper in omnibus existentibus in gratia, nec vnquam se subtrahit circa necessaria: sed in aliis. quæstio. 8. articulo. 4. pag. ead.

Intellectus donum non est nisi in existente in gratia. q. 8. articulo. 5. pag. 33

Intellectus non attingens ad rationem doni potest esse in non habente gratiam. q. 8. ar. 5. 1. pag. ead.

Intelligentia prophetica & donum intellectus differunt inter se. q. 8. ar. 5. 2. pag. ead.

Intellectus importat quandam perceptionem veritatis, fides autem assensum ad veritatem. q. 8. ar. 5. pag. ead.

Intellectus dono homo habet rectam existimationem de ultimo fine quod conuenit omni & soli habenti gratiam gratum facientem. q. 8. ar. 5. pag. ead.

Intellectus donum est ad capiendum diuina quorum iudiciū est domini sapientiæ sicut domini scientiæ respectu creaturarum, & consilium est respectu singularium operum. quæstio. 8. articulo. 7. pagina 34

Intellectus donum & fides sunt circa principia cognitionis naturalis & gratiarum: secundum assentiendo, primum penetrando vel capiendo. q. 8. ar. 6. 2. pag. ea.

Intellectus donum pertinet ad vtranque cognitionem speculatiuam & practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem. q. 8. ar. 6. pag. ead.

Intellectus donum correspondet sextæ beatitudini. quæstio. 8. ar. 7. pag. ead.

Intelligere veritatem cuiuslibet rei est secundum se amabile, per accidens tamen potest esse alicui odibile. quæstio. 15. articulo. 3. pagina 57

Intellectus & scientia fidelium consistunt in præceptis legis, & ideo præcepta antecedunt intellectum & scientiam eorum. q. 16. articulo. 2. pag. 58

Intellectus & scientia fidelium consistunt in præceptis legis, & ideo non dantur de eis præcepta in decalogo, sed in sequentibus. q. 16. ar. 1. pag. ead.

Intellectus qui est donum spiritus sancti est quædam acuta perspectio diuinorum qui ut sic non est pars prudentiæ. q. 49. articulo. 2. 2. pag. 176

Intellectus nomen somitur ab intima penetratione veritatis, rationis uero nomen ab inquisitione & discursu. q. 49. articulo. 5. 3. pagina 177

Inuisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis. quæstione. 2. articulo. 3. 3. pagina 13

Inuestigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem diuinorum, neque ad cognitionem eorum quæ naturaliter cognoscuntur. q. 2. ar. 4. pag. 14

Infideles habent ignorantiam eorum quæ sunt fidei. q. 1. articulo. 5. 1. pag. 7

Infidelitas sumitur dupliciter negatiue & contrariè, id est repugnando vel contemnendo, & est peccatum: primo autem modo est peccatum. q. 10. ar. 1. pag. 37

Infidelitatis ratio perficitur in contemptum: ideo est in voluntate ut in causa, in intellectu autem ut in subiecto. quæstio. 10. articulo. 2. pag. ead.

Infidelitas est grauissimum omnium peccatorum circa mores, non autem circa virtutes theologicas. quæstione. 10. articulo. 3. pagina 38

Infidelitas est in intellectu subiectiue, in voluntate autem imperatiue, ideo actus eius est demeritorius. quæstione. 10. articulo. 2. pagina 37

Infidelis pro peccato infidelitatis grauius punitur quam pro quocunque alio peccato alius peccator considerato peccato in genere, sed pro quocunque alio peccato ceteris paribus grauius peccat fidelis quam infidelis. quæstione decima, articulo tertio, ad 3. pagina 38

Infidelitas habet ignorantiam adiunctam, & habet dissensum ad ea quæ sunt fidei: & ideo est grauissimum peccatorum. p. 10. arti. 3. 2. pag. ead.

Infidelium actiones non omnes sunt peccata, sed aliqui actus eorum sunt boni ex essentiali obiecto vel circumstantia, & placent Deo: nullus tamen eorum est meritorius. quæstio. 10. articulo. 4. pagina 39

Infidelium vita est peccatum, quomodo intelligatur. q. 10. articulo. 5. pag. ead.

Infidelitatis species sunt triplices, Paganorum, Iudæorum & hæreticorum. q. 10. ar. 5. pag. 40

Infidelitas potest esse vna sicut fides ex eo quod omnia in quibus erat, ordinantur ad vnum. quæstione. 10. articulo. 5. 3. pagina 41

Infidelitas hæresis est peior quam Iudæorum, & hæc quam Paganorum. q. 10. ar. 6. pag. ead.

Infideles qui aliquando dimiserunt fidem, scilicet hæretici, cogendi sunt ad fidem, non autem alij Pagani, scilicet & Iudæi. q. 10. arti. 8. pag. 42

Iudæi si nullo modo acceperunt fidem non sunt cogendi ad fidem: secus autem si aliquando fidem acceperunt. quæstio. 10. articulo. 8. 2. pag. 43

Infideles qui nunquam fuerunt de fide ecclesie, scilicet Iudæi & Pagani non reputantur hæretici licet peruersam habeant fidem: sunt tamen compellendi à fidelibus si adsit facultas ut fidem non impediant vel blasphemis vel malis persuasionibus vel & apertis persecutionibus. quæstione decima, articulo octauo, pagina quadragesima secunda.

Infidelis non debet permitti habere dominium nouum super fideles, sed tantum antiquum quo etiam priuari potest: sed ecclesia permittit quod infideles accipiant à fidelibus ministerium in aliquo officio. q. 10. ar. 10. 3. pag. 44.

Infideles contemnunt fidem si fidelium defectus cognoscant. q. 10. ar. 10. pag. 43

In infidelibus illis qui temporaliter ecclesie vel eius membris non subiacent ius auferendi res eorum ecclesia non statuit, licet possit statueri & de iure, & hoc facit ad scandalum vitandum ne nomen domini & doctrina Christi blasphemetur. questio 10. artic. 10. pag. ead.

Infidelium res si ipsi delinquant licet auferre per vim auctoritate publica, non autem priuata. q. 10. ar. 10. pag. ead.

Infideles qui nunquam fidem acceperunt conuersi ad fidem non dum ostendunt aliquod signum inconstantie circa fidem sicut heretici relapsi: & ideo non est similis ratio recipiendi de utriusque. q. 10. ar. 10. pag. 49.

Infidelis est si quis existimat misericordiam dei non esse infinitam in vniuersali. q. 10. ar. 2. pag. 50.

Infidelitas habet rationem peccati ex odio dei. questio 34. ar. 2. pag. 231.

Infidelitas secundum se est grauius peccatum schismate, sed per accidens est conuersio sed in lege veteri schisma fuit grauius puni- tum propter grauitatem & ignorantiam Iudeorum. questio 39. ar. 2. pag. 147.

Inceptiones que sunt in sacra scriptura tripliciter sunt intelligenda per modum preannunciationis, per modum optationis iustitie punientis, per modum desiderij remotionis culpae. questio 25. ar. 6. pag. 96.

In naturalibus quilibet tenetur magis amare consanguineos, & in civilibus concives, & in militaribus commilitones. questio 16. ar. 8. pag. 103.

Inuidia est tristitia de bono alterius in quantum existimatur imminuere gloriam propriam. q. 36. ar. 1. pag. 139.

Inuidia precipue est in bonis in quibus est gloria & honor. quest. 36. ar. 1. pag. ead.

Inuidia non est inter multum ineguales sed ad illos tantum quibus potest quis se equare vel preferre. q. 36. ar. 1. pag. 139.

Inuidia quilibet est peccatum non autem omnis zelus qui proprie est tristitia de eo quod deest nobis non aliis. quest. 36. articulo 2. pag. 140.

Inuidia secundum genus suum est peccatum mortale: tamen primi motus sunt peccata venialia, & sunt etiam in viris perfectis. quest. 36. ar. 3. pag. 142.

Inuidia contrariatur duabus virtutibus quia habet duo obiecta scilicet principale id est bonum & proximum primo contrariatur misericordie: secundo autem nemeli. questio 36. articulo 3. pagina ead.

Inuidia est vitium capitale cuius sunt quinque filie, odium, susurratio detractio, exultatio in aduersis, & afflictio in prosperis. questio 36. ar. 4. pag. 143.

Inuidia ad proximum est mater odij primo ad proximum: consequenter ad deum. q. 34. ar. 6. pag. 135.

Inuidia vt plurimum nascitur ex superbia. questio 36. articulo 4. pag. 143.

Inclinatio in finem rectum est electio & actus virtutum moralium: sed electio eorum quibus hoc bonum rationis consequi possumus in operationibus & passionibus est actus prudentie. questio 47. ar. 1. pag. 166.

Inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicij. quest. 53. arti. 4. pag. 187.

Inconsideratio est speciale peccatum imprudentie, & opponitur rectitudini iudicij in moralibus. q. 53. ar. 4. pag. ead.

Inconstancia est speciale peccatum imprudentie deficiens a precipiendo bonum propositum cuius principium est in appetitu, finis autem in intellectu. q. 53. ar. 3. pag. 186.

Inconstancia circa abstinentiam a delectabilibus est filia luxurie licet etiam que est in terribilibus oriatur ex luxuria. questio 53. ar. 2. pag. 187.

Inconstanciam faciunt inuidia, & ira que est principium contentio- nis ex parte appetitus. q. 53. ar. 1. pagina ead.

In lege dei dantur precepta contra vitia prudentie in quantum sunt contra iustitiam scilicet astutia, fraudus, & dolus. questio 56. artic. 2. pag. 192.

In pertinentibus ad iustitiam omne superfluum dicitur lucrum & omne minus dicitur damnum: quia iustitia prius fuit exercita, & communius exercetur in voluntariis commutationibus in quibus hanc proprie dicuntur. q. 58. ar. 1. pag. 196.

Iniustitia duplex, scilicet illegalis que est opposita iustitie legali, alia secundum inequalitatem ad alterum prima est generalis intentio ne & specialis obiectio, secunda vero est specialis utroque modo. q. 58. ar. 1. pag. 201.

Iniustitia semper est ad alterum. q. 59. ar. 3. pag. 202.

Iniustitia est circa operationes exteriores. questio 60. articulo 3. pag. 205.

Impediens aliquid iniuste ne acquirat prebendam, tenetur ad restitu- tionem ad arbitrium boni viri, non autem si iuste impedit. q. 62. ar. 2. pag. 211.

Inuentus aliquid quod de propinquo fuit alicuius non habentis

illud pro derelicto, tenetur ad restitutionem: non autem si nun- quam fuerit alicuius vt gemme in litore, vel tantum antiquitus vt thesauri, sed conceduntur occupanti tamen secundum leges ci- uiles medietas debetur domino agri. questio 66. articulo 5. pag. 236.

Incarcerare hominem, vel ligare, vel qualitercunque detinere, est il- licitum nisi fiat secundum ordinem iustitie vel in penam, vel ad cautelam alicuius mali vitandi. questione 65. articulo 3. pagina 231.

In notoriis non requiritur accusator, quia infamia tenet locum ac- cusatoris. q. 67. ar. 2. pag. 241.

In domo sunt duo, scilicet substantia & usus, sed aliud est habere do- mum, & aliud est vti domo: vnde separatim possum vsum vendere sine domus venditione, & ita in omnibus aliis huiusmodi, vnde si aliqua sunt que consistant in ipso vso tantum, & vsum eorum est distractio, non potest fieri id quod de domo. questio 78. articulo 3. pag. 267.

In illis est peccatum, que bis venduntur. questio 78. articulo 1. pag. ead.

Inobedientia duplex generalis id est quicunque recessus a prece- pto, & specialis, id est contemptus eius. questio 104. articulo 1. pag. 377.

Inobedientia omnis formaliter, id est ex contemptu est peccatum mortale. q. 105. ar. 1. pag. 380.

Inobedientia non est peccatum in spiritum sanctum nisi sit ei annexa obstinatio. q. 105. ar. 2. pag. 381.

Inobedientia est tanto grauior quanto precipies est maior, & quanto preceptum, est magis intentum. questio 105. articulo 2. pag. ead.

Ingratitudo quilibet est peccatum, quia tollit debitum gratitudinis quod est debitum honestatis. questio 107. articulo 1. pagina 386.

Ingratitudo pertinet ad primam & secundam speciem superbie. q. 107. ar. 4. pag. 387.

Ingratitudo est speciale peccatum ratione contemptus beneficij, sed est circumstantia respectu aliorum peccatorum. questio 107. ar. 2. pag. 386.

Ingratitudo est peccatum mortale, & aliquando veniale. q. 107. ar. 3. pag. ead.

Ingratitudo proveniens ex peccato mortali habet perfectam ratio- nem ingratitude, sed proveniens ex veniali habet imperfectam. q. 107. ar. 3. pag. 387.

Ingratitudo non est respectu adiuvantis peccare, quia non confert beneficium: ideo non debetur ei gratiarum actio. q. 107. articulo 3. pag. 386.

Ingratitudo dicitur dupliciter, scilicet per solam omissionem actus gratitudinis & per actum contrarium gratitudini. questio 107. ar. 3. pag. ead.

Ingratitudinis gradus triplex, scilicet non retribuere, dissimulare, & pessimum ex negligentia obliuiscere reddere mala pro bonis re- ducitur ad primum, vituperare beneficium reducitur ad secun- dum, sed id reputare malefactum. questio 107. articulo 2. pagina ead.

Ingratus meretur priuari beneficio, tamen dans beneficium non de- bet ei subahere ne fiat peior. q. 107. ar. 4. pag. 381.

Ingratitudo secundum quam peccata redire dicuntur incurritur ex quolibet peccato quia omne peccatum est contra Deum, ideo talis ingratitude non est speciale peccatum. questio 107. articulo 1. pag. 386.

In sacra scriptura aliqui laudantur dupliciter vt exempla perfectae virtutis vt Abraham, & Jacob, & propter indolem virtutis vt Iudith & obsterices: primi excusantur a mendacio quia figuratiter & prophetice loquuntur, non autem secundi licet verum dixerint mystice. q. 108. ar. 3. pag. 394.

Inimicitia est peccatum, quia causatur ex defectu amoris, vel ratio- nis, vel ex superbia. q. 126. ar. 1. pag. 443.

Impaviditas opponitur fortitudini secundum defectum timoris: ini- miditas autem secundum excessum eius. questio 126. articulo 1. pag. 444.

Integritas, tranquillitas animi, decus & honestas maxime conueniunt temperantie inter ceteras virtutes. questio 141. articulo 1. pag. 479.

Insensibilitas est vitium quo pretermittuntur necessaria vitae contra- rationem ideo est peccatum. q. 142. ar. 1. pag. 483.

Insensibilitas non multum edingit, ideo ipsa & omnes eius species oppositae diuersis speciebus temperantie sunt in nominata & co- trariantur temperantie & intemperantie. questio 150. ar. 1. pag. 507.

Intemperantia est maxime vituperabilis. questio 142. articulo 4. pag. 403.

Intemperantie maximum remedium adhibetur non immorari cir- ca considerationem singularium. questio 142. articulo 3. pagina 484.

Intemperantia

- Intemperantia dicitur puerile peccatum propter tria. q. 142. artic. 2. pag. ead.
- Incontinentia proprie est circa concupiscentias tactus: secundum quid autem est circa honores diuitias & huiusmodi, improprie vero est circa virtutes, prima est peccatum dupliciter, scilicet recedendo à ratione & immergendo se torpibus, secunda tantum primo modo. tertio vero non est peccatum, sed est perfectio virtutum. q. 156. ar. 2. pag. 547
- Incontinentia species sunt duæ, scilicet prauolutio consilij & debilitas in præconclutis. q. 156. ar. 1. pag. 546
- Incontinentia pertinet ad corpus occasionaliter sed per se causatur ab anima non resistente passionibus. q. 156. ar. 1. pag. ead.
- Incontinens vincitur à passionibus non quidem cogentibus, sed vehementer impellentibus & propter negligentiam. q. 156. artic. 1. 3. pag. 547
- Incontinens ante consilium est ex impetu passionis propter velocitatem ut in cholericis, vel propter vehementiam ut in melancholicis qui propter terrestrem complexionem vehementissimè inflammantur, sed post consilium, est propter molliem complexionis ut in flegmaticis. q. 156. ar. 1. 2. pag. ead.
- Incontinens peccat ex passione errans circa particulare ut nunc, ideo sanabilius est & minus malus intemperato quia intemperas peccat ex habitu, errans circa vltimum finem. questio. 156. artic. 3. pag. 546
- Incontinens ira audit rationem sed imperfectè: incontinens autem concupiscentie totaliter eam non audit. q. 156. ar. 4. pag. 549.
- Incontinentia ira est peior ratione mali accidentis, quam incontinentia concupiscentie, sed ratione passionis est e conuerso. q. 156. ar. 4. pag. ead.
- In reliquis sanctorum non est aliqua virtus vel forma qua sunt miracula, sed sunt à Deo, vtente eis instrumentaliter. q. 178. artic. 1. pag. 621
- In statu perfectionis sunt soli professi soleantur religionem & episcopos. q. 184. ar. 4. pag. 631
- Interioris actus virtutum non cadunt sub voto religionis, sed religio ad eos ordinatur ut ad finem. q. 186. ar. 7. 2. pag. 662
- In ingressu religionis recipitur tanta gratia quanta recipitur in baptismo, & remittitur omnis pena. q. 189. ar. 3. 3. pag. 685
- Inducens alios ad religionem non peccat si fiat sine violentia simonia & mendacio, sed magnum præmium meretur. q. 189. artic. 9. pag. 690
- Invidia non proprie sunt fraudes, nec opponuntur iustitiæ nec ordinatur voluntati: ideo licet eis vii in bello iusto ut patet in libro stratagematum Francorum. q. 40. ar. 3. pag. 151
- Ioannes Baptista fuit maior propheta Moysè & ceteris prophetis veteris testamenti. q. 174. ar. 4. 3. pag. 613
- Ioannes non ignorauit mysterium incarnationis quando dixit, Tu es qui venturus es, an alium expectamus. q. 2. ar. 7. 2. pag. 16
- Hypocrita non videtur simoniacus: quia non dat spirituale pro temporalis, sed demonstrat sanctitatem & furatur laudem. q. 100. ar. 1. pag. 368
- Ironia est vitium quo quis asserit minora de se quam credit, ideo semper est peccatum, tamen leuius ut plurimum quam iactantia. q. 113. ar. 1. pag. 399
- Ironia & iactantia circa idem scilicet circa conditionem personæ mentiuntur verbis vel quibuscumque signis. questio. 113. artic. 1. pag. 400
- Ira dicitur tripliciter, scilicet habitus vel actus vitij oppositi mansuetudini. secundo voluntas vindictæ, tertio passio. q. 158. artic. 8. pag. 558
- Ira duplex, scilicet per zelum, id est secundum rationem & ira per vitium, id est contra rationem. q. 158. ar. 1. pag. 552
- Ira est inordinata dupliciter, scilicet ratione appetibilis, & ratione modi. q. 158. ar. 4. pag. 554
- Ire gradus triplex, scilicet in corde, ore, & opere. questio. 158. ar. 5. 3. pag. 556
- Ira secundum rationem rectam est passio laudabilis quæ autem est contra rationem in plus vel minus est peccatum. questio. 53. ar. 8. pag. 558
- Ira semper est aliquid cum ratione. q. 158. ar. 6. 1. pag. 188
- Ira est ianua omnium vitiorum per accidens, scilicet impediendo rationem sed per se respectu aliquorum vitiorum. questio. 158. artic. 6. 3. pag. 557
- Ira contra rationem ex parte obiecti semper est peccatum mortale nisi desit consensus vel nisi de re parua, non autem ratione modi nisi sit contra charitatem. q. 158. ar. 3. pag. 553
- Ira est vitium capitale, non autem odium. questio. 158. artic. 6. pagina 557
- Ire species sunt tres, scilicet fel, id est acuta mania, id est manes & furor. q. 158. ar. 3. pag. 553
- Ira filia sunt sex, rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blasphemia. q. 158. ar. 7. pag. 557
- Ira est subiectiue in irascibili. q. 162. ar. 3. pag. 574
- Ira defectus in voluntate vel in appetitu sensitivo contra rationem, semper est peccatum. q. 158. ar. 8. pag. 558
- Ira sequitur magis complexionem corporis, quam concupiscentia propter velocitatem cholera ad iram: ideo promptius insurgit ira quam concupiscentia. q. 156. ar. 4. pag. 549
- Ira causatur ex accidente extrinseco, scilicet ex læsione. sed concupiscentia delectabilium causatur ex causa naturali: ideo concupiscentia diuturnior est & communior & requirens principalem virtutem licet ira maiorem impetum habeat. questio. 161. artic. 7. 2. pag. 483
- Ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ira ut etiam ad exteriora membra deriuetur. q. 46. ar. 3. 3. pag. 166
- Ira effectus & signa sunt quinque, scilicet palpitatio cordis: tremor corporis, inflammatio faciei, exasperatio oculorum & clamor irrationalis. q. 158. ar. 4. pag. 554
- Ira inter ceteras passiones magis impedit vsum & iudicium rationis. q. 157. ar. 4. pag. 552
- Ira & inuidia causant inconstantiam pertrahendo rationem ad aliud: sed luxuria totaliter extinguendo lumen rationis. questio. 53. artic. 6. pag. 188
- Ira est leuior quam inuidia ratione appetibilis: & hæc quam odium, sed e conuerso ratione modi. q. 158. ar. 4. pag. 554
- Ira operatur cum tristitia: concupiscentia vero delectabiliter sed ira est minus penitibilis quia plus habet de ratione. q. 156. artic. 4. pag. 549
- Ira resistere & pugnare contra iram est difficilius ad horam propter impetum eius quam contra delectationem & concupiscentiam, sed e conuerso propter maiorem continuitatem. questio. 156. artic. 1. pag. 546
- Ira contrariatur aliquod vitium, scilicet inordinata remissio iræ, sed non apparet quia est innominata. q. 158. ar. 8. pag. 558
- Ira non opponitur mansuetudini nisi secundum quod ira est inordinata. q. 157. ar. 1. 3. pag. 550
- Ira magis opponitur mansuetudo quam defectui eius: ideo vitium oppositum mansuetudini nominatur ira ad quam refrenandam principaliter mansuetudo ordinatur. q. 157. ar. 2. 2. pag. ead.
- Ira appetit malum alicuius sub ratione iustæ vindictæ odium sub ratione mali, inuidia sub ratione proprie gloriæ. questio. 34. artic. 6. 3. pag. 136
- Ira appetit nocere propter læsionem tantum cum mensura & ut sciat, odium vero propter contrariam dispositionem infinite non tantum ut sciat. q. 41. ar. 2. pag. 152
- Ira respicit bonum iustitiæ, concupiscentia vero bonum delectabile vel vile. q. 158. ar. 8. pag. 558
- Iracundia est excessus iræ: ideo est vitium oppositum mansuetudini. q. 157. ar. 1. 3. pag. 550
- Irascibilis actus in tantum est naturalis homini in quantum est secundum rationem, sed in quantum est præter ordinem rationis est contra naturam hominis. q. 158. ar. 2. 1. pag. 553
- Irascibilis potius denominatur ab ira quam ab aliis passionibus quia est notior, scilicet quia est effectus & terminus earum. q. 46. artic. 1. 1. pag. 165
- Irascibilis dupliciter sumitur, scilicet proprie, id est appetitus sensitivus, & improprie, id est voluntas. q. 162. ar. 3. pag. 574
- Ius proprie est obiectum iustitiæ: lex autem est eius ratio scripta. q. 157. ar. 1. pag. 193
- Ius primo impositum est ad significandum rem iustam, secundario autem artem qua cognoscitur, tertio locum, quarto id quod redditur à iudice. q. 157. ar. 1. 1. pag. ead.
- Ius vel iustum est opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. q. 157. ar. 1. pag. ead.
- Ius diuinum est quod diuinitas promulgatur, & est duplex, scilicet naturale & positum. q. 157. ar. 1. pag. ead.
- Ius naturale dicitur dupliciter, scilicet quod ex natura sua absolute est alteri adæquatum, & ut ex eo aliquid consequitur: primum conuenit omni animali, secundum autem soli homini & est ius gentium. q. 157. ar. 3. pag. 194
- Ius dicitur dupliciter, scilicet simpliciter, id est æqualium & secundum quid id est inæqualium & hoc est triplex, scilicet dominium, patrimonium & economicum. q. 157. ar. 4. pag. ead.
- Ius positum permittit vltimas non quidem ut iustas ne communitas patiatul multas incommoditates. q. 78. ar. 1. 2. pag. 208
- Ius percipiendi decimas potest vendi ecclesiæ non autem laicis licet fructus quandoque eis concedantur. q. 87. ar. 3. pag. 303
- Iudæi dabant decimas prædiales, non autem personales. q. 87. artic. 2. 1. pag. ead.
- Iudæi dabant tres decimas ex præcepto Dei, primas ministris sicut & nunc, secundas in sacrificia quæ cessant, tertias pauperibus quæ nunc plus debentur. q. 87. ar. 1. 4. pag. 302
- Iudæis fuit concessum ut ab extraneis acciperent vltimam non quasi licitum sed permittum ad maius malum vitandum. q. 77. artic. 1. 2. pag. 266
- Iustitia & temperantia important id unde virtus laudatur, scilicet æquali

æqualitatem & concupiscentiarum refrenationem: & ideo nunquam possunt sumi in malo. quæstione 55. artic. 1.1. pag. 189

Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit. quæst. 58. art. 1. pagina 195

Iustitia non est rectitudo essentialiter, sed causaliter tantum. quæst. 58. art. 1.1. pag. 196

Iustitia in quadam æqualitate consistit. quæstione quinquagesima octava, art. 1. pag. 195

Iustitia est æterna ex parte obiecti, non autem ex parte actus. q. 58. art. 1.3. pag. 197

Iustitia proprie semper est ad alterum, sed metaphoricè est ad se secundum diuersas partes. quæstione 58. articulo 2. pag. 196

Iustitia dicitur dupliciter, scilicet proprie id est virtus quæ est rectitudo actus & metaphoricè, id est rectitudo ordinis in partibus hominis. quæstio. 58. art. 2. pag. ead.

Iustitia est virtus. quæst. 58. artic. 3. pag. 197

Iustitia est in voluntate subiectiue. quæstione 58. art. 4. pag. eadem

Iustitia quandoque vocatur veritas, quia est rectitudo impressa voluti rectitudine rationis, quæ dicitur veritas. quæst. 58. articulo 4. 1. pag. ead.

Iustitia duplex, scilicet generalis ordinans ad bonum commune, & particularis ad personas particulares. quæstione 58. articulo 5. pag. 197

Iustitia dicitur generalis dupliciter, causaliter, & per predicationem. prima est legalis differens realiter à qualibet alia virtute: secunda est virtus in communi ut imperata à iustitia legali differens ab alijs virtutibus secundum rationem tantum. quæst. 58. artic. 6. pag. 198

Iustitia legalis in quantum respicit bonum commune ut proprium obiectum est virtus specialis secundum essentiam: & sic est in principe architectionis, & est secundario in subditis quasi administratiue: sed est generalis causaliter, & secundum virtutem suam in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. quæstione 58. artic. 6. pag. ead.

Iustitiæ particularis materia est duplex, scilicet materia proxima ut pæsiones ac operationes, & materia remota, scilicet res exteriores. quæst. 58. art. 8. pag. 199

Iustitia particularis habet materiam specialem, scilicet operationes exteriores quæ sunt ad alterum. quæstione 58. articulo octauo, pag. ead.

Iustitia particularis non est circa pæsiones animæ, sed iustitia legalis est circa eas licet principaliter sit circa operationes exteriores. quæst. 58. art. 9. pag. ead

Iustitia per redundantiam est in qualibet potentia animæ imperando, non autem essentialiter. quæstione 58. artic. 8. pag. eadem

Iustitia post prudentiam nobilior est omni alia virtute morali, deinde fortitudo & post has temperantia. quæstione 58. articulo 12. pag. 201

Iustitia est circa operationes ad alterum sub ratione debiti legalis, amicitia vero sub ratione debiti moralis vel beneficii gratuiti. quæst. 58. art. 12. pag. ead.

Iudicium est actus iudicis in quantum index, id est in quantum est ius dicens: ideo est actus iustitiæ id est executio iustitiæ. quæst. 60. art. 1. pag. 203

Iudicium secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, sed post ampliatum est nomen eius ad significandam omnem rectam determinationem siue practicam siue speculatiuam. quæstione 60. art. 1.1. pag. ead.

Iudicium quodlibet duo requirit, scilicet virtutem proferentem & dispositionem eius ratione primi est actus rationis prudentiæ & synesis sed ratione secundi est actus iustitiæ. q. 60. art. 1.1. pag. ead.

Ad iudicium iustum tria requiruntur, scilicet iustitia, autoritas & prudentia, si primum desit est iudicium peruersum, si secundum est iudicium usurpatum, si tertium est iudicium suspiciosum vel temerarium. quæst. 60. art. 2. pag. ead.

Iudicare nemo potest nisi subdium ordinariè vel ex commissione superioris, vel propria sponte, vel delinquentem in re non exempta. quæst. 60. art. 2. pag. ead.

Iudicare debet iudex secundum leges scriptas. quæst. 60. art. 3. p. 206

Iudex debet iudicare secundum allegata, & probata etiam contra veritatem quam nouit ut persona priuata. q. 67. artic. 2. pag. 240

Iudicium humanum debet imitari iudicium diuinum in iudicijs manifestis, non autem in occultis, quia eorum rationes homo non potest comprehendere. q. 108. art. 4. p. 390

Iudex nullam probationem debet admittere contra leges diuinas vel humanas. q. 67. art. 2. pag. 240

Iudex neminem debet condemnare nisi accusatum. q. 67. art. 3. p. 242

Iudex bonus est diminutus pænarum quæ suo arbitrio relinquuntur, non autem pænarum quæ determinantur a lege diuina vel humana. q. 67. art. 4. p. ead.

Iudex non potest dimittere pœnam pro alterius iniuria nisi lēsus vel sit nec pœnam pro iniuria cōmunitalis, nisi supremus iudex si expedit. q. 67. art. 4. p. ead.

Iudex perpendens accusatorem falsò accusasse non quidem malitiosè sed temere, id est ex leuitate credendi, vel ex iusto errore non imponat ei pœnam rationis. q. 68. art. 3. pag. 244

Iuramentum est actus religionis, seu latius: quia honorabilissimum est. q. 89. art. 4. pag. 326.

Iuramentum seu iurare est Deum in testem inuocare propter defectum loquutionis & cognitionis humane, ideo non fit in necessarijs. q. 89. art. 1. pag. 325.

Iurare est implorare testimonium Dei ad exhibendum, sed allegare sacram scripturam est vti testimonio Dei iam dato. q. 89. articulo 1. ad primum. pag. eadem

Iuramentum Dei & iuramentum angeli in sacra scriptura inducitur ad ostendendum infallibilitatem dispositionis diuinæ de aliqua re, non autem propter defectum dicti sui. quæstione 89. articulo 10. ad quartum. pag. 334.

Iuramentum secundum se licitum est & honestum, scilicet ratione originis & finis, sed cedit in malum alicui ex eo quod malè vitur eo, id est sine necessitate & cautela debita, vel quia imminet periculum perurij, quia homo in verbo de facili delinquit. quæstione 89. articulo 2. pag. 326

Iuramentum queritur ad subueniendum alicui defectui, quo scilicet vnus homo alteri discredet, ideo iuramentum non est per se appetendum, sed tantum in necessitate ut medicina vtendum est eo. quæstione 89. art. 3. pag. 326

Iuramentum debet habere tres comites, scilicet veritatem, iudicium, & iustitiam. q. 89. art. 3. pag. ead.

Iurare per creaturas nō licet, nisi secundū quod in eis veritas diuina vel effectus testificationis eius ostenditur: sicut iurauit Ioseph per salutem Pharaonis scilicet, vel per modum execrationis, quas salutem Pharaonis obligauerit Deo, vel per modum cōtestationis, quasi contestando veritatem diuinæ iustitiæ, ad cuius executionē principes terræ constituuntur. q. 89. art. 6. pag. 328.

Iuramentum fit per aliquas creaturas, non quidem secundum se, sed in quantum in eis diuina veritas manifestatur, sicut iuramus per euāgelium, id est per Deum cuius veritas in euangelio manifestatur: & per sanctos qui hanc veritatem crediderunt & obseruauerunt. q. 89. art. 6. pag. ead.

Iurare solet homo per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit, sicut apostolus iurauit per animam suam. q. 89. art. 6. pag. ead.

Iurans clericus per creaturam puniatur per canones quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet, eo quod dominus prohibuit iurare per creaturas: na, scilicet quod eis adhibeatur diuina reuerentia. q. 89. art. 6.1. pag. 328

Iuramentum duplex, scilicet assertorium de presenti vel preterito, & promissorium, id est de futuro. q. 89. art. 1. pag. ead.

Iuramentum duplex, scilicet per simplicem cōtestationem Dei, & per execrationem, scilicet obligando se vel aliquid sui ad pœnam. q. 89. art. 1.3. pag. 325

Iurare per Deum secundum se, est maius quā iurare per euāgelia, sed ratione maioris solennitatis & maioris deliberationis est econuerso. q. 89. art. 10. 2. pag. 334

Iuramentum obligat secundum intentionem iurantis sine dolo, alijs obligat secundum secundarium intellectum eius cui iuratur. q. 89. art. 7.4. pag. 329

In Iuramento promissorio est duplex obligatio, scilicet ad peccatum si desit veritas & obligatio ad faciendum illud quod promissus est in iuramento assertorio est tantum prima obligatio. q. 89. art. 7.3. pag. ead.

Iuramentum coactum obligat in consciencia, non autem in foro cōtentioso, tamen potest repetere vel denunciare superiori etiam si oppositum iurasset. q. 89. art. 7. pag. ead.

Cum iurat quispiam facere voluntatem alterius vel promittit, intelligenda est debita conditio si scilicet id quod mandatur licitum est & honestum & portabile siue moderatum. q. 89. art. 1.3. pag. 326

Iuramentum & votum cum vergant in deteriore exitum, vel cum sit illicitum non debet seruari. q. 89. art. 7. p. 328

Iurans aliquod illicitum facere vel iurans abstinere à bono ut à religione non obligatur seruare illud: sed est periturus ipso facto. q. 89. art. 1.1. pag. 325

Ille, cui iuratur potest liberare à iuramento promissorio quo ad utilitatem eius, non autem quo ad utilitatem aliorum, nec quo ad honorem Dei. q. 89. art. 9.2. pag. 333

Iuramentum sui subditi quilibet potest irritare circa ea quæ subditi suæ potestati vel pater vel maritus. q. 89. art. 9.3. pag. ead.

Iuramento assertorio non potest dispensari nec in promissorio secundum se, sed tantum ratione materie indebitæ. q. 89. articulo 9. pag. ead.

Iurans debet esse ieiunus nisi in necessitate. q. 89. art. 10. pag. ead.

Iurare non licet in festo pro re temporali nisi forte ex magna necessitate, sed iurare pro re spirituali licet. q. 89. art. 10. pag. ead.

Iuramentum recipere per falsos deos à disposito sic iurare licet secundum beatū Augustinū, non autē licet inducere. q. 98. art. 4. pag. 327

Laus prudentie non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus. q. 47. art. 1. ad tertium. pag. 167.

Laudandus est Deus ore, non ut ei aliquid manifestetur sicut alijs, sed ut nos excitemus & alios in Deum, & ut retrahamur ab eius offensis. q. 91. art. 1. pag. 336.

Labor manualis est in precepto communitatis, non autem singulis, nisi quando quis sine eo non potest licite vivere. questione 187. articulo 3. pagina 667.

Lex vetus continet precepta ceremonialia, id est que specialiter pertinent ad cultum Dei. q. 112. art. 1. ad secundum. pag. 414.

Legislator non potest aliquod preceptum ponere, quod non oporteat in aliquo casu pretermitti. questione 147. articulo tertio. ad secundum. pagina 494.

Lex divina iubet restitutionem usurarum fieri sicut & rapinarum, & voco legem divinam que in canone sacre scripture & in decretis sanctorum patrum & concilij continetur, quia ius divinum est quod diuinitus promulgatur. questione quinquagesima septima. articulo 1. ad tertium. pag. 194.

Liberum arbitrium remanet semper in hac vita vertibile, tamen quandoque abiicit a se id per quod verti potest ad bonum quantum in ipso est. q. 14. art. 3. ad tertium. pag. 56.

Litigium proprie est contradictio in verbis, non ex defectu amoris animos videntis, sed ex hoc quod quis non veretur contristare personam: primum est contentio, & pertinet ad discordiam, & contrariatur charitati: secundum contrariatur amicitie vel affabilitati, non autem mansuetudini vel reuerentie, licet aliquando oriatur ex ira vel concupiscentia generali, & ex multis alijs. questione 116. articulo 1. pag. 403.

Liberalitas est virtus bene dispensandi diuitias in usus bonos sibi suisque & alijs. q. 117. art. 1. pag. 404.

Ad liberalem non pertinet esse promptum ad recipiendum, & minus ad petendum, sed sollicitudine procurat fructus suarum possessionum ad liberaliter dandum. questione 117. articulo 4. ad tertium. pagina 406.

Liberalitatis materia propria mediata est pecunia, id est res possessa, sed materia immediata est passio circa pecuniam. questione 117. articulo 1. pagina 405.

Liberalitas moderatur amorem pecuniarum, & timorem de amissione earum. q. 113. art. 4. ad secundum. pag. 425.

Liberalitatis actus proprius est duplex, scilicet bene uti pecunia in se, & in alios, secundarius autem est preparare & conseruare eas ad bonum usum. q. 117. art. 3. pag. 405.

Liberalitatis proprius & principalior actus est dare, accipere, vel acquiritur, vel conseruare, vel uti pro se. questione 117. articulo quarto. pag. eadem.

Liberalis tristatur quod aliquid detur non conuenienter, sed magis quando ipse dat non conuenienter, quia plus opponitur actui eius proprio. q. 117. art. 4. pag. 406.

Liberalitati derogat dare aliquid cum concupiscentia retinendi, non autem amicitie vel charitati, sed magis ostenditur perfectio eius. q. 31. art. 1. ad secundum. pag. 116.

Liberalitas est subiectiue in concupiscibili. questione 134. articulo 4. ad primum. pag. 465.

Liberalis est dare omnia pro Christo, non prodigi. questione 119. articulo 2. ad tertium. pag. 412.

Liberalitas est ignobilior omni virtute theologica & cardinali secundum propriam materiam, que tamen habet quandam excellentiam in quantum est utilis ad multa. q. 117. art. 6. pag. 406.

Liberalitas non se extendit ad omnes, sicut iustitia. questione 113. articulo 12. ad quintum. pag. 433.

Liberalitate iustitia est simpliciter maior, quia est communior & fundamentum eius est, & potest esse sine ea, non autem econuerso, sed secundum quid est econuerso, scilicet ut est ornamentum iustitie. q. 113. art. 12. ad quintum. pag. eadem.

Liberalitas conuenit cum iustitia, quia utraque est ad alterum principaliter & circa exteriora: sed prima attendit exteriora ut propria, secunda vero ut sunt alterius & ratio debiti: ideo liberalitas non est species iustitie, sed est pars sibi annexa. questione 117. articulo 5. ad secundum. pag. 406.

Liberalitas est ad se in sumptibus, non autem in dationibus, sed iustitia nullo modo est ad se. questione 117. articulo 3. ad tertium. pagina 405.

Libido concupiscibilis est maior in incontinente, quam in intemperato, sed econuerso de libidine voluntatis. questione 156. articulo 3. ad tertium. pag. 548.

Licet dare vel accipere aliquid pro victu in monasterio si non sit sufficiens, non autem pro ingressu religionis, quia simonia est. quest. 100. art. 3. ad quartum. pag. 365.

Licet nutrire pauperes ad religionem vel allicere munusculis, licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel accipere pro ingressu monasterij. q. 189. art. 9. pag. 691.

Longueuitas promittitur honorantibus parentes, priuatio autem vite inhonorantibus. q. 122. art. 7. ad quartum. pag. 421.

Loth culpandus est secundum Augustinum. q. 150. art. 4. pag. 511.

Loth culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit. q. 150. art. 4. pag. eadem.

Loqui videntur bruta per illusionem Simonis magi, vel operante demone sicut asina Balaam per angelum. questione 165. articulo 1. ad quartum. pag. 586.

Lumen fidei facit videre ea que creduntur sicut per alios habitus videntur ea que sunt conuenientia illis habitibus. questione 1. articulo 4. ad tertium. pag. 6.

Lucia poterat de consensu solius matris dare eleemosynam. q. 32. articulo 8. ad secundum. pag. 123.

Luxuria principaliter est circa voluptates venereas, secundario autem dicitur excessum in alijs. q. 153. art. 1. pag. 519.

Luxuria actus omnis est peccatum. q. 153. art. 3. pag. 520.

Luxuria actus quilibet deliberatus extra limites matrimonij est peccatum mortale, aliter vero est veniale. questione 153. articulo tertio. pagina eadem.

Luxuria est vitium capitale. q. 153. art. 4. pag. 521.

Luxuria peccata inter vitia intemperantia sunt maxime exprobrabilia. q. 151. art. 4. ad tertium. pag. 514.

Luxuria species sunt sex, scilicet fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & luxuria contra naturam. q. 154. art. 1. pag. 522.

Luxuria peccatum contra naturam non est humanum, sed bestiale. quest. 142. art. 4. pag. 485.

Luxurie filie sunt octo, amor sui, odium Dei, affectus presentis seculi, desperatio futuri, cecitas mentis, inconsideratio, precipitatio, inconstantia. q. 153. art. 4. pag. 521.

Ex luxuria oriuntur quatuor inordinati actus loquutionis, scilicet turpiloquia, stultiloquia, scurrilia, & iudicia. quest. 153. articulo 5. ad quartum. pag. 522.

Luxuria & gula deprimunt rationem supra omnem aliam passionem. q. 153. art. 6. pag. 528.

Luxuria vix vitari potest, nisi vitetur principium eius, scilicet aspectus mulieris pulchre, & precipue aspectus virginis. questione 167. articulo 1. pag. 588.

Luxuria vincitur fugiendo, sed accidia & cetera vitia resistendo. questione 35. art. 1. ad quartum. pag. 337.

Ludus est in remedium contra fatigationem animalem, dans anime quietem, id est delectationem. q. 168. art. 2. pag. 590.

Ludus triplex, scilicet deuotus, turpis, & recreatiuus: primus est laudabilis, secundus debet vitari a quolibet, tertius debet sumi, sed temperatus a penitente. q. 168. art. 2. ad primum. pag. 592.

Ludus non debet habere tria dicta & facta, turpia & nocua, resolutionem grauitatis, & indebitas circumstantias. questione 168. articulo 2. pag. 590.

Ludere inordinate ratione recreationis opponitur eutrapelie, sed pertinet ad molliorem ratione quietis. q. 38. art. 1. ad 3. pag. 145.

Ludi defectus est peccatum, sed minus quam excessus eius. questione 168. art. 4. pag. 592.

Ludi excessus duplex, scilicet ratione turpitudinis vel nocuenti, & ratione indebitae circumstantiae, primus est peccatum mortale, secundus est veniale, nisi ponatur finis in hoc, questione 168. articulo tertio. pagina 591.

Ludi superfluitas pertinet ad ineptam letitiam filiam gulae. questione 168. art. 1. ad tertium. pag. 590.

Malum culpae non est a Deo sicut ab autore, sed a nobis in quantum recedimus a Deo: malum autem poenae est a Deo auctore in quantum habet rationem boni. questione decimanona. articulo 1. ad tertium. pag. 66.

Mala sunt etiam obiecta fidei, materialia tamen. questione septima. articulo 1. ad tertium. pagina 30.

Mater plus amat quam pater, qui debet plus amari quam mater. q. 26. art. 12. pag. 105.

Malis debemus benefacere in auxilium naturae, non culpae. quest. 31. art. 2. ad secundum. pag. 117.

Magis coniunctis est magis benefaciendum, ceteris paribus. questione 31. art. 3. pag. eadem.

Materia remota iustitiae commutativae, eadem est & iustitiae distributivae, non autem materia proxima. q. 61. art. 3. pag. 209.

Maledicere contingit tripliciter, scilicet enunciativae, id est detrahendo, casualiter vel imperatiue, & optatiue: & hoc dupliciter per se, id est sub ratione mali, & sic est peccatum, non autem si per accidens, id est sub ratione boni duplicis, scilicet iusti: sicut iudex per sententiam, ecclesia per excommunicationem prophetas conformando se Deo, vel sub ratione boni vilis, scilicet ut aliquis melior fiat, vel ne noceat alijs. q. 76. art. 1. pag. 262.

Maledicere sub ratione mali est peccatum mortale, & est tanto grauius quanto plus persona debet amari & reuereri, tamen tripliciter est veniale, scilicet ratione parui mali, vel ratione affectus, scilicet ex ioco, vel leui motu, vel ratione surreptionis. q. 76. art. 3. pag. 263.

Martyrium est actus quadruplicis virtutis, scilicet fortitudinis primo elicientis, patientie ut elicientis secundario, sed charitatis ut imperantis, & fidei ut finis. q. 124. art. 1. ad secundum. pag. 434.

Martyrium est actus maximæ perfectionis nō quidem secundum se, sed ut imperatur à charitate & ut eam ostendit. quæst. 124. ar. 3. pagina 436

Martyrium habet quod sit meritorium ex charitate, sine qua nihil valet. quæst. 124. ar. 2. ad secundum. pag. 435

Mors est de ratione martyrij. quæstio. 124. ar. 4. pag. 436

Martyrium Ioannis Baptistæ celebratur, licet mortuus sit non quidem pro fide, sed pro reprehensione adulterij. quæst. 124. artic. 5. pagina 440

Martyrium est de præcepto secundum præparationem animi. quæst. 124. ar. 1. ad tertium. pag. 434

Martyrium oblatum debet tolerari patienter, sed non debet queri: quia non debet dari occasio agendi iniuste. quæstio. 124. ar. 1. ad tertium. pag. ead.

Magnanimitas importat extensionem animi vel ad magna absolute, vel secundum proportionem. quæst. 129. articulo 1. pag. 448

Magnanimitas est virtus quia tendit ad maxima secundum rationem rectam. quæst. 129. ar. 3. pag. 450

Magnanimitas est circa honores, sed mediate: immediate vero est circa spem. quæst. 129. ar. 1. pag. 440

Magnanimitas est circa gloriam quia moderatè utitur gloria sicut & honore. quæst. 132. ar. 2. pag. 459

Magnanimitas ad duo respicit, scilicet ad honorem sicut ad materiam & ad opus magnum sicut ad finem. quæstio. 129. artic. 8. pag. 454

Magnanimitas respectu honoris habet secundum excessum oppositum ambitionem, ut respicit opus magnum habet præsumptionem. quæst. 131. ar. 2. 1. pag. 458

Magnanimitati opponuntur ea quæ opponuntur alijs virtutibus secundum quod parua pro magnis habentur. quæstio. 131. ar. 2. 1. pag. ead.

Magnanimitas est in irascibili subiectivè. quæstio. 129. articulo. 1. pag. 449

Magnanimus non querit honorem tanquam finem, quia hoc reputat parum, sed querit fieri dignum honore. quæst. 129. artic. 1. 3. pag. ead.

Magnanimus bene utitur magnis & parvis honoribus, quia non extollitur nec frangitur oppositis, sed contemnit. quæst. 129. ar. 2. 3. pag. 450

Magnanimus contemnit bona exteriora, ideo non gaudet si acquirat ea, nec tristatur si perdat ea. quæst. 128. ar. 2. pag. 449

Magnanimus non est contentiosus, quia nihil extrinsecum æstimat magnum. quæst. 129. ar. 3. pag. 453

Magnanimus non amat pericula nec timet ea, sed promptissimè se exponit periculis magnis. quæst. 129. ar. 5. 2. pag. 453

Magnanimus nullo indiget, scilicet modo humano non simpliciter. quæst. 129. ar. 6. 1. pag. 453

Magnanimus habet vocem grauem, loquutionem stabilem, immemor est beneficiorum, tardus est & otiosus: utitur nonia, non potest alijs conuiuere, & possidet infructuosa. quæstio. 129. ar. 5. 1. pag. 451

Magnanimo attribuuntur actus omnium aliarum virtutum sub ratione excellentiæ, scilicet quod est communicatiuus, benefactiuius, retributiuius, plurium veridicus, non per sanctiuius, non incertus nec fugiens commouentem. quæstio. 129. articulo 4. 1. & 2. pag. 452

Magnanimitas est generalis virtus in quantum operatur magna in qualibet virtute faciens eam maiorem, sed est virtus specialis, in quantum ponit specialem modum circa specialem materiam. quæst. 129. ar. 4. pag. ead.

Magnanimitas est ornamentum aliarum virtutum. quæst. 129. ar. 4. 3. pag. ead.

Magnanimitas superueniens iustitiæ auget bonitatem eius, sed sine iustitia non habet rationem virtutis. q. 58. ar. 12. 2. pag. 201

Magnanimitas & magnificentia habent connexionem cum omni virtute secundum principia virtutum, scilicet secundum prudentiam & gratiam, non autem secundum actum. quæst. 129. ar. 3. 1. pag. 451

Magnanimitas & magnificentia tenent extremum secundum quantitatem rei, medium autem secundum regulam rationis. quæst. 129. ar. 3. 1. pag. ead.

Magnanimitati bona fortunæ conferunt quo ad materiam eius scilicet quo ad honores, & etiam quo ad finem eius, scilicet operari magna. q. 129. ar. 8. pag. 454

Magnificentia est virtus factiua magnorum & est virtus generalis si sumatur facere communiter, scilicet pro omni opere: si vero proprie scilicet pro operatione exteriori est virtus specialis. quæst. 134. ar. 1. 2. p. 462

Magnificentia materia sunt sumptus magni præcipue ad cultum Dei, secundo pecunia pro eis, tertio amor pecunie. q. 134. artic. 1. 3. pag. ead.

Magnificentia est rerum magnarum & excelzarum cum animi quadam ampla & splendida proportionem cogitatio & administratio.

quæst. 128. ar. 1. 5. pag. 447

Magnificentia est in irascibili subiectivè. quæstio. 134. articulo 4. ad primum. pag. 461

Ad magnificentiam habere plures diuitias non oportet, sed sic debet disponi quod quando oportet & decet, velit eas optimè dispensare, & sic fuit in Christo. quæstio. centesimatragesima quarta. ar. 1. ad primum. pag. 458

Magnificus non principaliter facit magnos sumptus pro persona sua, quia non est quid magnum nisi quæ tantum semel sunt, ut nuptiæ, vel permanentia, ut domus. quæstio. 134. articulo tertio. pagina 464

Magnificentia facit & intendit aliquod magnum in factibili tantum, sed magnanimitas in omni materia. quæstio. 134. articulo 2. ad secundum. pagina eadem

Magnificentia est in maximis donis & sumptibus, sed liberalitas in mediocribus. quæstio. centesimatragesima quarta. artic. tertio. pagina eadem.

Magnanimus reputat se dignum magnis ex dono Dei & contemnit alios in quantum deficiunt, humilis autem econuerso. quæstio. 139. ar. 3. ad quartum pag. 451.

Magi faciunt miracula per priuatos contractus, id est per demones: boni vero per publicam iustitiam, id est per Deum, sed mali Christiani per signa publicæ iustitiæ, id est per nomen Christi, vel per aliqua eius sacramenta. quæstio. 178. articulo secundo. ad tertium. pagina 623.

Memoria bonorum ut sunt habita, causat delectationem, ut verò sunt amissa, causat tristitiam, ut habita ab alijs, causat inuidiam. quæstio. trigesima sexta. articulo primo, ad quartum. pagina 140

Medium omne virtutis est medium rationis, sed solius iustitiæ medium est rei & rationis. q. 58. ar. 10. pag. 200

Medium iustitiæ distributiue sumitur secundum proportionem geometricam: commutatiue vero medium sumitur secundum proportionem arithmetice. q. 58. ar. 10. pagina ead.

Mensuras venalium oportet esse diuersas in diuersis locis & eas institui publica autoritate, vel consuetudine. quæstio. 77. artic. 2. 2. pag. 266

Mendacium dicitur tripliciter, scilicet materialiter, id est dictum falsum, formaliter, id est voluntas falsum enunciandi, & effectiue, id est voluntas decipiendi. q. 110. ar. 3. pag. 394

Mendacium omne est peccatum. q. 110. ar. 3. pag. ead.

Mendacium secundum se diuiditur in duas species: iactantiam, scilicet & ironiam: secundum gradus vero ratione finis in perniciosum, iocosum, & officiosum vel in octo gradus eius. q. 100. artic. 4. pag. 395

Mendacium secundum se est mortale tantum tripliciter, quando est contra charitatem Dei & proximi: ex intentione & ratione scandaliz. quæst. 110. artic. 4. pag. ead.

Mendacium secundum se & directe & formaliter opponitur virtuti quæ dicitur veritas. quæstio. 110. articulo 1. pag. 392.

Mendacium per se dicit & formaliter, dicens verum credens se dicere falsum, non autem econuerso nisi per accidens & materialiter. quæst. 110. ar. 1. pag. ead.

Mendacium dicit intendens significare falsum nutibus. quæst. 110. ar. 1. pag. ead.

Mendacium verbo vel facto, vel nutibus æqualiter est peccatum. q. 110. ar. 1. 2. pag. 397.

Mendacium nullus debet dicere ut ipse vel alius euadat mortem vel immunditiam corporalem. quæst. 110. ar. 3. 4. pag. 395

Mendacium nullum est si res visa vel audita recitatur sed non eodè modo nec eisdem verbis, ut patet in euangelio, & in alijs scripturis diuinis in quibus nihil est falsum. quæstio. 110. articulo 3. 1. pagina 394

Minores non habent finem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adherent doctrinæ diuinæ. quæstio. 2. articulo 6. 3. pagina 15

Myfterium incarnationis Christi fuit cognitum diuersimode ante peccatum, post peccatum, & post statum gratiæ. quæstio. 2. articulo 7. pag. ead.

Misericordia est compassio alienæ miseriæ in corde, qua si possumus, subuenire compellimur. q. 30. ar. 1. pag. 113

Ad misericordiam nō est motiva culpa in quantum huiusmodi, quia est volita: sed est motiva ut est annexa alicui contra voluntatem. q. 30. ar. 1. 1. pag. 114

Misericordia non est proprie ad se neque ad personas multum coniunctas ut ad parentes & filios, sed ad eos est dolor, & in his durum est expulsiuum miserationis. quæstio. 30. articulo. 1. 2. pagina ead.

Miserentur maxime amici, senes, sapientes, debiles & timidi: non autem superbi, & audaces, & contumelie dispositi. quæstio. 30. articulo. 1. pag. ead.

Misericordia ut est motus appetitus regulatus ratione est actus virtutis moralis & virtutis specialis: non autem ut passio tantum.

- quæst. 30. art. 3. pag. eadem.
- Misericordia ut virtus, est virtus moralis circa passiones: & reducitur ad medicatam, quæ dicitur nemesis: sed eas philosophus non ponit ut virtutes, quia etiam ut sunt passiones, laudabiles sunt: tamē ut sunt ab aliquo habitu electivo, sumunt rationem virtutis. quæst. 30. art. 3. ad quartum. pag. 115.
- Misericordia est maxima virtutum, non quod ad habentem, nisi ille sit maximus. q. 30. art. 4. pag. ead.
- Misericordia est potissima inter omnes virtutes quæ ad proximum sunt, sicut etiam est potioris actus. q. 30. art. 4. pag. ead.
- Misericordie motiva sunt tria maxime mala contra naturam, contra spem, & contra merita alicuius. q. 30. art. 1. pag. 112.
- Misericordia est in Deo secundum effectum, non autem secundum affectum, qui est passio. q. 30. art. 2. pag. ead.
- Miles tenetur obedire duci in rebus bellicis tantum, & servus domini suo in servilibus: & filius patri in rebus domesticis & disciplinæ & quilibet superiori suo secundum rationem superioritatis. quæst. 26. art. 8. 3. pag. 104.
- Miles debet magis obedire duci in rebus bellicis, & civis rectori in civilibus quam patri, sed in rebus domesticis est e converso. quæst. 26. art. 8. ad tertium. pag. ead.
- Miracula dicuntur, quia sunt supra naturam, signa verò quia manifestant aliquid supernaturale: prodigia autem & portenta propter excellentiam. q. 178. art. 1. ad tertium. pag. 622.
- Miraculorum gratia non est habitualis, sed impressio transiens. quæst. 178. art. 1. ad primum. pag. ead.
- Miraculorum operatio attribuitur principaliter fidei, ut virtuti dispositi, quibus cooperantur abstinentia & continentia. quæstione 178. art. 1. ad quintum. pag. ead.
- Miracula Iosue, Isaie, & Helie fuerunt maiora secundum substantiam, quam miracula Moysi, sed secundum modum est e converso. q. 174. art. 4. ad secundum. pag. 613.
- Miracula ad commendationem sanctitatis proprie sunt tantum à sanctis, sed ad confirmationem doctrine sunt etiam à malis per veram fidem & nomen Christi. q. 178. art. 2. pag. 622.
- Miracula omnia demonum sunt falsa ratione rei vel miraculi. quæst. 178. art. 2. pag. ead.
- Modus charitatis secundum quod est actus eius, est in præcepto, non autem secundum quod est modus aliarum virtutum. quæstione 44. art. 1. ad secundum. pag. 158.
- Modus virtutis, scilicet operari ex charitate est de præcepto speciali charitatis, non autem de alijs præceptis, nec modus aliarum virtutum. q. 44. art. 1. ad primum. pag. ead.
- Motuum non diversificatum cum diversitatibus circumstantiarum non variat diversitatem specificam peccati, cuius oppositum facit motuum diversificatum. q. 53. art. 2. ad tertium. pag. 186.
- Mors infligitur per iudicem peccatori prodest ei si convertatur ad culpæ expiationem: si verò non convertatur, prodest ei ad terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas non amplius peccandi. q. 25. art. 6. ad secundum. pag. 96.
- Moyles occidens Ægyptium non peccavit, quia vel hoc fecit ex inspiratione Dei, vel defendendo iniuriatum, vel tunc peccavit. quæstione 60. art. 6. ad secundum. pag. 207.
- Mollities proprie respicit defectum delectationum, sed delicta impediunt causam impedientiam earum, scilicet laborem, vel aliquid tale deo delicta sunt quædam mollities. q. 138. art. 2. pag. 475.
- Mollis dicitur qui recedit à bono propter tristitias causas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi, non autem si gravi moventi cedat. q. 138. art. 1. pag. ead.
- Molliter est vitium oppositum perseverantia, & causatur dupliciter, scilicet ex consuetudine, & ex naturali dispositione. quæstione 138. articulo 1. pag. eadem.
- Molles dicuntur qui patiuntur muliebria, quasi mulieres effecti. quæstione 138. art. 1. ad tertium. pag. 476.
- Modestia est virtus moderativa passionum, ideo adiungitur temperantia, ut virtuti principali, quia est circa difficillima. quæstione 160. art. 2. pag. 561.
- Modestia est circa actiones exteriores & interiores. quæstione 160. articulo 2. pag. 563.
- Modestia moderatur exteriorem hominis vitam in incessu, habitu, & huiusmodi: sed epicheia moderatur observantiam verborum legum, potest tamen esse quod nomen epicheia apud Græcos per quandam similitudinem transfertur ad omnes moderationes. q. 120. art. 2. ad tertium. pag. 414.
- Modestie partes à diversis diversimodè assignantur. quæstione 160. articulo secundo. pag. 563.
- Modestia continet sub se omnem moderationem motuum corporaliū: & rerum exteriorum & spei. q. 160. art. 2. pag. ead.
- Mors & omnis defectus corporalis & rebellio carnis ad spiritum, sunt pœnæ peccati primorum parentum consequentes pœnam principalem, scilicet liberationem iustitiae originalis. quæstione 164. articulo 1. pag. 583.
- Mortis causa & aliorum defectuum corporaliū in natura humana est duplex, scilicet remota, id est contrarietas principiorum & proxima, id est peccatum. q. 164. art. 1. ad primum. pag. ead.
- Mors ut iusta pœna est à Deo, non autem ut est malum naturæ humane. q. 164. art. 1. ad quartum. pag. ead.
- Mors & alij defectus non sunt æqualiter in omnibus triplici ratione, scilicet propter peccata parentum, utilitatem filiorum, & diuersam complexionem. q. 164. art. 1. ad quartum. pag. ead.
- Mors ut privatio vitæ, vel ut terminus alterationis præcedentis est pœna damni: non autem est pœna sensus nec affligit nisi ratione alterationis præcedentis. quæstione 164. articulo primo. ad septimum. pagina 584.
- Mors est meritoria, licet sit pœna. q. 164. art. 1. pag. 583.
- Mori quilibet tenetur pro salute anime proximi certa, aliter est de consilio. q. 26. art. 5. ad tertium. pag. 101.
- Mors illata etiam pro criminibus aufert totam pœnam pro criminibus debitam in alia vita, vel partem pœnæ secundum quantitatem culpæ, patientiæ & contritionis: non autem mors naturalis. quæstione 25. art. 6. pag. 96.
- Moyles fuit ceteris prophetis simpliciter maior, licet secundum quid sit minor aliquo. quæstione centesima septuagesima quarta. articulo quarto. pagina 612.
- Monachus episcopus tenetur ad observantias regulares, scilicet ad continentiam, paupertatem, habitum, & alia, nisi impediant officium eius, ut silentium, solitudo, abstinentia vel vigiliæ graves, in quibus potest ipse se cum dispensare, sicut & prælati in religione. quæstione 185. art. 8. pag. 644.
- Monachus episcopus non potest esse hæres nisi pro ecclesia sua, nec potest testamentum facere, nec aliquid disponere post mortem nisi de licentia papæ. q. 185. art. 8. ad tertium. pag. 655.
- Mutilatio membrorum est illicita, nisi fiat pro salute totius corporis, non autem anime, vel nisi fiat per publicam potestatem propter bonum commune. quæstione sexagesima quinta. articulo primo. pagina 230.
- Mutans potest exigere recompensationem eorum tantum quæ pecunia non mensurantur, puta benevolentia & amorem eius cui mutavit, vel aliquid huiusmodi. q. 17. art. 2. pag. 269.
- Mutans potest deducere in pactum recompensationem damni per quod subtrahitur sibi id quod debet habere. quæstione 78. art. 2. ad primum. pag. 271.
- Mutans non potest deducere in pactum recompensationem damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur. quæstione 78. art. 2. ad primum. pag. ead.
- Mutans tenetur computare in sortem usum venalem pignoris. q. 78. art. 2. ad sextum. pag. 272.
- Mutans non potest deducere in pactum ut sibi remutetur, sed potest recipere mutuum sine obligatione. quæstione 78. articulo 2. ad quartum. pag. ead.
- Mutans potest accipere munera gratis oblata, non autem cum pacto tacito vel expresse. q. 78. art. 2. pag. 267.
- Mutans sperans lucrum ratione mutui, peccat secundum auctoritatem evangelij. q. 78. art. 1. ad tertium. pag. 268.
- Mutuo accipere sub usuris ad bonum sui vel alterius licet: non autem licet inducere ad faciendum usuras. quæstione 78. articulo quarto. pagina 273.
- Mulier non dicitur continens nec incontinens, quia raro habet firmitatem iudicij rationis propter debilitatem complexionis. quæstione 156. art. 1. ad primum. pag. 547.
- Mulier vel vir ornans se, ut provocet alios ad concupiscentiam, peccat mortaliter, non autem semper si ornat se ex levitate, vel quadam vanitate vel propter instantiam. quæstione 169. articulo 1. ad primum. pagina 593.
- Mulier potest ornare se licite, ut placeat viro suo: non autem mulieres quæ non habent virum, nec volunt habere, nec sunt in statu habendi. quæstione 169. art. 2. pag. 594.
- Natura inferior perfecta duplici motu movetur: proprio scilicet & superioris. quæst. 2. art. 3. pag. 12.
- Natura rationalis in quantum cognoscit universale boni & entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale principium essendi. q. 2. art. 3. pag. 11.
- Ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt, scilicet aliquid secundum motum proprium, & aliquid secundum motum naturæ superioris. q. 2. art. 3. pag. ead.
- Necessarium est accipere per modum fidei non solum incognita naturaliter, sed etiam cognita, & hoc tripliciter, ut citius illa cognoscamus, ut cognitio illa sit communior omnibus, & ut sit certior. q. 2. articulo 4. pag. 14.
- Necesse est ut veniant scandala, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionata, scilicet finis vel conditionis humane. q. 43. art. 2. ad primum. pag. 154.
- Negligentia est generale peccatum ratione materie, id est ratione boni agentis: speciale verò in quantum privat actum rationis, scilicet sollicitudinem. q. 54. art. 2. pag. 188.
- Negligentia directe opponitur sollicitudini: ideo pertinet ad imprudentiam.

dentiam sed opponitur timori in quantum timor excitat rationem contra negligentiam. quest. 54. art. 2. pag. ead.

Negligens secundum Isidorum dicitur nec eligens. quest. 54. art. 2. pagina eadem.

Negligentia pertinet ad actum interiorem, ideo oritur ex acedia, sed pigritia & torpor pertinent ad executionem scilicet prima tardando, secunda remittendo. quest. 54. art. 2. pag. ead.

Negligentia deficit ab actu precipiendi per defectum promptę voluntatis: inconstancia vero quasi impedita ab alio. quest. 54. art. 2. pag. 189.

Negligentia importat defectum sollicitudinis quę est specialis actus rationis & actus virtutis specialis. quest. 54. artic. 1. pag. 188.

Negligentia est peccatum mortale dupliciter tantum, scilicet vel quando pretermittitur actus seu circumstantia necessaria ad salutem vel ex contemptu. questione 54. artic. 3. pag. 189.

Nec mendacium nec aliquid quod ex genere suo non sit peccatum mortale, est perfectis peccatum mortale nisi sit contra eorum votum vel ratione scandalii. quest. 110. art. 4. pag. 396.

Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini, quomodo exponatur. quest. 33. art. 4. pag. 187.

Non habentes usum rationis vt amentes & pueri ante annos pubertatis non possunt vouere. quest. 88. art. 1. pag. 304.

Non seruans promissum propter superueniens impedimentum vel remunera excusatur a mendacio, vt sanctus Paulus. quest. 110. art. 7. pag. 395.

Non licet inducere aliquem ad religionem per falsam doctrinam. q. 189. art. 6. pag. 689.

Non exercitati in preceptis Dei debent recipi ad religionem. quest. 189. art. 1. pag. 682.

Non moueri iniurijs eo quod huiusmodi terrena non sapiunt, non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei si vero ex stupore proueniat pertinet ad stultitiam simpliciter. q. 47. art. 1. pag. 165.

Nallus volens patitur iniustum formaliter nec aliquis agit iustum formaliter nisi volens. quest. 59. art. 3. pag. 202.

Obiectum cuiuscunque habitus cognoscitiui habet duo, materiale, & formale. quest. 1. art. 1. pag. 1.

Obiectum fidei dupliciter consideratur, ex parte rei, & sic est incomplexum, ex parte credentis & sic est enuntiabile & complexum. quest. 1. art. 2. pag. 3.

Obiectum proprium potentie habitus vel actus est illud sub cuius ratione formali omnia continentur. q. 1. art. 3. pag. 4.

Obiectum fidei tripliciter potest considerari ex parte intellectus materialiter & formaliter, & ex parte intellectus moti a voluntate: & sic isti tres modi variantur, credere Deo, Deum, & in Deum. quest. 2. art. 2. pag. 3.

Obiectum spei principale est beatitudo: secundario autem bona corporis. q. 17. art. 2. pag. 59.

Obiectum idem est spei & charitatis, sed sub diuersis rationibus. q. 23. art. 6. pag. 80.

Obiectum diuine dilectionis non mensuratur ratione, quia excedit rationem. q. 27. art. 6. pag. 109.

Obscuritas fidei non est culpa, sed defectus naturalis intellectus humani. q. 7. art. 2. pag. 36.

Obsequium impensum proximo propter Deum est elemosyna. q. 32. art. 9. pag. 123.

Oblatio est omne, quod exhibetur in cultum Dei, sacrificium vero, est si inde fiat aliquid sacrum consumendum. quest. 86. art. 1. pag. 298.

Oblationes minime dici possunt neque sacrificia data pauperibus nisi improprie, in quantum dantur propter Deum. quest. 86. art. 1. pag. 298.

Oblationes seruare aliquis tenetur quadrupliciter: ex conuersione precedenti, deputatione, indigentia, ministrorum consuetudine non autem ex precepto legis. questione 86. art. 1. pagina eadem.

Oblatio debita tertio & quarto modo est voluntaria quo ad quantitatem & speciem rei, & non ex necessitate precepti. quest. 86. art. 1. pag. ead.

Oblatio animalis cæci & claudi, reddebatur illicita tripliciter, scilicet ratione Dei, contemptus & voti. quest. 86. artic. 3. ad 3. pag. 300.

Oblatio in noua lege potest fieri de qualibet re preterquam de iniuste acquisitis, non autem in veteri lege propter significationem. quest. 86. art. 3. pag. ead.

Oblatio de mercede prostibuli prohibetur in lege veteri propter immunditiam in noua vero lege propter scandalum. q. 86. p. 298.

Oblationes ad solos sacerdotes pertinent, vel pro se vel pauperibus vel pro cultu diuino. quest. 86. art. 2. pag. 299.

Oblationes non consecrate possunt cedere in usum laicorum per dispensationem sacerdotum, sed oblationes consecrate non. q. 86. art. 2. pag. ead.

Oblatio parua cum humili mente & pura dilectione purgat peccata venialia & mortalia. q. 50. art. 3. pag. 180.

Obligatio voti causatur ex fidelitate ad Deum, ideo est maior quam obligatio iuramenti. q. 89. art. 8. pag. 332.

Obseruantia est sub pietate, sicut pietas est sub religione, & est virtus

specialis per quam honorantur persone in dignitate constitutz. quest. 102. art. 1. pag. 372.

Obseruantia directe respicit personam excellentem, ideo secundum diuersas rationes excellentie, diuersas species habet. questione 104. art. 2. ad quartum. pag. 378.

Obedientia capitur dupliciter, prout includit omnes virtutes, & vt est virtus specialis. q. 4. art. 7. ad secundum. pag. 14.

Obedire nemo debet episcopo simoniaci recipiendo ordines ab eo quacunque ex causa. q. 100. art. 6. ad 2. pag. 369.

Obedientia non est virtus theologica, sed moralis. questione 104. art. 2. ad secundum. pag. 377.

Obedientia est medium duorum vitiorum, scilicet inter superfluum & diminutum, sed superfluum eius non est secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, scilicet vel cui non debet obedire, vel in quibus non debet. q. 104. art. 2. ad 2. pag. ead.

Obedientia est pars iustitie specialis, sed improprie. q. 104. art. 2. ad 2. pag. ead.

Obedientia proprium obiectum est preceptum tacitum vel expretum, id est voluntas superioris, quocunque modo innoscat. q. 104. art. 2. pag. ead.

Obedientia est in voluntate subiectiue. q. 1. art. 5. ad 3. pag. 15.

Obedientia dicitur dupliciter, scilicet largę & proprie, primo modo est virtus gñalis, secundo modo est virtus spalis. q. 104. art. 2. pag. 377.

Obedientia triplex, scilicet indiscreta, imperfecta & perfecta. quest. 104. art. 5. ad tertium. pag. 379.

Obedientia omnis est eadem in specie, sed causatur ex diuersis speciebus reuerentie. q. 104. art. 2. ad quartum. pag. 378.

Obedientie subsunt omnes actus virtutis, vt sunt in precepto. quest. 104. art. 3. ad 2. pag. ead.

Obedientia est maior omni alia virtute moralis, sed est minor virtutibus theologis. q. 104. art. 3. pagina ead.

Obedientia procedit ex reuerentia superiorum, ideo respectu prelati continetur sub obseruantia, sub pietate vero respectu parentum, sed respectu dei pertinet ad deuotionem quę est principalis actus religionis. questio 104. art. 3. pag. 379.

Obedientia generalis requiritur ad fidem: sed obedientia specialis sequitur eam. q. 104. art. 3. pag. 378.

Obedientia est mater omnium virtutum: quia causantur & conseruantur per actum eius, charitas vero vt finis. q. 104. art. 2. pag. 377.

Obedientia quanto minus habet de suo, tanto melior est secundum apparentiam, non autem apud deum. questio 104. art. 2. pag. 378.

Obedire tenetur preceptis dei omnis voluntas creata. q. 104. artic. 4. pag. 379.

Homo non tenetur homini obedire in pertinentibus ad interiorem motum voluntatis vel ad naturam corporis sed deo. q. 104. art. 5. pag. ead.

Obediendum est magis maiori potestati quam minori quę totaliter subest ei vel in quibus subest ei. q. 104. art. 5. pag. ead.

Obedire non tenetur subditus suo superiori dupliciter scilicet propter preceptum maioris potestatis, vel in quibus non subditur ei. q. 104. art. 5. pag. ead.

Obedientia requiritur ad perfectionem religionis. q. 186. articulo 5. pag. 660.

Oblivio beneficii ex natura excusat ab ingratitude, non autem oblivio ex negligentia nec impotentia recompensandi beneficium quia ad gratitudinem sufficit bona voluntas vbi deest facultas. quest. 10. art. 1. pag. 386.

Obseruantie omnes religionum ordinantur ad tria principalia vota ad quę etiam pertinet habitus vt signum obligationis, ideo simul datur vel benedicitur cum professione. q. 186. art. 7. pag. 662.

Obligatus debitis prius debet soluere quantum potest, & tunc potest ingredi religionem licet non possit omnia soluere. q. 189. art. 6. pag. 688.

Obligare se voto ad ingressum religionis secundum se, est laudabile. q. 184. art. 2. pag. 637.

Occidere animalia bruta non est peccatum nisi hoc fiat in damnum proximi, quia animalia bruta sunt, viuunt & conseruantur propter hominem. q. 64. art. 1. pag. 224.

Occidere peccatores ad bonum communis est licitum, quando potest fieri sine periculo bonorum. q. 64. art. 2. pag. 225.

Occidere peccatores nemini licet nisi auctoritate principis. q. 64. art. 3. pag. 226.

Occidere seipsum quacunque de causa semper est peccatum mortale, nisi hoc fiat inspiratione diuina sicut Samson, & quidam sanctę mulieres quarum memoria in ecclesia celebratur. q. 64. art. 5. pag. 227.

Occidens seipsum facit iniuriam Deo, ciuitati, & communitati, ideo punitur secundum legem diuinam & humanam. q. 64. art. 5. pagina ead.

Occidere innocentem nemini licet, nisi de mandato Dei. q. 64. art. 6. pag. ead.

Occidens inuadentem se, defendendo se cum moderamine inculpate tutelę nec intendens mortem eius non peccat. q. 64. art. 7. pag. 228.

Occidens hominem etiam defendendo se, & quilibet participant in

causa sanguinis est irregularis. questione sexagesima quarta. arti. septimo. ad tertium. pag. 129.

Occidens hominem à casu non est homicida, nec irregularis, si dabit operam relictam, & adhibuit debitam diligentiam. questione 64. articulo octauo. pag. ead.

Occidens siue percussus mulierem prægnantem est homicida, & est irregularis si sequatur mors eius vel mors fetus animati anima rationali. quest. 64. art. 8. ad secundum. pag. 130.

Occidere iustum, est grauius peccatum, quam occidere iniuste peccatorem. q. 64. art. 6. ad secundum. pag. 127.

Odire malum & diligere bonum, eiusdem est rationis. questione 15. art. 6. ad primum. pag. 96.

Odiū Dei est grauius peccatum, & est grauius quam infidelitas. questione 34. art. 2. pag. 131.

Odiū Dei est peccatū in spiritū sanctum, maxime secundum quod peccatum in spiritū sanctum nominat aliquod genus peccati speciale: sed odiū Dei non numeratur inter species eius, quia est in omni specie eius. q. 34. art. 2. ad primum. pag. ead.

Odiū Deum habent non omnes odientes penas quarum Deus est autor. questione 43. art. 2. ad tertium. pag. ead.

Odiū omne in proximum quod ad naturam vel gratiam est peccatum, non autem odiū in proximum quod ad culpam. questione 34. art. tertio. pag. 131.

Odiū est maximum peccatum contra proximum quod ad inordinatorem peccantis, sed actus exterior est maximum peccatum quod ad nocumentum. q. 34. art. 4. pag. ead.

Odiū non potest esse vitium capitale, quia amor veri boni, & odiū veri mali sunt primæ passionis, sed apparentis sunt vitium. quest. 34. art. 5. pag. ead.

Odiū potest esse prima passio, non autem primum peccatum, sed vitium. q. 34. art. sexto. pag. 131.

Odiū oritur ex inuidia, quia est tristitia de alieno bono. questione 34. art. quinto. pag. ead.

Odiū conuenientius ponitur oriri ex accidia, quam ex ira. quest. 158. art. 7. ad secundum. pag. 158.

Odiū proximi est prius odio Dei, sed dilectio Dei est prior dilectione proximi. q. 34. art. 6. ad 2. pag. 131.

Officium dicitur respectu actus: gradus autē secundum ordinem superioritatis: status verò requirit immobilitatem in cōditione personæ. q. 183. art. 1. ad tertium. pag. 635.

Omissio importat prætermissionem debiti boni in ordine ad legem diuinam vel humanam, vel in ordine ad proximum: primo modo opponitur iustitiæ legali, secundo modo iustitiæ speciali. questione 79. articulo 3. pag. ead.

Omissio non requirit aliquem actum, sed consistit in sola negatione actus debiti. q. 79. art. 3. pag. 276.

Omissio pertinet ad actum exteriorem, & est effectus negligentie, & opponitur iustitiæ. q. 54. art. 2. ad secundum. pag. 189.

Omissio non habet rationem culpæ, nisi secundum quod opponitur præcepto affirmatiuo, ideo nō est peccatum tempore obligationis quod iterato iteratur peccatum. q. 79. art. 3. ad 3. pag. 276.

Omissio ut opponitur iustitiæ legali est generale peccatum, speciale verò ut opponitur speciali iustitiæ. q. 79. art. 3. pag. ead.

Omissio non est peccatum originale, sed est peccatum actuale. questione 79. art. 3. ad primum. pag. ead.

Omissio debet pœna damni, & pœna sensus ratione radice ex qua procedit, licet non necessariò habeat necessariam conuersionem ad bonum commutabile. questione septuagesima nona. articulo 3. ad quartum. pag. ead.

Omnipotentia includit scientiam & prouidentiam quodammodo omnium. q. 1. art. 8. ad secundum. pag. 9.

Omne peccatum est iniustitia. q. 59. art. 1. ad primum. pag. 201.

Omnia que sunt in doctrina veteris testamenti ordinantur ad præcepta decalogi ut ad finem. q. 56. art. 1. ad tertium. pag. 192.

Omnia alia præcepta moralia veteris legis, reducuntur ad præcepta decalogi. q. 122. art. 6. ad secundum. pag. 421.

Omnes numerati inter prophetas habuerunt prophetiam imaginariam de supernaturali veritate & habebant officium prophetandi & loquebantur in persona Dei, nō autem hagiographæ. questione 174. art. 2. ad tertium. pag. 612.

Operabilia humana non habent in se aliquam altitudinem excellentiæ, nisi referantur ad regulam legis æternæ & ad finem beatitudinis. quest. 8. art. 3. ad primum. pag. 32.

Opinari contrariè de pestinentibus principaliter ad fidem, inducit heresim: nō autē de alijs, nisi consideretur vel determinetur quod pertinent ad fidem. q. 11. art. 2. ad tertium. pag. 47.

Optatam anathema esse cum Christo quomodo intelligendum sit. q. 17. art. 8. ad primum. pag. 110.

Opiniones diuersæ cum pertinent ad intellectum, non destruunt pacem. q. 29. art. 3. ad secundum. pag. 113.

Opus ex voto laudabilius est & magis meritorium, quam opus sine voto. quest. 82. art. 6. pag. 314.

Opus ex voto displicens cū voluntate implendi illud, est magis me-

ritorium quam opus placens sine voto ceteris paribus. questione 88. art. 6. ad secundum. pag. 315.

Operari manibus licita & necessaria victus, est in præcepto de iure naturali: sed cessare ab opere manuali licito & necessario, est facere aliter quam naturæ ordo exigit. questione 187. articulo tertio. pagina 667.

Opus virtuosum factum propter inanem gloriam venialem amittit vim merendi vitam æternam, quia nullus peccando meretur. questione 132. art. 1. pag. 458.

Ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, & ad virtutem appetitiuam sicut ad ordinatam. q. 26. art. 1. ad 3. pag. 99.

Oratio est actus rationis practicæ, scilicet quia est vel petitio decentium à Deo, vel ascensus mentis in Deum. questione octogesima tertia. art. 1. pagina 283.

Oratio est actus virtutis, scilicet latræ, nō autem est actus doni intellectus. q. 83. art. 3. pag. 286.

Oratio est quodammodo desiderij nostri interpret apud Deum. q. 83. art. 1. ad primum. pag. eadem.

Oratio est in præcepto religionis quod ad ipsum petere, sed quod ad recte aliquid desiderare cadit sub præcepto charitatis. questione 83. art. 3. ad secundum. pag. 287.

Orare est conueniens, & triplex error circa orationem reprobat. quest. 83. art. 2. pagina 286.

Orationis partes integrales sunt quatuor secundum Apostolum, obsecratio, oratio, postulatio, & gratiarum actio, vel laus Dei, & supplicatio secundum Ambrosium: subiectiue verò sunt tres, supplicatio, postulatio, & infinuatio. q. 83. art. 17. pag. 297.

Oratio tam privata quam publica debet esse vocalis quadruplici ratione. quest. 83. art. 12. pag. 291.

Oratio debet continuari quandiu deuotio potest conservari. questione 83. art. 14. pag. 292.

Oratio debet semper durare secundum virtutē non secundum essentiam. quest. 83. art. 1. 4. pag. ead.

Orationi ratione propria orationis & ratione latræ præexiguntur fides, spes, & charitas. q. 83. art. 15. pag. 293.

Oratio est meritoria, si ex charitate fiat. questione octogesima tertia. art. 2. ad secundum. pag. 286.

Oratio semper habet efficaciam impetrandi, si habeat quatuor condiciones, scilicet si fiat pie, ad salutem, pro se, & perseueranter. q. 83. art. 7. ad secundum. pag. 288.

Oratio debet habere quadruplicem conditionem, scilicet eleuationem mentis in Deum, fiduciam impetrandi, gratiarum actionem, & petitionem. q. 83. art. 17. pag. 297.

Oratio debet habere septem condiciones, scilicet quod sit perfecta, humilis, continua, deuota, vigilans, intrans, & charitativa. questione 83. art. 15. pag. 293.

Oratores omnes ecclesiæ habent quatuor, scilicet inuocationē Dei, commemorationem beneficij Dei, petitionem, obsecrationem. quest. 83. art. 17. pag. 297.

Oratio non exauditur quando omnes, vel ille pro quo oratur, vel ipsa petitio non placet exauditori. questione octogesima tertia. art. 15. ad secundum. pag. 293.

Oratio peccatoris in quantum ex bono desiderio naturali sit exauditur ex misericordia Dei, & non ex merito peccatoris, non autem in quantum peccator, nisi ad vindictam. q. 83. art. 16. pag. 294.

Oratio perentis contra salutem, vel contra gloriam Dei, magis exauditur non obtinendo, quam si obtineret quod petitur. questione 83. art. 15. ad secundum. pag. 293.

Oratione appropinquamus Deo. q. 83. art. 1. ad secundum. pag. 286.

Oratio præeminet alijs actibus virtutis religionis post deuotionem, quia religio per orationem mouet intellectum hominis in Deum, & tradit homo mentem suam Deo, subiuciendo sibi eam per reuerentiam, & presentando eam Deo. q. 83. art. 3. ad 1. pag. 287.

Oratio sit ad excitandum affectum nostrum, non autem ad docendum Deum. q. 83. art. 2. pag. 286.

Oratio fit non quidem ad mutandam diuinæ prouidentie dispositionem, sed ad impetrandum quod Deus disposuit. questione 83. articulo secundo. pag. eadem.

Oratio ordinatur ad duo, scilicet ad obiectum proprium, id est ad id quod petitur, & ad finem, id est ad vitam æternam: ideo habet duplicem efficaciam, scilicet impetrandi respectu primi, & merendi respectu secundi, primum pertinet ad misericordiam vel liberalitatem, secundum verò ad iustitiam. q. 83. art. 15. ad 2. pag. 293.

Oratione non intellecta vel non attenta habetur meritum, non autem consolatio. q. 83. art. 13. pag. 292.

Oratione peti debent aliqua determinata propter attentionem & cognitionem nostri desiderij, & ut frequentius fiat. q. 83. art. 1. pag. 287.

Oratione nihil debemus petere nisi in ordine ad beatitudinem. questione 83. art. 5. pag. eadem.

Oratione temporalia possunt peti sicut & desiderari, non quidem principaliter sed ut necessaria. q. 83. art. 6. pag. 288.

Oratione præcipue est petendum, ut Deo uniamur. questione 83. art. 1. ad secundum. pag. 286.

Orare non conuenit personis diuinis: quia non habent superiorem, nec distinguuntur in essentia ratione cuius sit oratio. quæst. 83. art. 1. pag. ead.

Orare est proprium rationalis creaturæ, ideo non conuenit brutis. quæst. 83. art. 10. pag. 290

Orant sancti in patria pro nobis, non autem pro se. quæst. 83. art. 11. pag. ead.

Oratio proprie fit ad Deum tantum, ut à quo debet expectari quod petitur: ad sanctos autem fit deprecatio. q. 83. art. 4. pag. 287.

Oratio soli Deo portigitur ut per eum implenda, sanctis uero & angelis & hominibus ut per eos impetranda suis meritis & precibus & non ut Deus eas per eos cognoscat. quæstio. 83. art. 4. pag. ead.

Oratio non debet fieri ad sanctos qui sunt in purgatorio vel in hoc mundo: sed tantum supplicatio vel petitio. quæ. 83. art. 4. 3. pa. ead.

Orare sanctos inferiores est utile quintuplici ratione. quæstio. 83. art. 11. 5. pag. 291

Orantur sancti nominibus proprijs propter tria. quæstio. 83. art. 11. 5. pag. ead.

Orationes nostræ cognoscuntur à sanctis in verbo etiam mentales sicut & omnia alia quæ ad eos pertinent. quæst. 83. art. 4. 2. pag. 287

Orare quilibet debet & desiderare bona pro alijs sicut & pro se. q. 83. art. 7. pag. 288

Orare tenetur quilibet pro suis inimicis in communi non autem in speciali nisi in aliquo casu speciali, sicut in articulo necessitatis. q. 83. art. 8. pa. 289

Orandum est pro omni peccatore uiatore ut conuertatur, & pro iustis ut perseuerent triplici ratione. quæst. 83. art. 9. septimo. pa. 288

Orandum est pro infidelibus licet non pro eis nisi conuertantur quæst. 31. art. 2. 1. pag. 116

Oratio dominica exponitur. quæst. 83. art. 9. pag. 289

Orationis dominicæ petitiones sunt septem secundum Matthæum, secundum uero Lucam sunt quinque. quæst. 83. art. 9. 4. 5. pag. 287

Oratio dominica est perfectissima, quia continet omnia desideranda & ordinem eorum, & informat omnes affectus. quæst. 83. art. 9. pag. 289.

Nō oportet ut tantum uerbis orationis dominicæ sed intendere tantum ad ea quæ in ipsa continentur. quæstio. 83. art. 14. 3. pag. 293

Orationem dicendo non parcens vel habens peccatum nō peccat, quia dicit in persona ecclesiæ. quæst. 83. art. 16. 3. pag. 294

Ordo tentationis Adæ fuit conueniens. quæ. 165. art. 1. pa. 385

Ornatus exterior est iudicium conditionis humanæ ideo excessus & defectus & medium eius reducuntur ad uirtutem ueritatis. q. 169. art. 1. 3. pag. 194

In ornatu & alijs exterioribus non est peccatum secundum se: sed ex inordinato usu, scilicet vel contra consuetudinem vel ex intentione uanæ gloriæ, vel molliciei vel sollicitudinis, vel negligentiae: contra quæ est triplex uirtus, scilicet humilitas per se sustinetia, & simplicitas. quæst. 169. art. 1. pag. ead.

Ornatus pretiosorum uestium in ministris altaris vel in constitutis in dignitate non est peccatum, quia fit ad gloriam Dei, & non ad gloriam ipsorum. quæstio. 169. art. 1. primo, ad secundum pag. 193

Ordo charitatis cadit in præcepto. quæstio. 44. art. 1. 8. pag. 161

Ordo charitatis attenditur secundum affectum & effectum. quæst. 26. art. 6. pag. 102

Ordo charitatis manebit in patria. quæstio. 16. art. 13. pag. 105

Ordinatione recta ad finem quæ includitur in ratione prouidentie importatur rectitudo consilij, iudicij, & præcepti line quibus recta ordinatio in finem esse non potest. quæ. 49. art. 6. pag. 177

Oua & lactinia respirantur sunt interdita in ieiunio quadragesime, non autem in alijs nisi secundum consuetudinem patriæ. quæst. 147. art. 8. pag. 499

Pars diligit bonum totius secundum quod est sibi conueniens non tamen refert illud bonum totius ad se. quæstio. 26. articulo tertio ad secundum pag. 101

Parentes plus debent amari à filiis ratione obiecti sed econuerso ratione amantis. quæstio. 16. art. 1. pag. 104

Parentibus à filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura prouisionis. q. 26. art. 9. 1. pag. 105

Pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem coniunctionis ad seipsum: sed secundum rationem eminentioris boni filius plus naturaliter diligit patrem. q. 26. art. 7. 2. pag. 103

Parentes debent ab uxore plus amaritatem obiecti, sed econuerso ratione diligentis. q. 26. art. 1. pag. 99.

Parentibus debet homo magis assistere in quibusdam quam uxori, sed in carnali copula magis uxori debet adherere quam parentibus. quæst. 26. art. 11. 1. pag. 105.

Pax est tranquillitas ordinis maxime in uoluntate. q. 29. art. 1. pag. 111

De pacis ratione est duplex unio scilicet diuersorum appetentium & appetituum eiusdem appetentis & respectu eiusdem appetibilis. quæst. 29. art. 1. pag. ead.

Pax includit concordiam addens unionem eiusdem appetentis ueltra unionem diuersorum appetentium quam dicit concordia. q. 29. art. 1. pag. ead.

Pacem omnia appetunt. q. 29. art. 2. pag. ead.

Pax uera est tantum in bonis & bonorum: apparens autem est in malis. q. 29. art. 2. 3. pag. 113

Pax perfecta est tantum in beatis, imperfecta autem est in uiatoribus. q. 29. art. 2. 4. pag. ead.

Pax non est uirtus sed effectus uirtutis. scilicet charitatis. q. 29. art. 3. 4. pag. ead.

Pax uera nō est in nobis sine gratia gratū faciente. q. 29. art. 3. 1. pa. ead.

Pax est opus iustitiæ indirecte. q. 29. art. 3. 3. pag. ead.

Pax connumeratur inter beatitudines quæ sunt actus uirtutis perfectæ: & inter fructus, quia est quoddam finale bonum spirituale habens dulcedinem. q. 29. art. 4. 1. pag. 113.

Partes integrales prudentiæ sunt octo, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas, eustochia, id est solertia, prouidentia, circumspectio, & cautio. q. 48. pag. 175

Pauper tenetur decimas soluere sacerdoti, licet sit diues. q. 87. art. 3. 3. pag. 304

Papa habet plenariam potestatem dispensandi in omnibus uotis dispensabilibus: alij uero participatiue secundum quod papa eis concedit. q. 88. art. 12. 3. pag. 314

Papa solus potest dispensare in uotis perpetuis, ut in uoto continentie & religionis, & in uoto crucis in subsidium terræ sanctæ, & in uoto peregrinationis ad transierandum ad terram sanctam: alij uero prelati possunt dispensare in alijs uotis nisi papa dispensationem sibi referret. quæst. 88. art. 12. 3. pag. ead.

Papa potest incurrere simoniam sicut & alij: & grauius est peccatum quæro papa est maior quia non est dominus spiritualium sed dispensator. q. 100. art. 1. 7. pag. 393

Patrocinium licet vendere & iustum consilium, non autem uerum iudicium id est solam nec uerum testimonium, quia ad hæc tenetur iudex & testis, non autem aduocatus uel iurisperitus: adeo esset simonia in causa spirituali, nō autē in causa seculari. q. 100. art. 3. 3. p. 365

Paruificatio est uirtus opposita magnificentiæ & est circa magnos sumptus, & ideo est minus uirtus quā sit liberalitas. q. 135. art. 1. pag. 465

Patientia dicitur dupliciter habitus scilicet & delectatio in actu eius primo modo est uirtus, secundo modo est fructus. q. 136. art. 1. 3. p. 467

Patientia est uirtus conseruans bonum rationis contra tristitiam. q. 136. art. 1. pag. 466

Pati tristitiam ad malum finem non est proprie patientia, sed est duritia. q. 136. art. 1. p. ead.

Patientia non est potissima uirtus, sed est inferior omni uirtute theologica & cardinali. q. 136. art. 2. pag. 467

Ad patientiam pertinet longanimitas & constantia in quantum dilatio boni quæ est longanimitatis & labor in continua executione boni habent rationem mali contristantis. q. 136. art. 5. pa. 471

Patientia est radix & custos uirtutum solum remouendo prohibens. q. 136. art. 2. 3. pag. 468

Patientia ut uirtus non potest haberi sine charitate & gratia. q. 136. art. 3. pag. 469

Patientia est in concupiscibili subiectiue. q. 136. art. 4. 2. pag. 470

Patientie actus in patria non est sustinere sicut est in uia, sed est frui bonis acquisitis per eam. q. 136. art. 1. 1. p. 111

Pauperes habentes simul sufficientes prandij tenentur ieiunare: non autem si paulatim. q. 147. art. 4. 4. pagina 466

Paulus. An pauli anima in rapto fuerit separata à corpore licet probabilius sit quod non. q. 175. art. 6. pag. 618

Paulus in rapto fuit beatus secundum actum, non autem secundum habitum, & ideo simul tunc in eo non fuit actus fidei: fuit tamen simul in eo fidei habitus. q. 175. art. 3. 3. pag. 616

Paulus post raptum fuit memor eorum quæ uiderat in diuina essentia per species relictas ex hoc. q. 175. art. 4. 3. pag. 617

Paupertas uoluntaria non est perfectio sed instrumentum eius. q. 184. art. 3. 3. pag. 639

Paupertas uoluntaria est efficax exercitium perueniendi ad perfectionem charitatis. q. 186. art. 3. 4. pag. 658

Parentibus non licet ingredi religionem non nisi prouiso quod filij educari possint. q. 189. art. 6. pag. 688

Peccatum grauius secundum genus est minus graue secundum circumstantias. q. 10. art. 3. pag. 38

Peccatum ex malitia id est ex electione mali dicitur peccatum in spiritum sanctum, sed ex ignorantia in filium & ex infirmitate uel passione in patrem. q. 14. art. 1. pag. 53

Peccatum non omne ex malitia est peccatum in spiritum sanctum, sed tantum ex malitia quæ est cum contemptu impediendum peccatum. q. 14. art. 1. pag. ead.

Peccatum in spiritum sanctum est generale ratione habitus, sed est speciale ratione contemptus. quæstio. 14. art. 1. 3. pagina 54

Peccatum in spiritum sanctum est irremissibile, exponitur tripliciter à doctoribus. quæstio. 14. articulo 3. pagina 55

Peccatum in spiritum sanctum est desperatum ex parte peccantis, nō autem

ex parte Dei. q. 14. art. 3. ad primum. pag. eadem.

Peccare ex inclinatione habitus proprii non est peccare in spiritum sanctum, nisi ampliando vocabula. q. 14. art. 4. pag. 56

Peccatum precedens impedit ne aliquis corripiat alterum tripliciter, scilicet ratione indignitatis, scandali, & superbie. q. 33. art. 5. pa. 127

Peccare cum proposito perseverandi in peccato cum spe venie, dicitur presumptio, non autem si sit cum proposito penitendi, sed alleuiatur. q. 25. art. 2. ad tertium. pag. 73

Peccatores sunt odio habendi ex peccato, diligendi ex charitate & natura. q. 25. art. 6. pag. 96

Peccatores diliguntur ex charitate, non ut velimus quod ipsi volunt, sed ut ipsi velint quod nos volumus. q. 25. art. 6. ad 4. pag. ead.

Peccatores amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis, boni autem non sic se amant. q. 25. art. 7. pag. ead.

Peccatores in quantum estimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui, nec tamen est vera dilectio sed apparens. questione 23. articulo 7. ad tertium. pag. 81

Peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem eternam, quod non habent demones & damnati, ideo illi sunt ex charitate diligendi. q. 25. art. 11. ad secundum. pag. 98

Peccatum infectum aliorum, ut heresis & fornicatio: vel cedens in damnum aliorum ut furtum & homicidium, debet denunciari sine admonitione. q. 33. art. 2. pag. 125

Peccatores sunt bene consiliati ad aliquem finem malum, ad aliquod particulare bonum, non autem ad finem bonum totius vite. q. 47. art. 13. ad tertium. pag. 172

Per penitentiam restituitur prudentia infusa, non tamen prudentia acquisita: sed tollitur habitus contrarius in quo proprie consistit peccatum imprudentie. q. 55. art. 1. ad tertium. pag. 183

Pena mortis non infligitur in presenti pro furto nisi ratione gravi circumstantia: ut patet de sacrilegio, peculatu, & plagio. quest. 66. art. 6. ad secundum. pag. 237

Perdens virginitatem quam vouerat, tenetur facere quod potest, scilicet continere & punire si perdidit ex culpa sua, & similiter in alijs. q. 88. art. 3. ad secundum. pag. 310

Peccatum contra naturam est lenius idolatria, sed ponitur convenientius pena eius, quia est manifestius. q. 94. art. 3. ad 3. pag. 342

Periurium habet principaliter nomen & speciem a falsitate, secundario a defectu iustitie, tertio a defectu iudicii. q. 98. art. 1. pag. 357

Periurium omne semper est peccatum contrarium religioni. questione 98. art. 2. pag. 355

Periurium semper est peccatum mortale, licet ex ioco sit vel ex lapsu lingue si perpendit qui iurat. q. 98. art. 3. pag. 357

Periurus est qui iurat verum putans esse falsum, & qui iurat falsum quod putat esse verum. q. 98. art. 1. ad tertium. pag. ead.

Periurium promissorium est infamiae ipso iure: alletorium vero per sententiam tantum. q. 98. art. 3. ad 2. pag. 359

Permutatio vel transactio beneficii ecclesiastici sine licentia est simonia. q. 100. art. 1. ad 5. pagina 363

Perseuerantia est in ratione bene considerata stabilis & perpetua mansio. q. 137. art. 3. pag. 474

Perseuerantia est virtus specialis habens speciale obiectum, scilicet opus laboriosum & tristabile diuturnitatis. q. 137. art. 1. pag. 472

Perseuerantia ut est virtus moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fugationis aut defectus propter diuturnitatem, non autem perseuerantia de qua loquitur philosophus. questio 137. articulo secundo. ad secundum. pag. 474

Perseuerantia dicitur tripliciter. q. 137. art. 1. pag. 472.

Perseuerantia ut est habitus mentis quo statuitur contra tristitiam, & ut est propositum perseverandi fuit in Adam, non autem ut est continuatio boni usque in finem vite. q. 137. art. 1. ad 2. pag. 473

Perseuerantia propria est persistere in bono usque in finem ex propria intentione finis, sed hoc convenit cuilibet virtuti in quantum est habitus. q. 137. art. 1. ad 3. pag. ead.

Perseuerantia est pars annexa fortitudini. q. 137. art. 3. pag. 474

Perseuerantia convenit in materia cum temperantia, scilicet circa delectationes tactus, sed magis convenit cum fortitudine, & principalis in modo in quantum firmat contra difficultatem diuturnitatis. q. 137. art. 2. ad 1. pag. 473

Perseuerantia non est in appetitu sensitivo, sed in ratione. questione 93. art. 1. ad 3. pag. 187

Pertinacia. Pertinax secundum Isidorum est qui tenet imprudenter suum propositum, quasi omnino tenax. q. 138. art. 2. pag. 476

Pertinax assimilatur incontinenti & molli, quia nimis appetit aliquod delectationem, & fugit tristitiam. q. 138. art. 1. ad 2. pag. ead.

Pertinacia opponitur perseuerantia secundum excessum: mollities autem secundum defectum. q. 138. art. 2. pag. ead.

Peccatum Ada fuit superbia. q. 163. art. 1. pa. 580

Peccatum Ada habuit multas deformitates: puta superbiam, inobedientiam, glulam, & alia huiusmodi. q. 163. art. 1. pag. ead.

Peccavit Adam principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni & mali, secundario quantum ad potestatem operandi secundum propriam virtutem ad beatitudinem consequen-

dam. q. 163. art. 2. pag. 581.

Peccatum Ada sui gravius nostris secundum circumstantiam persone, non autem secundum speciem. q. 163. art. 3. pag. 581

Peccavit Eva gravius quam Adam. q. 163. art. 4. pag. ead.

Pena mortis in presenti non infligitur pro quolibet peccato mortali, sed tantum pro peccato inferente damnum irreparabile, vel pro horribili deformitate. q. 108. art. 3. ad 2. pag. 389

Peccata ratione solius intentionis excusantur per ludum, non autem peccata ex sua specie, sed reddunt ludum obscenum & flagitiosum. q. 168. art. 3. ad 1. pag. 591

Perfectio dicitur tripliciter, secundum naturam, tempus & simpliciter. quest. 161. art. 1. ad 4. pag. 563

Perfectio adveniente non manet imperfectum quando est de ratione eius. q. 4. art. 4. ad 1. pag. 22

Perfectus aliquis dicitur dupliciter, scilicet habendo perfectionem & statum eius. q. 184. art. 4. pag. 639.

Ad perfectionis statum requiritur obligatio perpetua ad servitutem Dei cum aliqua solennitate. q. 184. art. 4. pag. ead.

Perfectio charitatis triplex, scilicet ex parte diligibilis, diligentis, & per exclusionem repugnantis: prima convenit soli Deo, secunda beatis, tertia viatoribus. q. 184. art. 2. pag. 637.

Perfectio charitatis ex parte diligentis triplex, scilicet secundum actum, studium, & habitum. q. 184. art. 2. pag. ead.

Perfectio aliquis convenit tripliciter, scilicet essentialiter ut obsequantia preceptorum charitatis: consequenter, ut consilia, & instrumentaliter ut paupertas, continentia & huiusmodi. questione 184. articulo tertio. pagina 638

Perfectio vite Christiane simpliciter attenditur secundum charitatem, sed secundum quid secundum alias virtutes. q. 184. art. 1. pag. 637

Perfectio vite essentialiter consistit in preceptis, sed instrumentaliter in consilijs. q. 184. art. 3. pag. 638

Perfectio vite principaliter & per se consistit in interioribus, precipue in charitate, sed secundario & per accidens in exterioribus, ut in virginitate & paupertate, & hoc tripliciter. questione 186. art. 7. ad primum. pag. 661

Ad perfectionem tendere quilibet tenetur ex precepto, non autem tenetur esse perfectus. q. 186. art. 2. ad 2. pag. 657

Perfecti debent tolerare iniurias proprias secundum preparationem animi, non autem communes Dei, proximi, vel status. questione 108. art. 1. ad secundum. pag. 388

Perfecti debent resistere detractoribus suis. q. 71. art. 3. pag. 255

Petens decimas ubi non est consuetudo peccat. questione 87. articulo 1. ad quintum. pag. 302

Perfectis licet sua repetere vel non dare sicut etiam imperfectis. questione 43. art. 8. pag. 157

Perfectio religionis integratur ex tribus votis. q. 186. art. 7. pa. 661

Per ingressum religionis homo totaliter se mancipat Dei obsequijs. quest. 189. art. 3. pag. 684

Pietas a vulgo sumitur pro actibus misericordiae: quia Deus testatur hos actus sibi fieri, & ex hoc Deus dicitur pius. questione 101. articulo primo. ad secundum. pag. 370

Pietas est specialis virtus. quest. 101. art. 3. pag. 371

Pietas principaliter est ad parentes, & ad patriam in quibus includuntur omnes consanguinei, cives, & amici patrie. q. 101. art. 1. pag. 370

Pietas exhibet cultum debitum parentibus & patrie: religio autem Deo, quia eis homo est maxime debitor post Deum. questione 101. articulo primo. pagina eadem.

Pietas debetur Deo, quia cultus parentum includitur in cultu Dei, sicut minus in maiori. q. 101. art. 1. ad 1. pag. ead.

Pietatis opera non debent pretermitti propter religionem, nisi impediant eam, quia iam non essent opera pietatis. questione 101. articulo 4. pag. 371

Pietatis opera & negotia secularia in auxilium indigentium & miserorum est religiosum. q. 187. art. 2. ad 2. pa. 667

Pietatis donum est habitualis dispositio animae qua promptè mobilis est a spiritu sancto, ad habendum filialem affectum ad Deum ut ad patrem. q. 121. art. 1. pag. 414

Pietas ut donum colit patrem Deum, sed ut virtus colit patrem carnalem. q. 121. art. 1. pag. ead.

Pietas ut donum colit Deum, & consequenter quae Dei sunt, scilicet sanctos, sacramenta scripturam, & pauperes. q. 121. art. 1. ad 3. pag. ead.

Pietatis virtute religio est potior, sed est inferior dono pietatis. quest. 121. art. 1. ad 1. pag. ead.

Pietas & timor Dei manifestant fidem & sapientiam. q. 121. art. 1.3. pa. en.

Pietatis doni actus in patria, est honor Dei & honor sanctorum adinveniem. q. 121. art. 1. ad 3. pag. 414

Pluries comedens in una die per modum cibi, soluit ieiunium, non autem si fiat per modum medicinae. q. 147. art. 6. pag. 497

Post Deum homo plus se amat quam alium. q. 16. art. 13. pag. 105

Potestas spiritualis duplex, sacramentalis & iurisdictionis, prima manet in haereticis & schismaticis secundum essentiam, non autem secundum usum: ideo potest ordinare & consecrare, non autem absolvere vel excommunicare & huiusmodi. q. 39. art. 3. pag. 148

Possessio rerum exteriorum quo ad vsum est homini naturalis, non autem quo ad naturam earum. q. 66. ar. 1. pag. 232

Possidere aliquid quasi proprium est licitum & necessarium triplici ratione scilicet sollicitudinis ordinis & pacis. q. 66. ar. 1. pag. 233

Possessionum communitas dicitur esse de iure naturali quia diuisio earum est secundum ius humanum tantum. q. 66. ar. 1. pag. 232

Possessiones quo dicitur distincte optimum est sed vsum partium sit communis & partim per voluntate possessorum comunicetur: sicut statutum est in lege veteri. q. 66. ar. 1. pag. 233

Potus quicunque etiam aqua soluit ieiunium naturæ, quia aliquo modo nutrit, non autem ieiunium ecclesiæ nisi fiat in fraudem. q. 147. ar. 6. 2. pag. 498

Pontifex summus solus habet auctoritatem cõdendi symbolum. q. 1. ar. 10. pag. 10

Pretium rerum venalium consideratur secundum vsum hominis, nõ autem secundum gradum naturæ. q. 77. ar. 2. 3. pag. 266

Præcepta diuersa legis possunt referri ad diuersa motiua proxima, & ad vnum motiuum primum. q. 5. ar. 3. 3. pag. 28

Præcepta immediate sunt data in lege antiqua præsupposita fide vnius dei. q. 16. ar. 1. pag. 58

Præceptum in lege domini non datur de fide simpliciter, sed de qui buldam credendis, quia fides præcedit præcepta. questio. 16. ar. 1. pag. eadem.

Præcepta prohibita respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. q. 16. ar. 1. 3. pag. ead.

Præcepta non dabantur de instructione sacerdotis quia scientia erat indelebiter annexa officio sacerdotis. q. 16. ar. 2. 3. pag. 59

Præceptum est in dormiente vt vadens dormitum de præceptis domini medietur. q. 16. ar. 2. 4. pag. ead.

Præcepta diuinæ legis quædam sunt præambula legi sicut præcepta de fide & spe, & quædam de substantia legis. q. 22. ar. 1. pag. 75

Præceptum de spe non potuit dari nisi per modum promissionis sed postea præcipiendo. q. 22. ar. 1. pag. ead.

Præceptum in lege dei non datur contra desperationem quia intelligitur in præcepto spei sicut de honoratio parentum intelligitur in quarto præcepto. q. 22. ar. 1. 3. pag. 76

Præcepta dantur in lege dei de timore filiali, non autem de feruili sed tantum ponuntur comminationes. q. 22. ar. 2. pag. ead.

Præceptum non datur in lege dei contra presumptionem quæ oppositur magnanimitati: quia intelligitur in præcepto timoris. q. 22. ar. 2. 3. pag. ead.

Præceptum maximum datur de charitate. q. 44. ar. 1. pag. 158

Præcepta de dilectione dei & proximi sunt prima, & primo intentata: alia vero secunda & finis secundarius. q. 44. ar. 1. pag. ead.

Præcepta charitatis sunt duo explicite & vnum implicite, quia vnum includitur in alio. q. 44. ar. 1. pag. ead.

Præceptum charitatis non numeratur inter præcepta decalogi quia omnia alia in eis includuntur, & ad hæc ordinantur. questio. 44. ar. 1. 3. pag. ead.

Præcepta specialia dantur de effectibus charitatis, scilicet de gaudio pace & similiter contra opposita charitatis odium, inuidiam &c. q. 44. ar. 3. 2. pag. 159

Præceptum de dilectione exponitur. q. 44. ar. 5. pag. 160

Præceptum nullum datur de dilectione sui vel corporis proprii, quia hæc semper manent & includuntur in dilectione dei & proximi. q. 44. ar. 3. 1. pag. 159

Præceptum de dilectione dei perfecte impletur in patria tantum, sed imperfecte in via. q. 44. ar. 6. pag. 160

Præceptum de dilectione proximi conuenienter traditur, quia tigit rationem dilectionis & modum. q. 44. ar. 7. pag. ead.

Præceptum datur in lege dei de confessione fidei & doctrina eius. q. 16. ar. 1. 4. pag. 58

Præceptum conuenienter datur in lege dei de intellectu & scientia, quo ad doctrinam, vsum, disciplinam & memoriam. q. 16. ar. 2. pag. ead.

Præcepta de temperantia conuenienter dantur in lege dei & de virtutibus annexis ipsi temperantia. q. 170. ar. 1. pag. 596

Præceptum de solutione decimarum quo ad sustentationem ministrorum dei est morale, & iuris naturalis sed quo ad certum numerum est iudiciale, sed quo ad significationem eius est ceremoniale & quo ad Christianos est præceptum ecclesiæ positum. q. 87. ar. 1. pag. 300

Præceptum de decimis continetur in doctrina Christi & apostolorum, quantum ad id quod est morale tantum. q. 87. articulo 1. 2. pag. 302

Præceptum proprie importat rationem debiti. questio. 122. articulo 1. pag. 415

Sub præcepto non sunt omnia quæ sub lege continentur. q. 186. arti. 2. 1. pag. 664 & 665

Præceptum duplex scilicet obligans singulos de communitate, vel communitatem. q. 132. ar. 1. 1. pag. 516

Præcepta affirmatiua non distinguuntur à negatiuis quando in se includunt. q. 62. ar. 8. 1. pag. 222

Præcepta negatiua legis prohibent actus peccatorum qui sunt secundum se mali, nec vnquam vllò modo aliquo tempore vel loco possunt bene fieri: affirmatiua sunt de actibus virtutum. q. 33. art. 2. pag. 125

Præceptorum diuersitas non significat diuersitatem habitus, sed diuersitatem actus, quia non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus earum. q. 44. art. 2. ad primum. pag. 159

Præcepta affirmatiua obligant semper, sed non ad semper: negatiua vero obligant vtroque modo. q. 140. art. 2. ad 2. pag. 277

Præceptum affirmatiuum habet annexum negatiuum. questione 44. art. 3. ad tertium. pag. 159.

Præcepta Dei sunt de eo quod est de necessitate salutis secundum se, ideo quolibet casu obseruari debent, non autem præcepta ecclesiæ. q. 147. art. 4. ad primum. pag. 495

Præcepta decalogi sunt quasi prima & communia legis principia per se nota. q. 122. art. 3. ad quartum. pag. 416

Præcepta decalogi sunt quæ statim ex primis principiis vel ex fide in notescunt hominibus. q. 122. art. 1. pag. 415

Præcepta prima communissima legis nature non numerantur inter præcepta decalogi, nec ea quæ diligenti inquisitione indigent. q. 56. articulo 1. pag. 192

Præceptum tertium mystice & literaliter potest exponi, & partim erat morale & partim ceremoniale. q. 122. art. 1. pag. 415

Præcepta prima tria sunt de actionibus religionis, quartum est de pietate, cetera vero de iustitia communiter dicta. questione 122. articulo primo. pagina eadem.

Præcepta quæ inducunt ad obseruationem legis præsupponunt legem, ideo non possunt esse prima, nec ponuntur in decalogo. questione 170. art. 2. ad secundum. pag. 600

Præceptum de faciendis sufficit in his ad quæ tenetur homo ex ratione: & in quibus intelligitur etiam prohibitio vitandorum. q. 22. art. 1. pag. 75

Præcepta dantur de fortitudine & partibus eius in lege dei. quæ. 140. art. 2. pag. 477

Præcepta legis diuinæ dantur de fortitudine & de aliis virtutibus secundum quod conuenit ordinationi mentis in deum. q. 140. art. 1. pag. 476

Præcepta negatiua conuenienter dantur in lege dei contra vitia opposita temperantia & partibus eius. q. 170. art. 2. pag. 698

Præcepta dantur in lege dei de perseverantia & patientia, non autem de magnanimitate & magnificetia, sed datur cõlitiu. q. 140. art. 2. 1. p. 478

Præcepta ceremonialia erant figurata primo & per se, iudicialia autem ex consequenti tantum. q. 87. ar. 1. pag. 298

Præcepta legis humane diuersificantur secundum diuersitatem communitatum. q. 140. ar. 1. pag. 477

Perfectius naturaliter ex parte agentis est prius: imperfectius velò ex parte materiz. q. 1. art. 7. 3. pag. 9

Prælati ecclesiarum non habent super infideles potestatem quo ad poenā spirituales eis infligendam: habent tamen quo ad poenam temporalem. q. 10. ar. 9. 2. pag. 43

Prælati non est obediendum contra præceptum Deialias præcipiēs & obediens peccat. q. 33. art. 7. 5. pag. 127

Prælati non debent præcipere vt reueletur sibi peccatum secretum. questio. 33. art. 7. 5. pag. ead.

Prælati si iniuste concedit res ecclesiæ, debent restituere ecclesiæ vt deueniant ad successorem eius. q. 62. art. 5. 1. pag. 218

Prælati si dispensat sine apparenti causa in votis: dispensatio prælati non excusat vouentem in manifestis à culpa sicut si prælati dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis: nulla apparet causa. questio. 88. art. 12. 2. pag. 323

Prælati debent abstinere à multitudinem præceptorum. questio. 107. art. 1. 3. pag. 381

Prælati non est dominus, sed dispensator non in destructionem, sed in adificationem. q. 88. art. 12. 2. pag. 323

Præsumptio in malo dicitur immoderantia spei dupliciter scilicet supra vires proprias & contra iusticiā Dei, prima opponitur magnanimitati, secunda est peccatum in spiritum sanctum, ideo gravior est quàm prima. q. 21. ar. 1. pag. 74

Præsumptio aliquando sumitur in bonum, aliquando in malum. q. 21. art. 3. 1. pag. 75

Præsumptio secunda est minus peccatum quàm desperatio. questio. 21. art. 2. pag. 74

Præsumptuosus peccat non æstimando misericordiam Dei nimis, sed contemnendo iustitiam eius, questione 21. articulo 2. pa. ead.

Præsumptio magis opponitur spei quàm timori, quia spei contrariatur ratione propria differentie: timori vero ratione generis & contrarietas ad timorem est apparentior. questione 21. articulo 3. 3. pag. 75

Præsumptio secunda procedit ex nimio amore sui. q. 21. ar. 1. 2. pa. ead.

Præsumptio prima oritur ex inani gloria, secunda autem ex blasphemia. q. 21. art. 4. pag. 75

Præsumptio prima opponitur magnanimitati secundum excessum licet apparenter secundum defectum in quantum est aliquando de minimis quæ magna videntur. q. 130. ar. 2. pag. 455

Præsumptio

Præsumptio secunda opponitur charitati, vel potius dono timoris. q. 130. ar. 2. 1. pag. 456
 Proximus sicut potest dupliciter timeri, ita potest dupliciter amari: propter id quod in ipso & propter id quod Dei est in ipso. q. 15. ar. 1. 1. pag. 94
 Proximus non habet equaliter bonitatem Dei sicut Deus, & ideo non est equaliter diligendus. q. 26. ar. 1. 3. pag. 100
 Proximum magis debemus diligere quantum ad salutem animæ, quam corpus proprium. q. 25. ar. 5. pag. 95
 Proximis sicut magis debemus esse beneficii: ita à nobis ex charitate sunt magis diligendi secundum effectum & secundum affectum. q. 26. ar. 6. pag. 102
 Proximi non omnes equaliter se habent ad Deum, sed quidam sunt propinquiore charitate, quidam remotiores. q. 26. ar. 6. 2. pag. 99
 Propinquiore debent plus amari quam meliores firmiter & multiplicius. q. 26. ar. 7. pag. 102
 Propinqui sunt à nobis odibiles non quia propinqui, sed quia impediunt nos à Deo. q. 26. ar. 7. pag. ead.
 Præsumere se esse meliorem prælo simpliciter videtur esse superbia, sed se esse meliorem prælo quo ad aliquid non est præsumptio sum. q. 33. ar. 4. 3. pag. 127
 Prudentia dicitur quasi porro videns, id est procul videns. q. 47. ar. 1. pag. 166
 Prudentia non est tantum in intellectu, sicut scientia & ars, sed habet aliquid in appetitu, scilicet rectitudinem. q. 47. ar. 1. 2. pag. ead.
 Prudentia est tantum in ratione practica subiective. q. 47. ar. 1. 2. pag. ead.
 Prudens secundum quid est qui bene ratiocinatur ad aliquem finem, simpliciter autem qui ad totam vitam. q. 47. ar. 1. 1. pag. ead.
 Prudentia non solum considerat vniuersalia, sed etiam singularia. q. 47. ar. 3. pag. 167
 Prudentia non consistit in sensu exteriori, sed in sensu interiori non principaliter, sed per applicationem ad opus. q. 47. ar. 3. 3. pag. ead.
 Prudentia simpliciter dicta est virtus non improprie sicut virtutes intellectuales, sed proprie. q. 47. ar. 4. pag. 168
 Prudentia est amor quia ab eo mouetur ad actum, non autem essentialiter. q. 47. ar. 1. 1. pag. 166
 Prudentia non est circa causam altissimam simpliciter, sed circa bonum humanum. q. 47. ar. 2. 1. pag. 167
 Prudentia proprie non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem. q. 47. ar. 1. 2. pag. 166
 Prudentia est virtus specialis propter specialem rationem formalem obiecti. q. 47. ar. 5. pag. 168
 Prudentia est nobilior ceteris virtutibus moralibus. q. 47. ar. 6. 3. pag. 169
 Prudentia hominis non est omnino certa propter variabilitatem singularium, sed ut in pluribus. q. 47. ar. 3. 2. pag. 167
 Cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis ille actus est principaliter illius virtutis ad cuius finem ordinatur. q. 33. ar. 1. 2. pag. 125
 Prudentia ponitur in diffinitione virtutum moralium quia dependet ab ea. q. 47. ar. 1. 1. pag. 78
 Prudentia adiuuat omnes virtutes & in omnibus operatur. q. 48. ar. 1. pag. 175
 Prudentia est inuicta medijs in virtutibus moralibus. q. 47. ar. 7. pag. 170
 Prudentia se habet ad bonum priuatum, & ad bonum commune, id est se extendit ad regimen sui & multitudinis. q. 47. ar. 10. pag. 171
 Prudentie nomen sumitur à prouidentia sicut à principali eius parte, quia omnia requisita ad prudentiam necessaria sunt ut aliquid ordinetur in finem. q. 49. ar. 6. 1. pag. 178
 Prudentie species sunt tres: secundum tres fines, scilicet monastica, æconomica, & politica. q. 47. ar. 11. pag. 171
 Prudentie species sunt quinque, monastica, æconomica, politica, militaris & regnativa. q. 47. ar. 11. pag. ead.
 Prudentia non est in seruis & subditis secundum quod huiusmodi, sed inquantum conuenit eis regere se per rationem. q. 47. ar. 12. pag. 172
 Prudentia non est per se in peccatoribus, sed tantum eius falsa similitudo. q. 47. ar. 13. pag. 172
 Prudentia magis repugnat peccato quam fides, quauis fides sit nobilior ipsa prudentia quantum ad obiectum. q. 47. ar. 3. 1. pag. 167
 Prudentia infusa est in omnibus existentibus in gratia, sed prudentia acquisita non est in iuuenibus. q. 47. ar. 14. pag. 173
 Prudentia non est in nobis à natura nisi quo ad principia eius quæ sunt nobis magis connaturalia quam prima principia speculationis. q. 47. ar. 15. pag. 174
 Prudentia non conuenit brutis nisi metaphorice, scilicet inquantum naturali instinctu aguntur sagaciter. q. 47. ar. 15. 3. pag. ead.
 Prudentia corrumpi potest per passionem non autem per obliuionem licet per eam impediatur possit. q. 47. ar. 16. pag. ead.
 Prudentia triplex, scilicet falsa, imperfecta, & perfecta, prima est ad malum, secunda ad finem particularem, tertia ad verum & ultimum finem. q. 47. ar. 13. pag. 172
 Prudentia determinat circumstantias, sed illæ perficiunt virtutes morales. q. 49. ar. 7. 2. pag. 170

Prouidentia importat respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quæ in presenti occurrunt ordinanda sunt. quest. 49. artic. 6. pag. 177
 Prouidentia Dei se extendit ad necessaria, non autem prouidentia hominis. q. 49. ar. 8. 2. pag. 178
 Sicut ad prouidentiam pertinet prospicere id quod est per se conueniens finis ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conueniens finis secundum ea quæ circumstant. q. 49. ar. 8. 3. pag. 179
 Præcipitatio directius opponitur rectitudini consilij quam tarditas superflua quæ habet quandam similitudinem consilij. q. 53. ar. 3. 3. pag. 187
 Præcipitatio est operatio per impetum voluntatis vel passionis sine prudentia & partibus eius. q. 53. ar. 3. pag. ead.
 Præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis qui prætermittitur, scilicet consilium licet possit inueniri in quolibet genere peccatorum. q. 53. ar. 1. pag. 184
 Præcipitatio contrariatur dono consilij & prudentiæ. quest. 53. ar. 1. 1. pag. 185
 Prudentia carnis dicitur qua quis ponit finem suum in bonis carnis. q. 55. ar. 1. pag. 189
 Prudentia carnis est peccatum mortale. q. 55. ar. 1. pag. ead.
 Prudentia carnis est triplex sicut tentationes sunt triplices, mundi, carnis, & diaboli. q. 55. ar. 1. 3. pag. ead.
 Prudentia carnis secundum rationem particularem prudentiæ est peccatum veniale. q. 55. ar. 2. pag. ead.
 Prudentia carnis non est peccatum in spiritum sanctum. q. 55. ar. 2. 2. pag. 190
 Prudentia carnis & astutia cum dolo & fraude maxime oriuntur ex auaritia. q. 55. ar. 8. pag. 192
 Principes tenentur ad restitutionem si latrones incrementum quia reditus quos habent sunt quasi stipendia ut cõseruent iustitiam. q. 62. ar. 7. pag. 220
 Primitiæ erant de præcepto ceremonialia quo ad determinationem, in communi verò de iure naturali nunc autem de præcepto ecclesiæ secundum consuetudinem patriæ. q. 86. ar. 4. pag. 300
 Primitiarum quantitas non fuit determinata in lege quia erant per modum oblationis de cuius ratione est esse voluntarium, & ideo aliqui dabant quadragesimam partem, alij sexagesimam: sed nunc statuitur consuetudini patriæ. q. 86. ar. 4. 3. pag. ead.
 Primitiæ pertinent ad quoddam genus oblationum in usum sacerdotum in recognitionem beneficij Dei, scilicet fructuum terræ & debet esse aliquid præcipuum de fructibus terræ. q. 86. ar. 4. pag. ead.
 Primitiæ sunt signa præteriti beneficij Dei, scilicet terræ promissæ Israël & toti humano generi: sed ceremonialia erant proprie signa futuri. q. 86. ar. 4. 1. pag. ead.
 Pro prædicatione dare vel accipere aliquid quasi pretium, item prophetia, oratione, officio & huiusmodi actibus spiritualibus, est simonia, non autem accipere pro sustentatione secundum ordinationem ecclesiæ vel consuetudinem approbatam non exigendo ab inuitis per subtractionem spiritualium, sed per superiorem. q. 100. ar. 3. pag. 364
 Prodigalitas opponitur auaritiæ licet quandoque secundum diuersa sint in eodem. q. 119. ar. 1. pag. 411
 Prodigalitas est circa passionem pecunie sicut deficiens, non autem sicut superabundans in eis. q. 119. ar. 1. 1. pag. ead.
 Prodigus non semper abundat in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia. q. 119. ar. 1. 3. pag. ead.
 Prodigalitas semper est peccatum non principaliter propter quantitatem, sed propter inordinationem dandi quibus non debet dari & propter quæ & sicut debet. q. 119. ar. 2. pag. ead.
 Prodigus peccat in se & in proximum, & præcipue clerici consumentes bona pauperum & similiter avari. q. 119. ar. 3. 1. pag. 412
 Prodigalitas opponitur liberalitati. q. 119. ar. 1. pag. 411
 Primi parentes senescendo inciperunt mori prima die qua peccauerunt, licet postea multum vixerint. q. 164. ar. 1. 8. pag. 583
 Professus cognitionis duplex ex parte docentis & ex parte addiscentis. q. 1. ar. 7. 1. pag. 9
 Presbyteri curati & archidiaconi possunt sine licentia ingredi religionem. q. 189. ar. 7. pag. 689
 Professus in religione mortui sunt mundo, & viuunt deo, unde non sunt renouandi ad vitam humanam occasione cuiuscunque euentus. q. 88. ar. 11. 1. pag. 322
 Professus non debet exire religionem ut parentibus subueniat, sed procurat eis sicut potest cum licentia. q. 101. ar. 4. 4. pag. 372
 Prophetia non est habitus nec qualitas permanens, sed ut passio transiens. q. 171. ar. 2. pag. 598
 Prophetia est diuina inspiratio rerum immobili veritate denuntians futura, secundum Calsiodorum. q. 171. ar. 3. pag. 600
 Prophetia primo, & principaliter consistit in cognitione, ideo dicitur à fanos: secundario consistit in loquutione, ideo dicitur à phariter: tertio consistit in operatione miraculorum ad confirmationem eius. q. 171. ar. 1. pag. 597
 Propheta habet duo, scilicet representationem, & iudiciū de visis quæ est princip

principalis & completum eius sine quo non est. q. 171. articulo 2. pag. 595
 Prophetia requirit lumen supernaturale intellectuale. q. 171. articulo 4. pag. 603
 Prophetia requirit inspirationem quò ad mentis eleuationem, & reuelationem quo ad perceptionem diuinorum. quæstio. 171. articulo 4. pag. 598
 Prophetia requirit maximam mentis eleuationem ad contemplationem spiritualium. q. 171. articulo 4. pag. 605
 Prophetia requirit bonitatem morum quo ad refrenationem passionum & remotionem occupationum exteriorum. quæstio. 171. articulo 4. pag. 624
 Prophetia non requirit dispositionem naturalem, quia deus simul remouet indispositionem disponit & perficit. quæstio. 171. articulo 3. pag. 624
 Prophetia potest haberi sine charitate & sine gratia gratum faciente. q. 171. articulo 3. pag. 624
 Prophetia obiectum est illud quod est in cognitione diuina supra facultatem humanam. q. 174. articulo 1. pag. 610
 Prophetia est de omnibus sed primo & principaliter est de futuris contingentibus, secundo de existentibus supra vniuersalem cognitionem hominum, tertio respectu alicuius. quæstio. 171. articulo 3. pag. 600
 Prophetia est principaliter de futuris, non autem de presenti nisi aliquando: ideo tunc inferuntur aliqua quæ excedunt historiam. q. 171. articulo 3. pag. 624
 Prophetabilia omnia sunt non cognoscibilia ab homine nisi per reuelationem dei, sed quæ pertinent ad sapientiam & scientiam & interpretationem sermonum possunt naturaliter cognosci ab homine. q. 171. articulo 3. pag. 624
 Prophetæ non vident omnia prophetabilia, sed tantum ea quæ sibi specialiter reuelantur. q. 171. articulo 4. pag. 601
 Prophetia aliqua est de præterito sicut in genesi: & in aliqua ponitur præteritum pro futuro propter certitudinem prophetiæ. quæstio. 171. articulo 3. pag. 600
 Prophetæ non vident deum per essentiam. q. 171. articulo 1. pag. 598
 Prophetæ vident in speculo æternitatis, seu intelligentiarum sive in libro præscientiæ dei causaliter, non autem formaliter. quæstio. 173. articulo 1. pag. 607
 Prophetia habet certissimam & distinctam cognitionem de visis per spiritum prophetæ, non autem de habitis per instinctum dei. q. 171. articulo 5. pag. 601
 Prophetia nullo modo potest subesse falsum sicut nec præscientiæ dei. q. 171. articulo 6. pag. 602
 Prophetia proprie cognoscit se moueri à deo ad aliquid existimandum, vel significandum verbo, vel facto: non tamen omnia quæ per hoc intendit deus. q. 173. articulo 4. pag. 609
 Prophetia simpliciter dicta id est supra vniuersalem cognitionem hominum non potest esse à natura sed tantum ex reuelatione dei, prophetia vero secundum quid id est de aliquibus in suis causis potest esse à natura sed fallibiliter. q. 172. articulo 1. pag. 603
 Prophetia & alie illuminationes & reuelationes sunt nobis à deo mediantibus angelis. q. 172. articulo 2. pag. 604
 Prophetia illustratione actuali cessante aliquis dicitur propheta ex deputazione dei, & ex habilitate remanente ad facilius illustrari. q. 171. articulo 2. pag. 598
 Prophetæ finis est manifestatio alicuius veritatis existētis supra hominem. q. 174. articulo 2. pag. 612
 Prophetia secundum quid potest esse à demonibus, non autem prophetia simpliciter. q. 171. articulo 5. pag. 606
 Prophetia demonum non fit per illuminationes vt diuina, sed per visionem imaginariam vel sensibilem, nec est semper vera sicut prophetia diuina. q. 172. articulo 5. pag. 624
 Prophetæ demonum quandoque dicunt vera ex inspiratione diuina & aliquando per demones. q. 172. articulo 6. pag. 611
 Prophetia species triplex, comminationis, prædestinationis & præscientiæ. q. 174. articulo 1. pag. 610
 Prophetia fit dupliciter scilicet per influxum luminis tantum, & per species impressas vel aliter ordinatas. q. 173. articulo 2. pag. 607
 Prophetæ modus triplex secundum triplicem potentiam cognoscitivam scilicet secundum oculos, secundum spiritum imaginatum, & secundum intuitum mentis. q. 174. articulo 1. pag. 612
 Prophetis representatur aliqua quadrupliciter scilicet sensu exteriori vt Daniel vidit scripturam in pariete, & Samuel audiuit verba: vel per formas in imaginatione diuinitus impressas sicut in cæcis natis similitudines colorum: vel formas diuinitus ordinatas sicut Hieremias vidit ollam accensam, vel per species in intellectu sicut scientia infusa Salomoni & apostolis. q. 173. articulo 2. pag. 607
 Prophetæ modus sextuplex. q. 174. articulo 1. pag. 612
 Prophetiæ gradus in imaginaria distinguuntur quadrupliciter scilicet per somnium & vigiliam per signa si loquens videtur vel non si secundum dignitatem apparentis. q. 174. articulo 3. pag. 612
 Prophetæ gradus improprie dicuntur duplex, scilicet minimus id est

secundum operationem exteriorem vt Samson & visio de naturalibus vt Salomon. q. 174. articulo 3. pag. 624
 Prophetiæ actus duplex scilicet principalis id est visio & secundarius id est denuntiatio. q. 171. articulo 1. pag. 598
 Prophetæ veri tripliciter differunt à falsis prophetis scilicet agente, fine, & certitudine. q. 171. articulo 5. pag. 603
 Prophetia prædestinationis semper impletur, non autem prophetia comminationis. q. 171. articulo 6. pag. 624
 Prophetia omnes sunt eiusdem speciei: quia scilicet sunt per vnum formale scilicet per lumen diuinum. q. 171. articulo 3. pag. 601
 Prophetia est simpliciter excellentior don olinguatum triplici ratione. q. 176. articulo 2. pag. 619
 Prophetia intellectualis visionis est nobilior, quam imaginaria nisi respectu reuelandi per similitudinem corporalem: quia tunc est econuerso. q. 174. articulo 1. pag. 611
 Prophetia magis dicitur de imaginaria, quam de intellectuali. q. 174. articulo 3. pag. 624
 Prophetia imaginaria de supernaturali veritate est nobilior intellectuali de cognoscibilibus humana ratione. q. 174. articulo 2. pag. 624
 Prophetia quanto est vicinior Christo, tanto est maior & magis potest ante, licet in quolibet statu prima sit maior aliis. q. 174. articulo 6. pag. 613
 Prophetia idem non est semper in eodem gradu prophetiæ, sed quandoque in maiori, quandoque in minori. q. 174. articulo 3. pag. 612
 Prophetia David ex propinquo attingit ad visionem Moyse maiorem quo ad cognitionem diuinitatis, sed econuerso in cognoscendo & exprimendo mysteria incarnationis Christi. q. 174. articulo 4. pag. 613
 Prophetia non conuenit deo, nec beatis, nec angelis. q. 173. articulo 1. pag. 607
 Prophetia fuit in Christo in quantum vizitor. q. 174. articulo 5. pag. 613
 Prophetia est ille cuius tantum intellectus illuminatur ad iudicandum visa ab aliis sicut Ioseph & Daniel. q. 173. articulo 2. pag. 607
 Prophetia non est proprie ille cui ostenduntur similitudines sine lumine intelligentie sicut Pharo, Nabuchodonosor, vel Balthasar. q. 173. articulo 1. pag. 624
 Prophetæ fuerunt omni tempore in nouo testamento. quæstio. 174. articulo 6. pag. 613
 Prophetiæ inceperunt scribi per Isaiam, & per Osee quando Roma condita fuit. q. 174. articulo 6. pag. 614
 Prophetæ fuerunt maxime in abundantia tempore regum, quia tunc populus erat liber: ideo instrui debebat de agendis. q. 174. articulo 6. pag. 624
 Puer ante pubertatem potest recipi in religione de consensu parentum, sed post etiam eis inuitis. q. 189. articulo 5. pag. 687
 Pueri non tenentur ad ieiunia ecclesiæ quandiu sunt in statu augmenti quod vt in pluribus est in fine tertij septennij, sed exercendi sunt in eis secundum modum ætatis, tamen quandoque in magna tribulatione iubentur pueri & bruta ieiunare. q. 147. articulo 2. pag. 496
 Pusillanimitas potest tripliciter considerari scilicet secundum se: ex causa eius, scilicet ignorantia, timore, pigritia, & ira, & ex effectu eius scilicet subtrahendi se, primo modo opponitur directe magnanimitati, secundo sollicitudini, tertio similiter. quæstio. 133. articulo 2. pag. 462
 Pusillanimitas secundum defectum opponitur humilitati in quantum applicat animum ad vilius quam decet, sed directius opponitur magnanimitati quia fugit magna. q. 133. articulo 3. pag. 624
 Pusillanimitas est contraria magnanimitati secundum defectum: præsumptio autem secundum excessum: ideo vtraque est peccatum. q. 133. articulo 1. pag. 624
 Pusillanimitas est peccatum mortale, & quandoque veniale. q. 133. articulo 1. pag. 624
 Pusillanimitas secundum speciem propriam est grauius peccatum præsumptione. q. 133. articulo 2. pag. 624
 Pusillanimitas oritur ex superbia: quia nimis innititur sensui proprio. q. 133. articulo 3. pag. 624
 Pusillanimitas est qui recusat exequi operationem sibi proportionatam. q. 133. articulo 1. pag. 461
 Pueri & petiuri non coguntur iurare quia iurarent sine reuerentia nec sacerdotes nisi in necessitate, & pro re spirituali. quæstio. 89. articulo 10. pag. 333
 Puer ante vltimam rationis non potest se obligare aliquid ex voto quo vltima rationis habito potest se obligare: sed omne votum eius etiam religionis ante annos pubertatis id est ante annos quatuordecim in puero, duodecim in puella, potest irritari à parentibus & à tutoribus, non autem post annos pubertatis. q. 88. articulo 8. pag. 317
 Puniiri possunt non dantes oblationes debitas per subtractionem sacramentorum, non tamen à sacerdote cui debentur ne videatur aliquid exigere pro exhibitione sacramentorum, sed per superiorem aliquem. q. 86. articulo 3. pag. 299
 Punio non debet deferri propter scandalum nisi sequatur prius propter multitudinem peccantium, vel propter potentiam principum. q. 43. articulo 7. pag. 136
 Pueri iudeorum ac aliorum infidelium non debent baptizari inuitis parentibus. q. 10. articulo 12. pag. 45
 Puritas cordis est effectus fidei. q. 7. articulo 1. pag. 30

Quantitas virtualis quæ non attenditur secundum numerum ob-
iectorum ut plura vel pauciora diligantur, sed secundum inten-
tionem actus magis vel minus diligatur conuenit charitati. q. 24.
ar. 4. 1. pag. 83

Quicquid pertinet ad redditionem debiti cuiuscunque personæ in-
telligitur mandari quarto præcepto. quæstio. 122. articulo. 5. 1. pa-
gina 421

Rationes quibus sancti demonstrant ea quæ sunt fidei non sunt
demonstratiue, sed persuasiue. q. 1. ar. 5. 2. pag. 7

Ratio formalis obiecti fidei potest accipi ex parte rei creditæ, & sic
est vna, ex parte verò credentium est quod sit nō visum, & ex hoc
distinguntur articuli & non ex alia parte. quæstio. 1. articulo. 6. 2. pa-
gina 8

Ratio humana quæ inducitur ad ea quæ sunt fidei dupliciter se habet,
vno modo antecedenter ad voluntatem, & sic diminit meritum:
alio modo consequenter: & sic non diminit meritum. quæstio. 2.
ar. 10. pag. 18

Rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demon-
strationes sed remouent impedimenta fidei ostendendo non esse
impossibile quod in fide proponitur. quæstio. 2. articulo. 10. 2. pa-
gina ead.

Ratio non dicitur donum sicut intellectus quia ratio procedit ex lu-
mine naturali, non autem intellectus sicut nec donum. q. 8. ar. 1. 1.
pag. 31

Ratio charitatis est vna sola à bonitate diuina sumpta: ceteræ autem
sunt secundario inducentes ad diligendum. quæstio. 123. articulo. 5. 3.
pag. 84

Ratio naturalis præstituit finem virtutibus moralibus, non autem
prudentia, sed disponit de his quæ sunt ad finem. q. 47. articulo. 7. pa-
gina 170

Ratio prudentiæ procedit à duplici intellectu, scilicet primorum prin-
cipiorum vniuersalium & aliorum singularis scilicet finis particula-
ris. q. 47. ar. 2. 1. pag. 167

Ratio & intellectus sunt eadem potentia realiter. quæstio. 49. ar. 5. 1.
pag. 177

Rationis certitudo est ex intellectu, sed necessitas eius est ex defe-
ctu intellectus. q. 49. ar. 5. 2. pag. ead.

Ratio pro ipso bono vfu est pars ipsius prudentiæ, non autem pro ipsa
potentia. q. 49. ar. 5. 1. pag. ead.

Rationis nomen ab inquisitione & discursu sumitur. q. 49. articulo. 5. 3.
pag. ead.

Ratio eadem est de monachis, & de aliis religiosis quò ad commu-
nia omni religioni, non autem quò ad propria monachorum. q.
188. ar. 2. pag. 674

Rapina est grauior furto dupliciter vel inuoluntarium, per vim est
maius quam per ignorantiam, secundo quia rapina est in re & in
persona furtum autem in re tantum. quæstio. 66. articulo. 9. pa-
gina 138

Raptus vt est species luxuriæ est quando puella de domo patris ab-
ducitur violenter vt corrupta in matrimonio habeatur siue ei siue
parentibus violentia inferatur. q. 154. ar. 1. pag. 522

Raptus quandoque est cum stupro, quandoque sine eo, vt in raptu
viduæ nuptæ vel corruptæ, & quandoque stuprum est sine raptu
si defloretur virgo sine violentia. q. 154. ar. 7. pag. 533

Raptus plerumque concurret cum stupro, ideo quandoque vnum po-
nitur pro alio. q. 154. ar. 7. 1. pag. ead.

Rapta potest duci in matrimonium si ipsa vel parentes consentiant.
q. 154. ar. 7. pag. ead.

Raptus monialium est grauius & secundum leges punitur capitali sen-
tentia. q. 154. ar. 10. 2. pag. 538

Raptus mentis proprie est eleuatio mentis ad supernaturalia à Deo
cum abstractione à sensibus. q. 175. ar. 1. pag. 615

Raptus ratione causæ potest pertinere ad vim appetitiuam, non au-
tem ratione termini: sed tantum ad vim cognitiuam. q. 175. articulo. 2.
pag. ead.

Raptus mentis ad diuina triplex, scilicet per similitudines imagina-
rias, per effectus intelligibiles & per essentiam Dei, primus conue-
nit Petro & Ioanni euangelistæ, secundus Adæ & David, tertius
Paulo & Moyfi. q. 175. ar. 3. 1. pag. 616

Repugnantia fidei siue in consideratione siue in exteriori persecu-
tione intantum augent meritum fidei, in quantum ostenditur vo-
luntas magis prompta & firma in fide. q. 2. ar. 10. pag. 18

Regula humana duplex, ratio humana, & lex æterna. q. 8. ar. 3. 3. pa-
gina 31

Recompensatio temporalis non intenta non minuit meritum nec lau-
dem elemosinæ, nec aliorum actuum sicut nec humana gloria
non intenta. q. 32. ar. 3. 2. pag. 119

Recompensatio temporalis intenta diminit meritum & laudem elec-
mosinæ non autem spiritualis. q. 32. ar. 3. 2. pag. ead.

Religioso non licet dare elemosinas sine licentia, nisi de modicis
sub ratione. q. 32. ar. 8. pag. 122

Recta existimatio de fine particulari dicitur intellectus in quârum est
alicuius principij, dicitur sensus, in quantum est particularis. q. 49.
ar. 2. 3. pag. 176

Reddere vnicuique quod suum est, est proprius actus iustitiæ, nec con-
uenit alteri virtuti nisi in quantum coniungitur iustitiæ. q. 58. ar. 1.
pag. 200

Restitutio est actus cōmutatiue iustitiæ: quia nihil aliud videtur esse
quàm aliquem statuere in possessionem rei suæ. q. 62. ar. 1. pag. 21

Restitutio proprie est tantum debiti & in rebus exterioribus, quia
supponit identitatem, sed transfertur etiam ad actiones & passio-
nes. q. 62. ar. 1. 1. pag. ead.

Restitutio male ablati est de necessitate salutis, quantum possibile
est. q. 62. ar. 2. pag. ead.

Restitutio quando fieri non potest illius rei sicut membrum mutila-
tum, debet fieri recompensatio quantum possibile est. q. 62. ar. 2.
2. pag. 212

Restitutio simpli sufficit ante sententiam iudicis, sed post tenetur
etiam ad penam pro culpa. q. 62. ar. 3. pag. 215

Restitutio præfertur subuentioni parentum nisi in extrema necessi-
tate. q. 62. ar. 5. 4. pag. 217

Restitutio debet semper fieri ei à quo aliquid ablatum est. q. 62. ar.
5. pag. ead.

Restituendum alicui qui mortuus est hæredibus eius dari debet. q.
62. ar. 5. pag. 216

Restitutio debet fieri alicui, & si ille est ignotus debet dari pauperi.
bus præmissa debita diligentia & inquisitione. q. 62. ar. 5. 3. pag. 217

Restitutio debet fieri alicui existenti in parte longinqua debet ei mit-
ti præcipue si res sit magni valoris, vel debet deponi. q. 62. ar. 5. 3.
pag. ead.

Restituens vnus eorum alij non tenetur principali, sed debent refun-
dere partem suam soluente totum. q. 62. ar. 6. 3. pag. 219

Restitutio debet fieri per confessorem secretè ne crimen detegatur
q. 62. ar. 6. 2. pag. ead.

Restitutio debet statim fieri vel dilatio peti ab eo qui potest conce-
dere vsum rei, quia implicat præceptum negatiuum. q. 62. ar. 8. pa. 221

Restitutio vsurarum debet fieri caute ne cum scandalo fiat persona-
rum. q. 62. ar. 6. 2. pag. 219

Recidians & simulans, id est fictus nō decident Deum expressè sed
interpretatiue. q. 75. ar. 1. 2. pag. 261

Religio importat ordinem ad Deum ad quem ordinat hominem. q.
81. ar. 1. pag. 278

Religio est virtus reddens debitum honorem Deo. q. 81. ar. 2. pag. 279

Religio est alia virtus à pietate. q. 101. ar. 3. 2. pag. 371

Religio est vna virtus quia exhibet reuerentiam Deo sub vna ratio-
ne, scilicet vt Deus est primum principium creationis & gubernationis
rerum. q. 81. ar. 3. 1. pag. 279

Religio ceteris virtutibus imperat. q. 81. ar. 1. 1. pag. 279

Religio præfertur aliis virtutibus moralibus. q. 81. ar. 6. pag. 281

Religiosi non se subiciunt homini propter hominem, sed propter
Deum. q. 81. ar. 1. 5. pag. 279

Religio habet duo scilicet cultum Dei & Deum: primum est obiectum,
secundum verò finis. q. 81. ar. 5. pag. 280

Religio est in voluntate ideo ordinat actus aliarum potentiarum ad
Dei reuerentiam. q. 81. ar. 3. 1. pag. 279

Religionis actus quilibet pertinet ad cultum Dei vel seruitutem eius
primus respicit excellentiam Dei, secundus verò subiectionem ho-
minis. q. 81. ar. 3. 2. pag. 280

Religio habet duplices actus elicitos, scilicet vt sacrificare adorare
& huiusmodi & imperatos, scilicet aliarum virtutum. q. 81. ar. 1. 1. pag. 279

Religio habet duplices actus interiores vt principales & per se exte-
riores vt secundarios & propter interiores. quæstio. 81. articulo. 7.
pagina 282

Religio dicitur à frequenti electione diuini cultus vel dicitur ab ite-
rata dilectione Dei negligenter amissi vel dicitur à religando.
q. 81. articulo. 1. pag. 278

Religio & sanctitas distinguuntur ratione. q. 81. ar. 8. pag. 282

Religiosi possunt accipere oblationes tripliciter, vt pauperes vt mi-
nistri, & vt curati si parochie sunt eorum. q. 86. ar. 2. 2. pag. 299

Religiosi curati possunt exigere decimas, nec tamen tenentur dare:
non curati verò econuerso, habent tamen aliquam immunitatem
secundum diuersas cōcessionis eis factas à sede apostolica. q. 87.
ar. 3. 3. pag. 304

Religiosi tenentur obedire suis prelati in his tantum quæ in regu-
la continentur directe, id est expressè vel indirectè, id est implici-
tè, vt mutua obsequia penarum & huiusmodi. q. 104. ar. 5. 3. pag. 380

Sicut religio est quædam professio fidei, spei, & charitatis quibus
homo primordialiter ordinatur in Deum: sic pietas est quædam
professio charitatis ad parentes & ad patriam. q. 101. ar. 3. 1. pag. 371

Sicut religio per excellentiam dicitur pietas, sic claustra dicitur dulcia in-
quantum Deus est excellenter pater & dominus. q. 106. ar. 1. 1. pag. 382

Ad religionem pertinent omnia illa per quæ Deo reuerentia exhibe-
tur. q. 83. ar. 3. pag. 286

Religio nominat statum perfectionis. q. 186. ar. 1. pag. 655

Religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis sicut ad fi-
nem. q. 186. ar. 7. 1. pag. 662

Religio est status penitentiarum exercitium & schola perfectionis.
quæstione

que. 186. ar. 1. 4. pag. 656
 Religionis status præfertur eleemosynis & virginitati secularium. q. 186. ar. 8. pag. 662
 Religionis status potest considerari tripliciter ut exercitium tendendi ad perfectionem charitatis ut quietans & ut holocaustum. q. 186. articulo 7. pag. 661
 Religio omnis sumptis originis à discipulis Christi. q. 188. ar. 7. p. 679
 Religio requirit subtractionem impedientium hominem ne totaliter feratur ad servitium dei. q. 186. ar. 4. pag. 658
 Religiosi non tenentur habere perfectam charitatem, sed ad hoc tendere & ad hoc operam dare. q. 186. ar. 2. pag. 656
 Religiosi non tenentur ea habere quæ consequuntur perfectionem charitatis, sed ad hoc tendere non contemnendo. q. 186. ar. 1. pagina ead.
 Religiosi non tenentur ad omnia exercitia per quæ venit ad perfectionem, sed tantum ad taxata secundum regulam suam. q. 186. ar. 2. pag. ead.
 Religiosi non tenentur ad omnia consilia de particularibus, sed ad essentialia religioni. q. 186. ar. 2. 3. pag. 657
 Religiosi non tenentur nisi ad ea ad quæ seculares tenentur, nisi quæ ad eorum vota pertinent. q. 187. ar. 3. pag. 667
 Religiosi non tenentur ad opera manualia plusquam seculares nisi ad ea quæ tenentur ex statuto sui ordinis. q. 187. ar. 3. pag. ead.
 Religiosus factus episcopus non absolvitur à tribus votis religionis: quia nihil debet habere proprium, sed est dispensator communium bonorum ecclesie, sed per accidens non tenetur obedire si superiorem non habeat sicut nec abbas. q. 185. ar. 8. pag. 654
 Religiosis licet ex commissione predicare & similia. q. 187. ar. 1. 2. pag. 666
 Religiosis licet studere in libris gentilium sed principaliter in sacra scriptura. q. 188. ar. 5. 3. pag. 678
 Religiosis licet advocare pro monasterio, pro pauperibus, & viduis, non autem propter aliquod mundanum. q. 188. ar. 3. 2. pag. 676
 Religiosis licet tractare negotia secularia moderate cum licentia ex charitate, non autem ex cupiditate. q. 188. ar. 2. 2. pag. 675
 Religiosis licet vivere de eleemosynis quasi eis debitis dupliciter scilicet ratione necessitatis triplicis scilicet infirmitatis, egestatis, & consuetudinis & ratione quadruplicis operis, scilicet predicationis, altaris studij & donationis omnium suorum bonorum monasterio. q. 187. ar. 4. pag. 669
 Religiosis licet mendicare pro humilitate, necessitate, vel utilitate, non autem ex cupiditate, sicut secularibus. q. 187. ar. 5. pag. 671
 Religiosis licet uti vilibus vestibus ad contemptum seculi, ad penitentiam & humilitatem. q. 187. ar. 6. pag. 673
 Religiosis militibus licet bellum facere autoritate principis, non autem autoritate propria. q. 188. ar. 3. 4. pag. 676
 Religiosi dicuntur dupliciter scilicet communiter omnes qui per fidem colunt deum & specialiter qui totam vitam suam dedicant cultui divino. q. 188. ar. 1. 1. pag. 674
 Religionis gradus triplex cui competit triplex gradus paupertatis. q. 188. ar. 6. pag. 678
 Religionum aliquæ ordinantur ad vitam contemplativam, aliquæ vero ad opera vite activæ. q. 187. ar. 4. pag. 669
 Religionis principaliter sunt diversæ secundum fines secundario secundum exercitium. q. 188. ar. 1. pag. 674
 Religio quædam convenientissima instituta est ad predicationem & confessiones, & alia huiusmodi spiritualia. q. 188. ar. 4. pag. 676
 Religio ordinatur ad studium quia illud illuminat, remouet errores, prodest ad predicandum & huiusmodi. domat luxuriam & auitiam, & valet ad obedientiam. q. 188. ar. 5. pag. 677
 Religio aliqua instituitur ad militandum non quidem propter aliquod mundanum, sed ad defensionem diuini cultus & proximi. q. 188. ar. 5. pag. 675
 Religio principaliter est melior cuius finis est potior id est ad maius vel ad plura secundario autem quæ melius proportionatur fini. q. 188. ar. 6. pag. 678
 Religio tanto perfectior est secundum paupertatem, quanto habet magis eam proportionatam fini. q. 188. ar. 7. pag. 679
 Religio ordinata ad actiones corporales esset imperfecta si caretet diuitiis in communi, non autem alie. q. 188. ar. 7. pag. ead.
 Religio solitiorum est perfectior quam socialis, sed periculosissima est imperfectis. q. 188. ar. 8. pag. 681
 Religiosorum penitentia nulla satisfactio equipollet. q. 189. ar. 3. 3. pag. 685
 Recepti simoniace scienter quomodo sunt retinendi vel expellendi. q. 100. articulo 6. 5. pag. 369
 Resolutio feminis ex proposito quocunque modo etiam sine coitu, tollit virginitatem irreparabilem, non autem sine consensu. q. 172. ar. 1. 4. pag. 615
 Remedium triplex contra superbiam scilicet consideratio propriæ infirmitatis, magnitudinis dei, & imperfectionis propriorum bonorum. q. 162. ar. 6. 1. pag. 578
 Reuerentia non est honor, sed est motuum honorantis, & est finis honoris in quantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reue-

rentia habeatur ab aliis. q. 103. ar. 1. 1. pag. 374
 Rixa est contradictio in factis scilicet mutua percussio, & particulare bellum sine autoritate publica: sed contentio est in verbis. q. 41. ar. 1. pag. 152
 Rixa inuadentis iniuste semper est peccatum mortale, sed defendentis nullum est peccatum nisi ex odio vel iniuria. q. 41. ar. 1. pag. ead.
 Rixa oritur proxime ex ira, sed ex concupiscentia sicut ex prima radice & ex iactantia occasionaliter & ex odio per accidens. q. 41. ar. 2. pag. 153
 Rixantur minime nec peccant qui publica potestate inuadunt sed qui eis resistunt iniuste se defendendo. q. 41. ar. 1. 3. pag. ead.
 Sacramentum eucharistiæ continet duo ipsum sacramentum & miraculum. q. 1. ar. 8. 6. pag. 10
 Sanctam ecclesiam catholicam, dupliciter exponitur. questio. 1. articulo 8. 5. pag. ead.
 Sapientia data à Deo est donum spiritus sancti, sed sapientia acquisita per studium est virtus intellectualis. q. 45. ar. 1. pag. 162
 Sapientie donum dicitur pietas, & timor dei quia manifestant sapientiam & fidem. q. 45. ar. 1. 1. pag. ead.
 Sapientie donum quod ad suam causam est in voluntate, sed secundum essentiam est in intellectu. q. 45. ar. 2. pag. 163
 Sapientia dicitur quasi sapida scientia, talis expositio non conuenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in lingua Latina, in Greco autem non competit & forte nec in aliis linguis: unde videtur potius ibi nomen sapientie accipi pro eius fama quæ à cunctis commendatur. q. 45. ar. 2. 2. pag. ead.
 Sapientia simpliciter est bona sed secundum quid est mala ut terrena, animalis & diabolica. q. 45. ar. 1. 1. pag. 162
 Sapientia acquisita potest esse cum peccato mortali, non autem donum sapientie sicut nec charitas quam presupponit. q. 45. ar. 4. pag. 163
 Sapientie donum in quantum est necessarium ad salutem, est in omni habente gratiam, sed in pueris & amentibus habitualiter tantum, sed quo ad secreta mysteria & directionem aliorum est in paucis quia est gratia gratis data. q. 45. ar. 5. pag. 164
 Sapientie dono correspondet septima beatitudo. questione 45. articulo 6. pag. ead.
 Sacrificium proprie dicitur aliquid factum ad honorem debitum soli deo ad eum placandum. q. 85. ar. 1. 1. pag. 298
 Sacrificium nihil aliud est nisi protestatio interioris deuotionis & fidei. q. 85. ar. 1. 1. pag. 296
 Sacrificium soli deo debet offerri. q. 85. ar. 2. pag. 297
 Sacrificium deo offerri in communi est de iure naturali, sed determinatio eius est de iure diuino & humano. q. 85. ar. 1. 2. 96
 Sacrificia sensibilia instituta sunt non propter indigentiam dei, sed ut homo se & omnia sua referat in deum ut in finem principium & dominum omnium. q. 85. ar. 2. pag. 297
 Sacrificium duplex interius & exterius. q. 85. ar. 2. pag. ead.
 Ad sacrificium interius omnes tenentur: ad exterius autem soli subditi legi nisi sint necessarii actus virtutum. q. 85. ar. 4. pag. 358
 Sacrificium in lege veteri erat publica protestatio peccati, ideo non fiebat pro peccato negligentie, nec pro aliis peccatis interiorum actuum quia erant occulta. q. 54. ar. 3. 2. pag. 189
 Sacrificia non erant oblationes sed primitiæ quia nihil sacrum fiebat circa eas. q. 85. ar. 5. 3. pag. 297
 Sacrilegium est omne quod sit ad irreuerentiam rei sacre. q. 99. ar. 1. p. 360
 Sacrilegium est speciale peccatum oppositum religioni. q. 99. ar. 1. pag. ead.
 Sacrilegium est sine aliis peccatis quando non est alia deformitas nisi violatio rei sacre. q. 99. ar. 2. 3. pag. 361
 Sacrilegium est grauius contra personam quam contra locum, sed grauius est contra sacramenta, secundo contra vasa sacra, tertio contra imagines & reliquias factorum, quarto contra ornatus rei sacre, quinto contra res ministrorum ecclesie. q. 99. ar. 3. pag. ead.
 Sacrilegium est omne peccatum personæ sacre materialiter: non autem formaliter nisi sit directum contra sanctitatem eius puta si virgo deo dicata fornicetur. q. 99. ar. 3. 3. pag. 362
 Sacrilegium est quilibet species luxurie secundum quod violat aliquid pertinens ad cultum dei. q. 154. ar. 10. pag. 537
 Sacrilegij pena secundum æqualitatem est excommunicatio, sed quia hæc non timetur additur decapitatio secundum leges, & pecuniaria secundum canones. q. 99. ar. 4. pag. 362
 Sacrilegium reducitur ad tres species luxurie scilicet vel ad stuprum vel ad adulterium in quantum violatur virgo deo desponsata, vel ad incestum in quantum est cum cognata spirituali. q. 154. ar. 1. 3. p. 522
 Sancti faciunt miracula dupliciter scilicet postulando & potestate id est non precedente oratione: manifeste tamen in utroque deus operatur principaliter sancti instrumentaliter. q. 178. ar. 1. 1. pag. 612
 Scandalum quid proprie: quid ite large & improprie. q. 43. ar. 1. p. 153
 Scandalum Græce, offensio dicitur Latine vel ruina, vel impactio pedis. q. 43. ar. 1. pag. ead.
 Scandalum duplex, scilicet actiuum & passiuum. q. 43. ar. 1. 4. pag. 154
 Scandalum actiuum quandoque est sine passiuo, quandoque conuerso, quandoque simul. q. 43. ar. 1. 4. pag. ead.
 Scandalum omne est peccatum, sed actiuum quidem dantis, passiuum

passuum verò sumentis. q. 43. art. 2. pag. ead.
 Scandalum actuum per se, id est in re, est speciale peccatum, non autem per accidens nec scandalum passuum. q. 43. articulo. 3. pagina ead.
 Scandalum actuum est sine alio peccato quando factum vel dictum non est peccatum, sed habet speciem mali. quæstio. 43. articulo. 3. 2. pag. 155
 Scandalum actuum & passuum quandoque est veniale, quandoque mortale. q. 43. art. 4. pag. ead.
 Scandalum actuum vel passuum non conuenit perfectis nisi de veniali, sed imperfectis etiam de mortali. quæstio. 43. articulo. 5. 6. pagina ead.
 Scandalum quodlibet causatur ex aliquo scandalo actui sui, non autem semper ex peccato alterius. q. 43. art. 6. pag. 156
 Scientia & opinio non possunt secundum idem esse de eodem. q. 1. art. 5. 4. pag. 7
 Scientia & fides non possunt esse de eodem apud eundem, imo quod est scitum ab uno est creditum ab altero. quæstio. 2. articulo. 4. 2. pagina 14
 Scibilia omnia conueniunt in ratione scientiæ non tamen conueniunt in hoc quod est æqualiter ordinare ad beatitudinem. q. 2. art. 4. 3. pag. ead.
 Scientia est donum necessarium ad iudicium discernendi credenda à non credendis: sicut donum intellectus ad sane capiendum credenda. q. 9. art. 1. pag. 35
 Scientia quæ est donum non est discursiva: quia est participatiua similitudo scientiæ Dei. q. 9. art. 1. pag. ead.
 Scientiæ donum est certitudo iudicij circa res humanas, vel creatas per causas secundas. q. 9. art. 2. pag. ead.
 Scientiæ donum est magis speculatiuum quàm practicum. q. 9. art. 2. pag. ead.
 Scientiæ donum est in omnibus habentibus charitatem, non autem prout est gratia gratis data ad instruendum vel confutandum aduersarios. q. 9. art. 3. 3. pag. 36
 Scientiæ dono correspondet tertia beatitudo. quæstio. 9. articulo. 4. pag. ead.
 Schisma est separatio propria sponte & intentione, ab unitate ecclesiæ renuens subesse papæ & communicare membris ecclesiæ. q. 39. art. 1. pag. 146
 Schisma per se, id est ex intentione est speciale peccatum, oppositum unitati ecclesiæ: & dicitur à scissura animorum. q. 39. articulo. 1. pag. ead.
 Schisma est maximum peccatorum in proximum. q. 39. art. 2. 3. pagina 148
 Schismatici propriè dicuntur qui propria sponte & intentione separant se ab unitate ecclesiæ renuentes subesse papæ & communicare ecclesiæ membris. q. 39. art. 4. pag. ead.
 Schismatici conuenienter puniuntur duplici pœna, scilicet excommunicatione & carcere, per potestatem secularem. q. 39. articulo. 4. pag. ead.
 Sebastianus vtiliter latitabat sub veste militari in domo Dioeletiani, ut deficientes in tormentis confortaret. q. 10. art. 10. 2. pag. 44
 Sententia synodi & prohibitio se extendit ad determinatas personas & non ad synodum, quæ habet declarare quæ fuerint expostita in præcedentibus: neque ad summum pontificem cuius sententia synodus confirmatur. q. 1. art. 10. 2. pag. 11
 Senes inuident iunioribus & qui multa expèdunt ad consequendū aliquid his qui parum expèdunt. q. 36. art. 1. 4. pag. 140
 Seditio est speciale peccatum, scilicet mutua impugnatio inter partes multitudinis vel præparatio ad pugnam. q. 42. art. 1. pag. 151
 Seditio opponitur unitati & paci multitudinis. q. 42. art. 1. pag. ead.
 Seditio opponitur unitati temporali & seculari. q. 42. art. 1. 2. pag. 153
 Seditio & schisma continentur sub discordia, scilicet partium multitudinis adinuicem. q. 42. art. 1. 2. pag. ead.
 Seditio est semper de se peccatum mortale, & est grauius rixa, & est principaliter in procurantibus secundo in sequentibus, non autem in defendentibus bonum commune. q. 2. art. 42. pag. ead.
 Seculares tenentur obedire prælatis suis spiritualibus in his tantum quæ promiserunt in baptismo. q. 136. art. 5. 1. pag. 660
 Senes sunt naturaliter auati propter defectum eorum naturæ. q. 118. art. 1. 3. pag. 407
 Seruus non potest recipi in religione inuito domino eius. q. 139. art. 5. pag. 687
 Simbolum tangit ea quæ sunt fidei inquantū ad ea terminatur actus credentis qui ad rem non ad enuntiabile terminatur. q. 1. art. 2. 2. pag. 4
 Simbola et si vocibus multiplicantur, veritas tamen in eis contenta non variatur: sed una & eadem in omnibus existit. q. 1. articulo. 9. 2. pag. 10
 Simbolum sanctorum patrum non abolet simbolum apostolorum, sed potius illud exponit. q. 1. art. 9. 4. pag. ead.
 Simbolum sanctorum patrum cantatur in ecclesia, quia fuit conditum fide iam manifestata, & ecclesia pacem habere, apostolorum

autem tempore persecutionis & fide non promulgata. q. 1. art. 9. 6. pag. ead.
 Simples non sunt examinandi de subtilitatibus fidei: nisi habeatur suspicio quod sint deprauati ab hæreticis. q. 2. art. 6. 2. pag. 15
 Similitudo quam habemus ad Deum est prior similitudine quam habemus ad proximum, idcirco prius & magis debemus diligere Deum quàm proximum. q. 16. art. 2. 2. pag. 100
 Sinensis est virtus bene iudicatiua de agibilibus secundum legem communem. q. 51. art. 3. pag. 181
 Si dubium est an sit licitum vel proficuum quod iuratum est potest à quolibet episcopo dispensari, si autem sit licitum manifeste non videtur dispensabile nec commutabile nisi occurrat aliquid melius ad communem utilitatem quod ad papam maximè pertinet. q. 89. art. 9. 3. pag. 333
 Simonia est mala: quia est super indebitam materiam, quia res spiritualis non est venalis, quia est imperitabilis sine dominio & gratis data. q. 100. art. 1. pag. 362
 Simonia est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel ei annexum. q. 100. art. 1. pag. ead.
 Spirituali annexum licet vendere aliquo modo. q. 100. art. 1. 6. pag. 363
 Spirituali annexum est duplex dependens, scilicet ex re spirituali ut beneficia ecclesiastica & ordinatum ad aliquod spirituale ut vasa sacra & ius patronatus, secundum licet vendere aliquo modo non autem primum. q. 100. art. 1. 6. pag. ead.
 Simonia non est peccatum in spiritum sanctum. q. 100. art. 1. 2. pag. ead.
 Simonia est hæresis grauior hæresi Macedonij quod ad exteriorem professionem & similitudinem. q. 100. art. 1. 1. pag. ead.
 Simonia mentalis & quodlibet aliud peccatum interius nullam penam ecclesiasticam incurrit: sed diuinā tantum. q. 100. art. 6. 6. pag. 369
 Simonia & alia peccata tollunt gratiam & executionem ordinum, non autem tollunt sacramentū nec impediunt susceptionem eius. q. 100. art. 6. 1. pag. 369
 Simoniaci recipientes beneficium tenentur restituere illud & omnes fructus qui potuissent recipi à diligenti possessore deductis expensis licet alius dederit pro eo nesciente, præter fructus consumptos bona fide nisi fuerit inimicus ut impediret eum vel nisi contradixerit nec post ratum habuerit. q. 100. art. 6. pag. ead.
 Solus papa potest dispensare cum promotio simoniace scienter: in aliis autem casibus episcopus post renuntiationem facit quadruplicem dispensationem. q. 100. art. 6. 7. pag. 369
 Simulatio proprie est mendacium in signis factorum exteriorum, ideo semper est peccatum, sed large sumitur pro fictione. q. 11. articulo. 1. pag. 374
 Sollicitudo pertinet ad prudentiam. q. 47. art. 9. pag. 170
 Sollicitudo est studium adhibitum ad aliquid consequendum quod maius est ubi est timor & minus est ubi est securitas. q. 47. art. 9. 3. pag. 171
 Sollicitus dicitur quasi solers citus, quia ex solertia animi velox est ad prosequendum agenda. q. 47. art. 9. pag. 170
 Solertia non est virtus quia se habet ad bonum, & ad malum & magis dependet ex naturali ingenio quàm ex assuetudine. q. 49. art. 4. pag. 177
 Solertia est subtilitas quædam in non perfecto tempore medij secundum Aristo. vel est habitus ex repentino inueniens quod conuenit. q. 49. art. 4. pag. ead.
 Solertia valet ad bene consiliandum: sed necessaria est in repentinis. q. 49. art. 4. 2. pag. ead.
 Sollicitudo temporalium est illicita tripliciter, scilicet si in eis ponatur finis, vel superfluum studium, vel timor. q. 55. art. 6. pag. 191
 Sollicitudo de futuris prohibetur nisi imminet tempus eorum. q. 55. art. 7. pag. ead.
 Somniorum causa duplex, scilicet interior, id est præcedens cogitatio, vel dispositio corporis & exterior, scilicet aer, cælus, daemon, Deus per angelos. q. 95. art. 6. pag. 348
 Somnium quandoque est futurorum euentuum, scilicet inducèdo ad operandum, & quandoque est signum eorum, scilicet quādo idem est causa utriusque. q. 95. art. 6. pag. ead.
 Somnolentia & otiositas ut reducantur ad torporem sunt filie accidere. q. 35. art. 4. 3. pag. 64
 Sors proprie dicitur quando aliquid fit ut considerato eius euentu, aliquid innotescat. q. 95. art. 8. pag. 350
 Sors triplex, scilicet diuisoria, diuinatoria, consultoria, prima quaritur causa habendi, secunda cognoscendi futura, tertia sciendi. q. 95. art. 8. pag. ead.
 Sors cuius euentus expectatur ex stellis est vana & falsa, si autem à fortuna est vana tantum sors diuisoria, si verò à diabolo est illicita & prohibetur secundum canones: sed si expectatur à Deo non est mala secundum se, licet sit peccatum quadrupliciter, scilicet si fiat sine necessitate vel sine reuerentia vel in terrenis vel in electionibus ecclesiasticis. q. 95. art. 8. pag. ead.
 Sobrietas proprie est circa potum inebriatiuum: large verò est circa omnem materiam, quia sobrius dicitur quasi brian, id est mensuram seruans. q. 149. art. 1. pag. 505

Sobrietas est specialis virtus. questione 149. articulo secundo, pagina eadem.

Sobrietas est maxime necessaria iuuenibus, quia in eis viget concupiscentia: mulieribus autem quia in eis deficit robur mentis: senibus verò & episcopis & omnibus ministris ecclesie & regibus propter officia & operationes eorum. questione 149. articulo 4. pag. 511

Spei non potest subesse aliquid falsum. questione 1. articulo 3. r. pag. 5

Speranda à Christo per homines semper eadem fuerunt, non tamen æqualiter, quia aliqui longiores, aliqui verò propinquiores. q. 1. ar. 7. r. pag. 8

Spes non potest introducere ad fidem. questione 4. articulo 7. 2. pag. 24

Spes est virtus. q. 17. ar. 1. pag. 59

Spes habet duplex obiectum bonum expectatum & auxilium Dei q. 17. ar. 1. r. pag. eadem.

Spes quo ad rem expectatam est ex gratia & meritis, sed quo ad habitum est tantum ex gratia. questione 17. articulo 1. 2. pagina eadem.

Spes respicit proprium bonum directè, non autem alienum. questio. 17. ar. 3. pag. 60

Spes non potest esse in aliqua creatura vt primo mouente eum qui sperat in proprio obiectum spei, sed bene in ipsa, vt in secundario. q. 17. ar. 4. pag. ead.

Spes est virtus theologica. questione 17. articulo quinto, pagina eadem.

Spes non habet medium & extrema ex parte obiecti principalis, potest tamen esse medium & extrema quò ad ea quæ confidit aliquis se adepturum. q. 17. ar. 5. r. pag. 61

Spes est media inter desperationem & præsumptionem. questio. 17. ar. 5. 4. pag. 62

Spes respicit arduum exequendum alterius auxilio, magnanimitas autem tendit in arduum aliquid quod est suæ potestatis. questio. 17. ar. 5. 4. pag. ead.

Spes facit inherere Deo vt principio beatitudinis, fides vt principio cognoscendi veritatem, charitas verò propter seipsum. questione 17. ar. 6. pag. 63

Spes facit tendere in Deum sicut in bonum quoddam finale adipsendum & adiutorium efficax ad subueniendum: sed charitas facit tendere in Deum vniendo affectum hominis Deo. questio. 17. ar. 6. pag. ead.

Spes præcedit fidem non simpliciter, sed in proposito. questio. 17. ar. 6. pag. ead.

Spes præcedit charitatem via generationis, sed ordine perfectionis est e converso. q. 17. ar. 8. pag. ead.

Spes est subiectiue in potentia appetitiua animæ, non autem in cognoscitiua. q. 18. ar. 1. pag. 64

Spes est subiectiue in voluntate. questione 18. articulo 2. pagina eadem.

Spes non est in beatis. q. 18. ar. 2. pag. ead.

Spes non est in damnatis, sed tantum in viatoribus hic, & in purgatorio, vel in limbo patrum. questione 18. articulo 3. pagina 65

Spes non est nisi rerum bonarum, futurarum ad se pertinentium, fides autem est malorum rerum, & bonarum præteritarum, præsentium & futurarum suarum & alienarum. questione 18. articulo 3. 2. pag. ead.

Spei defectus in damnatis non variat demeritum, sicut nec euacuatio, spei in beatis variat meritum. questione 18. articulo 3. 3. pag. eadem.

Spes habet certitudinem participatam à fide quæ est in vi cognoscitiua. q. 18. ar. 4. pag. ead.

Spes non innititur principaliter gratiæ iam habite, sed diuinæ omnipotentis & misericordis. questione 18. articulo 4. 2. pagina eadem.

Spem habentes deficere à beatitudinis consequutione contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obstaculum peccati. questione 18. ar. 4. 3. pag. ead.

Sperantes in homine sicut in principali autore salutis vituperantur, non autem qui sperant in homine adiuuante ministerialiter. q. 25. ar. 1. 3. pag. 94

Spiritus qui demones dicuntur non proprie ex charitate diliguntur, nisi sicut animalia irrationalia diliguntur à nobis ad vtilitatem hominum & gloriam Dei. q. 15. ar. 11. pag. 98

Spes & timor ducunt ad charitatem per modum cuiusdam dispositionis. q. 27. ar. 3. 3. pag. 108

Spiritualis actus est dupliciter scilicet ratione principij id est doni vel officij & ratione finis. primum licet vendere, non autem secundum, quia simonia esset. q. 100. ar. 3. pag. 364

Species luxuriæ contra naturam sunt quatuor, quarum grauissima est bestialitas, secunda sodomia, tertia cum muliere contra naturam, quarta mollicies. q. 15. ar. 11. pag. 752

Stultitia dicitur à stupore quia stultus est qui propter stuporem non mouetur. q. 46. ar. 1. pag. 165

Stultus proprie videtur qui deficit in summa iudicij scilicet secundum altissimam causam: non autem si deficit circa aliquid modicum. q. 46. ar. 1. r. pag. ead.

Stultitia importat hebetudinem sensus spiritualis, fatuitas autem totalem priuationem eius ideo prima opponitur contrariè sapientiæ: secunda autem priuatiue. q. 46. ar. 2. pag. 165

Stultitia duplex sicut sapientia duplex mundi scilicet & Dei prima sapientia decipit, secunda autem non. q. 46. ar. 1. 2. pag. ead.

Stultitia ex immersione sensus, in terrenis est peccatum non autem si ex defectu in natura vt in amebus. q. 46. ar. 2. 3. pag. ead.

Stultitia opponitur præceptis de contemplatione veritatis. q. 46. ar. 2. 3. pag. ead.

Stultitia est filia luxuriæ continens odium Dei & desperationem futuri seculi, quia fastidiunt deum & dona eius. q. 46. ar. 3. p. ead.

Stultitia ex impedimento corporali causatur ex ira: ex luxuria vero in quantum est ex immersione in terrenis. q. 46. ar. 3. 3. pag. 166

Stultitia hebetudo, ignorantia, & precipitatio differunt, quia prima opponitur sapientiæ, secunda intellectui, tertia scientiæ, quarta consilio. q. 8. ar. 6. pag. 33

Statutum de non fienda processione in funere nisi dentur tot: est illi citum & simoniacum: non autem quod processio fiat si tot dentur. q. 100. ar. 3. 2. pag. 364

Studiositas est pars temperantiæ adiuncta seu potentialis: & comprehenditur sub modestia. q. 166. ar. 2. pag. 587

Stuprum aliquando sumitur communiter pro omni peccato luxuriæ q. 154. ar. 6. 2. pag. 532

Studiositas à studiositatis nomine derivatur ad omnes virtutes in quantum cognitio prudentiæ ad eas pertinet. q. 166. ar. 2. 1. pag. 587

Sudiositas est virtus cuius principalis materia est cognitio, secundario autem alia. q. 166. ar. 2. pag. ead.

Sudiositas est virtus moralis quia principaliter refrenat & moderatur appetitum cognoscendi, sed per accidens impellit contra laborem studij. q. 166. ar. 2. pag. ead.

Sudiositas non est directè circa cognitionem, sed circa appetitum cognitionis acquirendæ. q. 166. ar. 2. pag. ead.

Sudiositas opponitur curiositati. q. 166. ar. 2. pag. ead.

Studium importat vehementem applicationem mentis ad aliquid principaliter ad cognitionem, secundario autem ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. q. 166. ar. 1. pag. 586

Studium & curiositas dicuntur pertinere ad carnem vel ad auaritiam ratione cognitionis eorum ad quæ illa inclinât. q. 166. ar. 1. 2. pag. 587

Studium circa aliquid quadruplè contingit esse malum. q. 166. ar. 1. 2. pag. ead.

Studium sapientiæ summæ commendatur. q. 188. ar. 1. pag. 674

Status proprie pertinet ad libertatem vel seruitutem in temporalibus vel spiritualibus quia significat immobilitatem in conditione persone. q. 183. ar. 1. pag. 635

Status & officiorum diuersitas est in ecclesia, quia pertinet ad perfectionem eius ad necessitatem operum eius ad dignitatem & ad pulchritudinem eius. q. 183. ar. 2. p. ead.

Status hominis quadruplex à principio vsque ad 7. à septimo vsque ad 14. ab illo vsque ad vigesimum primum, ab isto deinceps in primo statu nulli contractus homo aptus est, in secundo alicui de futuro, non perpetuo, in tertio alicui etiam perpetuo, quò ad propriam personam sed in quarto alicui quò ad omnia etiam exteriora. q. 24. ar. 9. pag. 90

Status vitæ spiritualis triplex scilicet incipientium, proficientium & perfectorum. q. 183. ar. 4. pag. 636

Status episcoporum est perfectior statu religiosorum: quia episcopi sunt perfectiores: hi autem perfecti. q. 184. ar. 5. 3. pag. 641

Status religiosorum est perfectior curatorum & archidiaconorum. q. 184. ar. 8. p. 643

Substantia sumitur pro genere generalissimo & pro quolibet habente in quolibet genere similitudinem substantiæ. questio. 4. ar. 1. 1. pag. 20

Substantia & argumentum secundum quod ponuntur in definitione fidei non dicunt diuersa genera fidei neque diuersos actus, sed diuersas habitudines vnius actus ad diuersa obiecta. questione 4. ar. 1. 4. pag. 31

Suspicio vitium importat quæ quanto plus procedit est magis vitiosa. q. 60. ar. 3. pag. 20

Suspicio est opinio mali ex leuibus signis. questione 60. articulo 3. pag. eadem.

Suspicionis gradus triplex scilicet levis dubitatio, certa æstimatio & condemnatio iudicialis. prima est peccatum veniale, secunda est peccatum mortale si est de graui, tertia est peccatum mortale pertinens ad iniustitiam. q. 60. ar. 3. pag. ead.

Suspicio contingit tripliciter scilicet ex propria malitia, ex odio & ex præsentia. q. 60. ar. 3. pag. ead.

Sufficiens semina vel tenens pecuniā creditoris vitra præfixū terminū tenetur restituere, non quidē totū lucrū possibile sed secundū æstima

- estimationem pensatis periculis, laboribus, & expensis. q. 62. art. 4.1. pag. 216
- Subditi prohibentur accusare superiores quando non affectione vel charitate accusant, sed prauitate, & malitia. q. 68. artic. 1.2. pag. 243
- Sufurratio est ad separationem amicitiae, detractio vero ad denigrationem famae, ideo differunt sine sed conueniunt in materia, & forma, scilicet in oeculta maledictione. q. 74. art. 1. pag. 260
- Sufurratio est grauius peccatum detractio, & contumelia, quia amicitia est melior quolibet alio bono exteriori. questio. 74. artic. 2. pag. eadem.
- Superstitio est quedam protestatio infidelitatis. q. 94. art. 1.1. pag. 340
- Superstitio est vitium religioni oppositum, secundum excessum. q. 92. art. 1. pag. 337
- Superstitionis species sunt quatuor cultus Dei inordinatus, idololatria, diuinatio, & obseruatio vana. q. 92. artic. 2. pag. 338
- Ad superstitionem pertinet omnis idololatria, & omnis acceptio auxilij demonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. q. 95. art. 2. pag. 343
- Superstitiosum est quicquid procedit ex societate demonum cum hominibus. q. 95. art. 2. pag. ead.
- Superstitio omnis oritur ex aliquo pacto cum demonibus inito, expresse vel tacito, ideo prohibetur primo praecepto. q. 122. artic. 1.3. pag. 415
- Superbia dicitur dupliciter vt supergreditur regulam rationis, & quilibet excessus. prima semper mala, secunda vero quandoque est bona. q. 162. artic. 1.1. pag. 572
- Superbia dicitur tripliciter. q. 162. art. 2. pag. 573
- Superbia proprie est inordinatus appetitus excellentiae cui debetur honor, & reuerentia. q. 162. art. 2. pag. ead.
- Superbia est magis in appetitu excellentiae quam in aestimatione. q. 162. art. 3. pag. 574
- Superbiae species sunt quatuor secundum beatum Gregorium. q. 162. art. 4. pag. ead.
- Superbiae gradus sunt duodecim. q. 162. art. 4.4. pag. 576
- Superbia proprie semper est peccatum. q. 162. art. 7. pag. 579
- Superbia secundum se est speciale peccatum ratione specialis obiecti, sed est peccatum generale secundum redundantiam duplicem, scilicet finis, & contemptus legis. q. 162. art. 7. pag. ead.
- Superbia secundum genus suum est peccatum mortale praeter eius actus imperfectos, id est sine consensu deliberato. questio. 162. art. 5. pag. 576
- Superbia est initium omnis peccati non actu sed aptitudine. q. 162. art. 2. pag. 573
- Superbia & auaritia in quantum sunt specialia peccata sunt radices omnium. q. 119. art. 2.1. pag. 412
- Superbia est primum omnium peccatorum & principium eorum. q. 162. art. 7. pag. 579
- Superbia est regina omnium vitiorum. questio. 162. articulo. 3. pagina 580
- Superbia inordinate appetit excellentiam sed inanis gloria manifestationem eius ideo non sunt idem sed prima causas secundam. q. 162. art. 8. pag. ead.
- Superbus anhelat ad superabundantiam fortitudinis, ideo vult videri audax. q. 162. art. 7.5. pag. ead.
- Superbia opponitur magnanimitati secundum excessum in quantum tendit ad magna inordinate, sed directius opponitur humilitati in quantum spernit subiectionem. questio. 162. articulo. 1.3. pagina 572
- Superbia corrumpit solam humilitatem per directam contrarietatem: ceteras autem virtutes corrumpit per abusum. q. 162. art. 2.3. pag. 573
- Superbia semper contrariatur dilectioni Dei, & aliquando dilectioni proximi. q. 162. art. 5.2. pag. 576
- Superbia est subiectiue in irascibili non solum sensitua, sed etiam in voluntate. q. 162. art. 3. pag. 574
- Superbia directe impedit cognitionem practica, non autem speculatiua nisi indirecte. q. 162. art. 3. pag. ead.
- Superbiae signum est extollentia oculorum excludendo reuerentiam & timorem. q. 162. art. 1.1. pag. 564
- T**axatio temporis in ieiunio non potest multum alicui nocere cuiusunque conditionis existat. q. 147. art. 7.3. pag. 499
- Testes in correctione fratrum adducuntur propter tria. primo ad ostendendum quod sit peccatum de quo aliquis arguitur, secundo ad conuincendum de actu, tertio ad testificandum quod frater fecit quod in se fuit. q. 33. art. 8.3. pag. 130
- Temerarius vult actum imprudentiae non autem deformitatem. q. 53. art. 1.1. pag. 185
- Temere quis operatur dupliciter vel propter impetum passionis vel ex contemptu regulae dirigentis. q. 13. art. 3.2. pag. 187
- Testis quilibet tenetur ad liberandum non autem ad condemnandum nisi requiratur a suo superiori & iudice, id est in manifestis de quibus est infamia. q. 70. art. 1. pag. 248
- Ad testificandum requiruntur duo vel tres testes, & sufficit nisi in epi

- scopis, presbyteris, diaconibus & clericis Romanae ecclesiae propter sanctitatem, dignitatem & aduersarios. questio. 70. articulo. 1. pag. ead.
- Testium discordia non aufert efficaciam probationis, nisi sit in circumstantiis quae variant substantiam facti. questio. 70. articulo. 2.1. pag. ead.
- Testis debet dicere certum pro certo, & dubium pro dubio: nec peccat mortaliter errans praemissa diligentia. questio. 70. articulo. 4. pag. 150
- Testis repellitur quadrupliciter, scilicet primo propter culpam vt infideles infames & rei publico crimine qui etiam accusare non possunt, secundo propter defectum rationis vt pueri amentes & mulieres, tertio propter affectum vt inimici coniuncti & domestici, quarto propter conditiones vt serui pauperes & quibus imperari potest, de quibus probabile est quod de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem. questio. 70. articulo. 4. pag. ead.
- Testimonium falsum habet triplicem deformitatem, scilicet petiitij iniustitiae & mendacij, ideo est peccatum ex prima & secunda deformitate non autem ex tertia. questio. 70. articulo. 4. pag. ead.
- Testes recipiunt non quasi pretium testimonij, sed quasi stipendium laboris expensas ab utraque parte vel ab inducente. q. 71. articulo. 4.3. pag. 254
- Tentare est sumere experimentum de aliquo an sciat vel possit vel velit. Quod contingit septupliciter, scilicet, verbo, factis, aperte, occulte, expresse, interpretatiue. questio. 97. articulo. 1. pagina 355
- Tentationi maiori quanto quis succumbit, tanto minus peccat. q. 162. art. 1.1. pag. 572
- Tentare Deum expresse, est petere aliquid ab eo vel aliquid facere vt exploret eius sapientiam pietatem vel potestatem: interpretatiue vero est sine necessitate & utilitate committere se Deo, in factis vel petitionibus. q. 97. art. 1. pag. 355
- Tentare Deum semper est peccatum: quia omnis tentatio procedit ex ignorantia vel ex dubitatione. questio. 97. articulo. 4. pagina 356
- Tentatus fuit Adam a diabolo principaliter, a muliere instrumenta-liter, nec fuit peccata, quia sine difficultate poterat resistere. q. 165. articulo. 1.3. pag. 585
- Tentari hominem a demone conuenienter Deus permittit in statu innocentiae vt iuuari faceret ab angelis bonis. questio. 165. articulo. 2. pag. 584
- Tentationis Adae ordo fuit conueniens. questio. 165. articulo. 1. pag. ead.
- Tentatio Dei & quilibet alia irreuerentia eius opponitur religioni, & est species irreligiositatis. q. 97. art. 3. pag. 356
- Tentatio Dei est minus graue peccatum superstitione: quia minus est contra reuerentiam Dei. q. 97. art. 4. pag. ead.
- Temperantia est virtus specialis si sumatur antonomastice, vt refrenata maxime allicientibus: sed est virtus generalis communiter. q. 14. art. 1. pag. 478
- Temperantia est virtus cardinalis. q. 141. art. 7. pag. 482
- Temperantia & omnes eius partes denominantur a defectu, in quo consistit laus earum: sicut fortitudo & omnes partes eius, laus earum consistit in excessu. q. 146. art. 1.3. pag. 491
- Temperantiae laus magis est in vincendo delectationes, quam in persistendo contra impetus earum. questio. 138. articulo. 2.3. pagina 476
- Temperantia mensuram accipit ex conseruatione salutis corporalis, & multo magis ex conseruatione salutis spiritualis. q. 141. articulo. 6.3. pag. 482
- Temperantiae regula est necessitas huius vitae, scilicet vt rebus utamur ad necessitatem praesentis vitae. questio. 141. articulo. 6. pagina ead.
- Temperantiae modus & omnium partium eius est in retrahendo a delectationibus corporis. q. 141. art. 2. pag. 178
- Temperantiae partes integrales sunt verecundia, honestas, partes vero subiectiue sunt abstinentia, sobrietas, charitas, & pudicitia: partes vero potentiales sunt continentia, humilitas, mansuetudo seu clementia, modestia, bona ordinatio, ornatus austeritas, parcitas, seu per se sufficientia, & moderatio, seu simplicitas. q. 143. articulo. 1. pag. 481
- Temperantia principaliter est circa concupiscentias & delectationes, secundario autem circa tristitias de absentia delectabilium. q. 141. art. 3. pag. 479
- Temperantia directe modificat passionem ex concupiscentiis quae tendunt in bonum, & consequenter omnes alias. questio. 141. art. 3.1. pag. 480
- Temperantia munditiam operatur, sed non habet rationem sanctitatis nisi referatur in Deum. q. 81. articulo. 8.2. pag. 283
- Temperantiae materia propria sunt passionem circa delectabilia tactus. q. 137. art. 1. pag. 472
- Temperantia proprie est circa delectationes tactus, id est in cibo & potu

potu & venereis, secundario autem circa delectationes aliorum sensuum. q. 141. art. 4. pag. 478

Temperantia est primum circa delectationes tactus, quod ad usum, non autem quod ad iudicium. q. 151. art. 3. pag. 224.

Temperantia est principaliter circa delectationes tactus, secundo gustus, tertio olfactus, quarto aliorum sensuum. q. 141. art. 5. pag. 481

Temperantia est circa delectationes tactus, moderando eas non autem continendo sed resistendo eis. q. 155. art. 3. pag. 545

Temperantia est circa concupiscentias naturalium delectationum, non autem liberalitas quia concupiscentia & delectatio pecunie non est naturalis sed animalis, ideo liberalitas non pertinet ad temperantiam. q. 117. art. 5. pag. 406

Temperantia est refrenare delectationes sensibiles: non autem amicitia, id est affabilitatis sed causare delectationes rationis in convivio. q. 114. art. 2. pag. 402

Temperantia est principalior virtus mansuetudine & humilitate. q. 141. art. 7. pag. 483

Temperantia est subiectiva in concupiscentiis. q. 58. art. 5. pag. 198

Timor Dei non potest universales precedere fidem sed supputatis articulis de excellentia Dei, de poenis & honoribus. q. 7. art. 1. pag. 30

Timor est quodammodo, filialis, idialis, servilis & mundanus. q. 19. art. 2. pag. 66.

Timor naturalis presupponitur bono & malo morali. q. 19. art. 2. pag. 67

Timor filialis & castus ad idem pertinent. q. 19. art. 2. pag. ead.

Timor servilis ad aliud pertinet quia charitatem in sui ratione non includit quod ad servitutem quantum ad substantiam eius. quest. 19. art. 2. pag. ead.

Timor servilis & initialis respiciunt poenam ad Deum trahentem timor autem mundanus respicit poenam avertentem Deo quam inimici Dei etiam insigunt. quest. 19. art. 4. pag. ead.

Timor quo homo timet amittere bona exteriora & bona corporis est unus & idem timor quantum mala sunt diversa. q. 19. art. 5. pag. ead.

Timor mundanus semper est malus quia causatur ab amore semper malo, scilicet mundano. q. 19. art. 3. pag. 31

Timore potestates seculares inferentes poenas retrahentes a peccato pertinet ad timorem servilem vel filialem. q. 19. art. 3. pag. ead.

Timor servilis est malus quo ad servitutem, quo autem ad substantiam est bonus. q. 19. art. 4. pag. ead.

Timoris obiectum est malum futurum cui resisti non potest. q. 19. art. 5. pag. 68

Timor servilis in quantum servilis non manet in patria sed quantum ad substantiam manere potest. quest. 19. art. 6. pag. ead.

Timor servilis non oritur ex timore, sed eius servilitas ex timore nascitur. q. 19. art. 4. pag. 67

Timor servilis & filialis non sunt idem secundum substantiam: sed differunt specie. q. 19. art. 5. pag. 68.

Timor servilis & filialis habent diversas habitudines ad Deum. q. 19. art. 5. pag. ead.

Timor Domini est initium sapientie. q. 19. art. 7. pag. ead.

Timor initialis & filialis differunt secundum statum sicut imperfectum & perfectum, non autem essentialiter. q. 19. art. 8. pag. 69

Timor initialis non timet poenam sicut proprium obiectum, sed in quantum coniunctum habet aliquid de timore servili. q. 19. art. 8. pag. ead.

Timor initialis est medius inter timorem servilem & filialem. quest. 19. art. 9. pag. ead.

Timor filialis siue castus est primum donum inter septem dona spiritus sancti, non tantum timor mundanus vel humanus vel servilis licet sint a spiritu sancto. q. 19. art. 9. pag. ead.

Timor filialis & spes sibi invicem coherent. q. 19. art. 9. pag. ead.

Timoris donum correspondet spei. q. 19. art. 9. pag. ead.

Timor servilis quo ad substantiam diminuitur crescente charitate. q. 19. art. 10. pag. 70

Timor filialis in patria remanet non secundum eundem actum non autem servilis. q. 19. art. 11. pag. ead.

Timoris dono correspondet beatitudo paupertatis. q. 19. art. 12. pag. 71.

Timor filialis est quasi genus ad dilectionem Dei & principium omnium que pro Dei reverentia observantur, ideo simul dantur precepta de timore filiali & de dilectione Dei, quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus qui precipiuntur in lege ad quos pertinent precepta decalogi. q. 12. art. 1. pag. 76

Timor filialis est praeambulum ad legem non sicut extrinsecum, sed sicut principium legis sicut etiam dilectio, ideo de utroque dantur precepta quasi principia communia totius legis. q. 12. art. 1. pag. ead.

Timor non est virtus theologica, quia non habet Deum pro principali obiecto licet amor sed malum. q. 19. art. 9. pag. 69

Timor pertinet ad partem sensitivam. q. 7. art. 1. pag. 30

Timor nullo modo est in Deo, quia non habet superiorem. q. 19. art. 2. pag. 71

Timor est de malo naturae non autem proprie de malo culpae nisi ratione causae exterioris scilicet seductionis & humilium di. q. 144. art. 1. pag. 487

Timetur maxime de futuro quod non habent remedium quando sunt in praesenti, non autem si carent remedio dum sunt futura. q. 42.

art. 2. pag. 153

Timor oritur ex fuga mali quod oritur ex desiderio boni, ideo dicitur timor desiderium. q. 41. art. 2. pag. 152

Timor per se nascitur ex amore, sed per accidens causatur amorem. q. 125. art. 2. pag. 444

Timor Dei operatur ad vitiationem omnis peccati etiam negligenter. q. 54. art. 2. ad 4. pag. 189.

Timor qui est secundum rationem excusat totaliter a peccato, non autem timor inordinatus, sed diminuit peccatum, in quantum est involuntarius. q. 125. art. 4. pag. 443

Timoris species sunt sex, scilicet segnitie, erubescencia, reticencia, admiratio, stupor, & agonia. q. 19. art. 2. ad 1. pag. 66. & 67

Timor non est peccatum secundum se, sed ut est inordinatus, & tunc est mortale, & quandoque veniale. q. 125. art. 3. pag. 442.

Timiditas est peccatum levis intemperantia ratione peccantis triplici ratione. q. 142. art. 3. pag. 484

Thomas aliud vidit, & aliud credidit. q. 1. art. 4. ad 1. pag. 6.

Tota certitudo sapientiae & intellectus & scientiae ut sunt dona spiritus sancti, procedit a certitudine fidei quae est principium eorum, sed ut sunt virtutes innuntur naturali luminis rationis: fides vero veritati Dei, ideo fides est perfectior eis quod ad certiores inhesionem, sed econverso quod ad maiorem manifestationem. q. 19. art. 2. pag. 66

Transgressio proprie est agere contra preceptum negativum, & est contra omni peccato naturaliter, sed formaliter est speciale peccatum dupliciter, scilicet ut dicit contemptum precepti, & ut differt ab omissione. questione 79. art. 2. pag. 275

Transgressio & omisio proprie sunt peccata mortalia, sed largi, id est praeter precepta sunt venialia. q. 79. art. 4. ad 3. pag. 277

Transgressio simpliciter & absolute gravius est omissione, licet aliquando sit econverso. q. 79. art. 4. pag. 276.

Transgressio contrariatur actui virtutis cuius omisio dicitur simpliciter negationem. q. 79. art. 4. ad 2. pag. 277.

Transgrediens precepta contemnendo legislatorem, vel sic quod impediatur finis quem intendit peccat mortaliter, non autem si ex rationabili causa, praecipue in casu quo legislator decerneret non esse servandum. q. 147. art. 3. pag. 494

Transgrediens preceptum de ieiunio ex contemptu vel impediendo finem peccat mortaliter, non autem si ex causa rationabili. q. 47. art. 3. pag. 167

Transgressio regulae quo ad tria vota principalia religionis est peccatum mortale, non autem quod ad alia nisi propter preceptum vel contemptum. q. 184. art. 8. pag. 643

Transire de una religione ad aliam non est laudabile secundum se. q. 189. art. 8. pag. 689

Veritas fidei in unum colligi necessarium fuit ut omnibus posset facilius proponi, quae collectio symboli dicitur. q. 1. art. 9. pag. 10

Veritas fidei quae per symbolum explicatur non est aliquid additum sacrae scripturae, sed ex illa elicitum. q. 1. art. 9. pag. ead.

Veritas nullo modo debet deseri propter scandalum passium aliorum. q. 43. art. 7. pag. 157

Veritas qua quis dicit verum, & qua verax dicitur est virtus, non autem qua verum dicitur, sed est obiectum, & finis virtutum. q. 109. art. 1. pag. 390

Veritas non est virtus theologica nec virtus intellectualis sed moralis & medium eius est inter superfluum diminutum, & hoc dupliciter: scilicet ex parte actus, & ex parte obiecti. q. 109. art. 3. pag. 391

Veritas est virtus specialis. q. 109. art. 1. pag. 390

Ad veritatem pertinet se exhibere talem exterior per signa exteriora, scilicet per verba, & facta qualis est. q. 109. art. 1. pag. ead.

Veritas est pars annexa iustitiae: quia utraque est ad alterum, & utraque aequalitatem constituit, sed iustitia secundum debitum legale: veritas autem secundum debitum morale. q. 109. art. 3. pag. 391

Veritas vitae est communis omnibus virtutibus. q. 109. art. 2. pag. ead.

Veritas amara per se, sed oditur per accidens. q. 45. art. 3. pag. 57

Verberare hominem nulli licet nisi habeat potestatem supra eum ut patet supra filium & dominum supra servum. q. 65. art. 2. pag. 231

Vendere rem plus quam valeat notabiliter simpliciter sibi vel ipsi vendere non licet, quia lex humana permittit extra dimidium. q. 77. art. 1. pag. 264

Vendens non tenetur dicere publice vitium rei nec in particulari nisi propter damnum vel periculum. q. 77. art. 3. pag. 266

Venditor non tenetur dicere ementibus abundantiam venalium futuram per aduentum mercatorum, nec minuire pretium. q. 77. art. 4. pag. 267

Vendere carius quam emit est licitum meliorando rem, vel si mutetur pretium ratione loci vel temporis vel propter periculum transferendi vel faciendi fieri. q. 77. art. 4. pag. ead.

Venditio siue mutatio illa non esset iusta si illa superabundantia quae ex venditione vel permutatione accidit haberet vitium iniquitatis. q. 77. art. 4. pag. ead.

Vendens scietur rem quae deficit in specie substantiae, quantitate vel qualitate peccat, non autem vendens ea ignoranter, sed cum sciuit, tenetur ea recompenare. q. 77. art. 2. pag. 265

Vendere ad terminum secundum quantitatem iusti pretij non est vitia, si autem ceteris paribus fiat vitia iusti pretij quantitatem propter temporis expectationem est peccatum vitia. questione 78. articulo secundo. pagina 267

Verecundia non est pars temperantiae quasi intrans essentiali eius, sed quali dispositive se habens ad eam. q. 144. art. 4. pag. 489

Verecundia principaliter pertinet ad temperantiam ratione motui, scilicet turpis, & non ratione timoris: secundario vero ad alias virtutes. q. 144. art. 1. pag. 487

Verecundia non est virtus proprie, sed largè inquantum est passio laudabilis. q. 144. art. 1. pag. ead.

Verecundia est timor turpitudinis exprobrabilis, & principaliter respicit vituperium, sed respicit culpam consequenter: & hoc dupliciter, scilicet celando & cessando. q. 144. art. 1. pag. ead.

Verecundia non est de operibus virtutum, nisi per accedens ratione falsa opinionis, vel propter notam presumptionis, vel simulationis. q. 144. art. 2. ad 3. pag. 488

Verecundia est ab his quorum testimonium est maioris ponderis propter certitudinem ex rectitudine iudicii, scilicet a sapientibus & virtuosus, vel ex cognitione, scilicet notis & coniunctis, vel propter effectum nocentis vel iuvantis. q. 144. art. 3. pag. ead.

Verecundabilis minus sunt peccata aliqua grauiora quæ tñ sunt minus turpia, vel quia se hñt in excessu temporalis boni. q. 144. art. 4. p. ca

Verecundia est principium emendationis, quia in principio erubescimus oculos hominum, in fine vero oculos rationis & Dei. questione 144. art. 4. ad 4. pag. 489

Verecundia celat turpē actum, sed erubescētia celat à turpi actu vel vitia; propter timorem vituperij. q. 144. art. 1. pag. 488

Verecundia facit temperantiam fundamentum, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis. q. 144. art. 4. ad 4. pag. 489

Ex sapius verecundari causatur virtus qua vitantur turpia, non autē virtus qua quis verecundatur tamen sic disponit quod verecundaretur si turpia ageret. q. 144. art. 1. ad 5. pag. 487

Verecundia nō est in pessimis, quia peccatum non reputat ut turpe, nec est in virtuosus & senibus: quia nō apprehendunt illud possibile sibi, nec est difficile eis ad vitandum. q. 144. art. 4. pag. 489

Verecundia cōuenit senibus & virtuosus cōditionaliter tantū, scilicet quia verecundaretur si aliquid turpe agerent. q. 144. art. 4. pag. ca.

Verecundia caret hoies i verecundia profundati, quib⁹ sua peccata nō displicēt, sed magis de eis gloriantur. q. 144. art. 4. pag. ead.

Vindicta est virt⁹ spālis, qā ad hoc natura inclināt. q. 108. art. 2. p. 389

Vindicta cōsistit in medio duorū vitiorū, scilicet crudelitatis & feruitutis, secundū excessum & remissionē. q. 108. art. 2. ad 2. pag. ead.

Vindicta & inflictiō pñat peccanti est licita, si sit propter bonū: non autem si sit ex odio, vel principaliter tendat in malam peccantis. q. 108. art. 1. pag. 388

Vindicta debet fieri & per priuationē corū quæ peccans diligit, scilicet per mortem, ex illa &c. q. 108. art. 3. pag. 389

Vinum calefacit & laxificat. q. 147. art. 8. ad 1. pag. 499

Vini vñs est illicitus per accedens tantū. q. 149. art. 3. pag. 506

Vini antiquit⁹ apud Rōm. mulieres nō bibebāt. q. 149. art. 4. p. 507

Vinum cōtrariū ebrietati est peccatū, scilicet abstinere à vino in magnum grauenatur naturæ scienter. q. 150. art. 1. ad 3. pag. 508

Virtutes oēs de quarū actib⁹ dantur præcepta ordinantur ad purificandū cor, vel ad bonā cōscientiā, vel ad rectā fidē: quæ requiruntur ad diligendū Deum. q. 44. art. 1. pag. 158

Virtutes perficientes intellectu totaliter excludunt falsum, virtutes autem perficientes partem appetitiuā nō excludunt totaliter falsum. questione 1. art. 3. ad 1. pag. 5

Virtutes quæcūq; & etiā spes & obediētia pñt præcedere actū fidei rationaliter formatum à charitate. q. 4. art. 3. pag. 22

Virtus vera esse non potest sine charitate. q. 23. art. 7. pag. 80

Virtutes præueniētes dona Dei sunt dispositiones donorum & sunt à spiritu sancto. q. 24. art. 3. ad 1. pag. 83

Vni virtuti secundū diuersos actus eius, multa vitia opponuntur. quest. 29. art. 4. ad 3. pag. 113

Virtus sapientie est tantū speculatiua: sed donū sapientie speculatiuum principaliter, secundario practicum. q. 47. art. 7. pag. 170

Nulla virtus moralis potest esse sine prudentia. q. 47. art. 4. p. 168

Omnis virtus moralis relata ad bonum cōmune dicitur legalis iustitia: sicut prudentia relata ad bonum commune dicitur prudentia politica. q. 47. art. 10. ad 1. pag. 171

Vna tantū virtus est ad bene cōsiliū dū, sed duæ ad bene iudicandū: quia iudicium debet sumi ex principiis propriis rei, inquisitione autem fit etiam per communia. q. 51. art. 4. ad 2. pag. 182

Virtutes cardinales dupliciter accipiuntur, vno modo secundū q; sunt spāles virtutes habētes determinatas materias: alio mō secundū q; significant quosdā generales modos virtutis. q. 58. art. 8. 2. pag. 199

Virtutes adiunctæ seu annexæ iustitiæ (secundū Tullium) sunt sex: secundum alios quinque. q. 80. art. 1. pag. 277

Virtus vpi est obligatio eius, quæ est maior in voto solenni, quā in voto simplici, & quod ad Deū, & quod ad hoies. q. 88. art. 7. 1. p. 315

Virtus honoratur inquantum est appetibilis propter se: sed laudatur

inquantum est appetibilis propter aliud. q. 145. art. 1. ad 2. p. 489

Virtuosus maximè tristatur de morte sua, quia priuatur maximo bono quo maximè dignus est, scilicet vita & virtutib⁹ secundū præsentem vñm, licet quidam gaudeant propter spem beatitudinis. q. 128. art. 1. pag. 445

Virginitas est specialis virtus. q. 152. art. 1. ad 1. pag. 515

Virginitas est specialis virtus secundū quod importat propositum voto firmatum: integritatis mentis & corporis perpetuò seruandæ. q. 152. art. 1. ad 1. pag. ead.

Virginitas dicitur à virore, quia importat immunitatē à concupiscētiæ adulatione circa delectationes venereas. q. 152. art. 1. pag. 514

Virginitas (secundū August.) est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio. q. 152. art. 1. ad 1. pag. 512

Virginitas quod ad suū materiale, id est pro incorruptione signaculi, vel irresolutione seminis propter delectationem est à natura: sed quod ad suū formale, id est pro habitu, est ex gratia Dei. questione 152. art. 3. ad 1. pag. 513

Virginitas perdita non potest reparari ratione præteriti: sed bene quod ad omnem integritatem. q. 152. art. 3. ad 3. pag. 517

Virginitas & pudicitia sunt in anima essentialiter, in carne vero materialiter. q. 152. art. 1. ad 2. pag. 515

Virginitas se habet ad castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem. q. 152. art. 3. pag. 516

Virginitas est illustrior portio gregis Christi (secundū Ciprianū) ac supremum decorē sibi vendicat (secundū Ambrosiū) quia est suprem⁹ gradus temperantiae: & est virginū sublimior gloria per cōparationem ad viduas & coniugatas. q. 152. art. 5. pag. 519

Virginitas est maxima virtus: non quidem simpliciter, sed in genere castitatis. q. 152. art. 3. pag. 516

Virginitas non opponitur luxurie sicut extremum, sed sicut medium. q. 152. art. 2. ad 2. pag. ead.

Virginitas vt virtus non potest amitti sine peccato, quia firmata est propter votum. q. 152. art. 3. ad 4. pag. 517

Virginitas quod ad suū formale potest reparari per pñiam & semp. est cū ceteris virtutib⁹, nō autē quod ad materiale est. q. 152. art. 3. 2. p. ca.

Virginitas ad vacandū liberius Deo & cōtemplationi eius nō est vitiosa, sed est recta & laudabilis. q. 152. art. 2. pag. 515

Vitio ceteris pib⁹ est certior auditu, sed nō semp. q. 4. art. 8. 2. p. 25

Vita hoies duplex, scilicet corporalis & spūalis. q. 23. art. 1. pag. 77

Vita manifestatur per hoc quod aliquid mouet se: & nihil aliud potest dici viuens, nisi metaphorice. q. 179. art. 1. pag. 623

Vita non se habet ad viuere, sicut essentia ad esse: sed sicut cursus ad currere. q. 174. art. 1. ad 2. pag. 611

Vita vniuersaliq; homini est id in quo maximè delectatur: & cui maxime intendit. q. 174. art. 1. pag. 610

Vita hominis triplex, scilicet practica, speculatiua, & voluptuosa. questione 174. art. 2. ad 1. pag. 611

Vita in vniuersali non diuiditur in actiua & contemplatiua: sed vita hominis tantū. questione 179. art. 1. pag. 623

Vita actiua est tantū in hac vita. q. 182. art. 4. pag. 631

Vita actiua consistit in omnibus agibilibus: sed principaliter in his, quæ sunt ad alterum. q. 182. art. 5. pag. 630

Ad vitam actiua pertinent omnes actus moralium virtutum, etiam ipsius prudentie. q. 180. art. 2. pag. 624

Ad vitā actiua pertinet essentialiter cognitio oīm agibilium, nō autē factibilium. Cognitio autē speculatiua externorum præexigitur ad vitam practicam vt causa. q. 182. art. 2. pag. ead.

Vita actiua duplex, interior scilicet & exterior. q. 182. art. 3. p. 634

Vita actiua disponit ad cōtemplatiuā, quā nullus potest assequi perfecte nisi primò sit perfectus in vita actiua. q. 182. art. 1. 3. p. 633

Vita cōtemplatiua directus & immediatus est ad dilectionē Dei quā proximū: vita autem actiua est econuerso. q. 182. art. 3. pag. 634

Vita cōtemplatiua secundū suū genus est simpliciter nobilior & prior ac maioris meriti quā actiua. p. 182. art. 2. pag. 633

Vitæ actiue duplex est opus, scilicet spūale & corporale: & primū est melius quā opera cōtemplatiue. q. 188. art. 6. pag. 678

Vita actiua pro statu præsentis durabilior est q̄ contemplatiua: & hoc ex defectu nostro. q. 182. art. 4. 3. pag. 633

Vita actiua & cōtemplatiua possunt esse in eodem. q. 182. art. 1. 1. p. ca.

Vita speculatiua est super hominem. q. 51. art. 1. pag. 81

Vita cōtemplatiua est tantū in intellectu essentialiter & principaliter in actu eius: sed vitit inquisitione rōnis vt medio. q. 180. art. 1.

Vita cōtemplatiua prius consistit in cōtemplatione diuinæ veritatis. sed dispositiue in cōtemplatione cuiuslibet veritatis. questione 180. art. 4. pag. 656

Vita cōtemplatiua habet vñ actū principalē, scilicet circa ipsam veritatem: multos autem secundarios. q. 180. art. 3. pag. ead.

Ad vitā cōtemplatiuā quatuor pertinet, scilicet virtutes morales, act⁹ aliqui, cōtemplatio effectū Dei, & ipsius Dei. q. 180. art. 4. p. ead.

Vita cōtemplatiua est diuturna dupliciter, scilicet secundum se, id est rōne obiecti, scilicet Dei, quia caret cōtrario: & quod ad nos, quia est in intellectu & sine labore. q. 180. art. 8. pag. 629

Ad vitam actiua aliqui sunt aptiores q̄ ad vitam contemplatiua, aliqui

aliqui autem econuerso. q. 182. ar. 4
 Vitijs carnalibus subditi possunt aliquando speculari subtiliter, & hoc propter bonitatem ingenij naturalis vel habitus superadditi. q. 17. ar. 3. ad 2. pag. 57
 Vitijs carnalibus quo magis sunt remota à mente, eo magis eius intentionem ad remota diffrahunt & magis cōtemplationē mentis impediunt. q. 15. ar. 3. pag. ead.
 Voluntas mouet intellectum & alias vires animę in finem. q. 7. ar. 2. pag. 123
 Voluntas humana potest facere iustum de aliquo indifferenti, non autem contra ius naturale. q. 7. ar. 2. pag. 124
 Votum vnde dicitur. q. 88. ar. 1. 2. pag. 305
 Vouere est actus latræ seu religionis, licet actus aliarum virtutum sint materia eius. q. 88. ar. 5. pag. 313
 Votum est promissio Deo facta. q. 88. ar. 2. pag. 304
 Votum est testificatio quedam promissionis spontaneę quę debet fieri Deo de his quę Dei sunt. q. 88. ar. 1. pag. ead.
 Votum quid, & quos requirit necessariō. q. 88. ar. 1. pag. ead.
 Votum fit soli Deo licet sit Deo quod aliquando fit sanctis. q. 88. ar. 5. 3. pag. 314
 Sub voto non cadunt peccata nec indifferencia nec necessaria absolutē nec propter finem nisi vt voluntaria, sed votum semper debet fieri de meliori bono. q. 88. ar. 2. pag. 307
 Vouere expedit, quia votum firmat voluntatem in bono nec tamen libertatem dimittit, nec est periculosum de se, sed ex culpa mutantis voluntatem, sed assimilatur beatis. q. 88. ar. 4. pag. 302
 Vouere nunquā conuenit Christo. q. 88. ar. 4. 3. pag. 313
 Votum solennizatur dupliciter. q. 88. ar. 7. pag. 315
 Votum simplex dirimit matrimonium contrahendum sed non dirimit contractum, non tamen potest petere debitum sine dispensatione ecclesię auctoritate apostolica: votum verō solenne facit vtrūque. q. 88. ar. 7. pag. ead.
 Votum obligat secundum intentionē vouentis, scilicet ad reddendum statim vel ad certum tempus vel cum conditione. q. 88. ar. 3. 3. pag. 310
 Votum obseruare est de lege naturali durāre obligatione eius quę cessat vel ex se vel auctoritate superioris in his quę in dubium vertuntur dispensantis vel commutantis. q. 88. ar. 10
 Votum omne rite factum obligat, idē transgrediens illud peccat mortaliter. q. 88. ar. 8. pag. 317
 Voto nullus potest obligare firmiter quod est in potestate alterius. q. 88. ar. 8. pag. ead.
 Vouens illud quod est in potestate alterius, non peccat, quia conditionaliter intelligitur. q. 88. ar. 4. pag. 312
 Votum omne tēporale soluitur per ingressum religiōis sine dispensatione. q. 88. ar. 12. 1. pag. 322
 Vouendo si quis prius cogitauit de religiōe in comuni et, & post eligit vnā tenetur simpliciter ad religionem, si autē econuerso intelligitur si velit eum recipere. q. 88. ar. 3. 2. pag. 310
 Votum religiosi nullum est firmum nisi de licentia prelati. q. 88. ar. 8. pag. 317
 Votum quando possit dispensari. q. 88. ar. 10. pag. 320
 Votum potest ex rationali causa commutari in aliud melius, vel in aliud minus periculosum sicut & dispensari. questio. 88. artic. 10. pag. ead.
 Votum vergens in periculum persone debet frangi securē, si dispensatio non potest haberi. q. 88. ar. 2. 3. pag. 309
 Vota de rebus vanis & inutilibus non debent dispensari nec seruari. q. 88. ar. 2. 3. pag. ead.
 Votum cōtinentię non est dispensandum propter periculum mortis corporalis. q. 88. ar. 1. 3. pag. 305
 In voto continentię & religionis per professionē solennizato etiā papa non potest dispensare, licet quidā iuristę ignorantē contrarium dicant. q. 66. ar. 11. pag. 320
 Votum triplex requiritur ad professionem religionis. questio. 88. ar. 6. pag. 306
 Votum obedientię est pręcipuum inter tria vota religionis. q. 86. ar. 8. pag. 462
 Vouens ingredi religionem non tenetur ibi perpetuō manere nisi hoc intenderit. q. 89. ar. 4. pag. 686
 Vouens ingredi religionem tenetur quā citius potest intrare, nisi posuerit terminum. q. 89. ar. 3. pag. 684
 Voluntaria paupertas requiritur vt primum fundamētum ad perfectionem religionis. q. 86. ar. 3. pag. 658
 Vulneratus lethaliter licet superuiuat habebit aureolā martyrij sicut de beata Lucia, similiter vulneratus leniter & moriens habebit etiā aureolam martyrij, non autem si afflictio non continetur vsque ad mortem, sicut de beato Siluestro. q. 134. ar. 4. 4. pag. 440
 Vltima consummatio gratię facta est per Christum quę in propinquo iuribus ante & post Christum plenius. q. 1. ar. 7. 4. pag. 9
 Vilitas quę prouenit nobis ex demonibus non est ex corū intentione, sed ex prouidentia Dei. q. 25. ar. 11. 3. pag. 98

Vltus recte rationis maximē apparet in iustitia, & vltus indebitus in vitijs oppositis iustitię. q. 55. ar. 8. pag. 192
 Vltura vt in euangelio accipitur. q. 78. ar. 1. 2. pag. 268
 Vltura secundum se est iusta cōtra legem naturę & peccatum mortale. q. 78. ar. 1. pag. ead.
 Vlturæ nomen bifariam accipitur. q. 78. ar. 1. pag. ead.
 Vltura est peccatum mortale. q. 78. ar. 1. pag. ead.
 Vltura forte aliquis potest accipere aliquando, quādo illud sit iuste iure naturę vel iure equitatis. q. 78. ar. 2. 6. pag. 169
 In vlturis non transfertur dominium. q. 78. ar. 3. pag. 173
 Vlturarius tenetur restituere quicquid accepit de vlturis & interesse, non autem quę lucratus est cum eis emendo possessiones. q. 78. ar. 3. pag. ead.
 Vxor non est diligenda tanta dilectione quanta amat seipsum. q. 26. ar. 11. ad 2. pag. 105
 Vxoriam & quatenus liceat dare elemosynas. questio. 25. artic. 8. 2. pag. 97
 Xps nō corripuit Iudā secretō, nec Petrus Ananiā & Saphiram, nec Paulus Petrum multiplex de causā: quia dominus peccatū Iudę vt Deus sicut publicū habebat, vnde statim poterat publicare. Non publicauit autē, sed obscuris verbis admonuit. Petrus autem publicauit peccatum occultum Ananię & Saphirę, tanquā Dei executor. Paulus autem Petrum reprehendit, tanquā aliquo modo par ad fidei defensionē. Vel quia erat subditus Petro propter imminens periculum scandali Petri publicē arguit. De Ioseph autem credendū est quod fratres suos aliquando admonuerit. Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres: vnde & pluraliter accusauit fratres suos. q. 24. artic. 4. 3. & ar. 6. 2. pag. 131 & 135
 Xpiāni tenentur obedire dominis tēporalibus si habent iustum dominium, & licet pręcipiant. q. 104. ar. 6. pag. 380
 Xpo soli conuenit querere gloriā suā in quantum Deus, gloriā autem Dei in quantum homo. q. 352. ar. 1. ad 1. pag. 515
 Xps ieiunauit non ex necessitate, sed vt doceret quā bonum sit ieiunium. q. 147. ar. 5. ad 1. pag. 497
 Xps ieiunauit post baptismum, quia baptizatos oportet intendere ieiunio, & nō lasciuie. q. 147. ar. 5. ad 1. pag. ead.
 Xps habuit donum linguarum, quo tamē nō est vltus, quia tantum in vna gente prędicauit. q. 76. ar. 1. ad 3. pag. 619
 Xps nō debuit eligere vitā solitariā, vt publice doceret, liberaret, & attraheret homines. q. 25. ar. 6. ad 5. pag. 95. & 96

*Finis Indicis in Secundam Secundę
 Diui Thomę Aquinatis.*

COMMENTA-
 RIORVM IN SE-
 CVNDAM SECUNDAE
 Diui Thomę Aquinatis locu-
 pletissimus ordine al-
 phabetico con-
 gestus In-
 dex.



ABSTINENTIAM bonorum diuitiarum & vlturæ diuersimodē fieri & intelligi oportet. q. 186. ar. 7. 4. pag. 662
 Abstinerē ex seruire spiritus, & velle morti scire carnem suā, nō curando an diminuatur vitā, an sit peccatū. q. 147. ar. 2. 2. p. 493
 Abstinentia & continentia quomodo differant. q. 88. ar. 11. pag. 320
 Abstinentia duo obseruat recta ratione in subtractione alimentis, scilicet conseruationē naturę: & potentiam ad opera debita: & ex his iudicatur quando abstinentia est virtutis. q. 147. ar. 1. 2. pag. 493
 Abstractionis a sensibus an conuenienter assignentur tres tantum causę. q. 175. ar. 1. & 2. pag. 615
 Abstractionem fieri a vitijs sensitiuis, & nō a vegetatiuis in vehementi animę intentione quare oportet. q. 175. ar. 5. 3. pag. 618
 Accidia an sit tristitia de bono diuino in ipso Deo vel in me vel in vtroque. q. 35. ar. 1. pag. 136
 Actiones quę sunt ad alterum dupliciter egent speciali rectificatione in comparatione ad agentem. q. 58. ar. 2. ad vltimum. pag. 196
 Actus omnis infidelium an simpliciter sit peccatum, ad Gregorium Ariminensem. q. 10. ar. 4. pag. 39

Actus exterior inordinatus, an inueniri possit ex zelo iustitiae absq; peccato. q. 34. art. 4. pag. 132
Actus speculatiuus quò cadat sub prudentia. q. 47. art. 2. pag. 166
Actus bonus inferi necessitatem virtutis. q. 81. art. 1. pag. 284
Actus imperandi contra actum deprecandi vel permittendi, quomodo distinguatur. q. 88. art. 1. pag. 304
Actus vltimus rationis practice est precipere. q. 88. art. 1. pag. ead.
Actus gratiae sermonis aliter habetur ab arte humana, aliter à spiritu sancto. q. 177. art. 1. pag. 620
Actus deformitas an sit de ratione speciei ipsius actus. q. 6. art. 2. p. 30
Actus turpitudine & paruitas boni in actu peccati, licet formaliter distinguantur, non sunt tamen obiecta peccatorum quae penes ea distinguuntur, scilicet penitentiae & oblationis. quaestione 14. art. 2. ad secundum. pag. 55
Differentia inter modum intrinsecum & extrinsecum actus virtutis, & quis cadat sub precepto. q. 44. art. 4. pag. 359
Actus proprium principium an sit vis appetitiua. q. 58. art. 4. p. 196
Quò modus spectet ad rationem actus virtutis. q. 44. art. 8. pag. 161
Actum peccati exigere bono fine ab eo qui est paratus ad peccandum an liceat. q. 78. art. 4. pag. 273
Actus morales & materia moralis quomodo distinguatur. quaest. 56. artic. 8. pag. 199
Accusare alium an quis aliquando teneatur. q. 68. art. 1. pag. 243
Accusationem an precedere debeat secreta admonitio. quaest. 33. art. 7. ad tertium. pag. 129
Accusationem in principes an iudex possit abolere. quaestione 68. art. 3. ad vltimum. pag. 244
Accusatoris vicem quatuor sunt quae supplent. q. 67. art. 3. p. 142
Ad in sua creatione an adeptus fuerit similitudinem diuinam quantum ad scientiam nondum actu, sed solum potentia. q. 173. art. 1. pag. 610
Ad an minus peccauerit quam mulier quantum ad speciem superbiam. q. 177. art. 4. pag. 612
Ad peccatum an fuerit superbia. pag. ead.
Ad adoratur eucharistiae hostia consecrata ab ecclesia sine conditione. quaest. 1. art. 1. ad quartum. pag. 4
Ad adoratio Mardochei & Iohannis euangelistae erga creaturam declaratur. q. 84. art. 1. ad primum. pag. 295
Adulator laudans aliquem de peccato veniali venialiter peccat. q. 115. art. 2. pag. 403
Adulterium quomodo committatur inter coniugatum & solutam, vel coniugatum. q. 154. art. 8. ad 1. pag. 535
Adulterium, quomodo potest dici esse in eo qui nimis diligit uxorem. pag. eadem.
Adulterium viri & mulieris potest dupliciter considerari. quaest. 154. art. 8. ad 2. pag. ead.
Ad uocatus quomodo teneatur subuenire causis pauperum. quaestione 71. art. 1. pag. 201
Ad uocati, iudicis, & testis in iudicio differentia. q. 71. art. 1. pag. ead.
Ad uocatum quomodo excuset ignorantia. q. 71. art. 3. pag. 233
Affabilitas in quibus sit, & quòd duo exigat. q. 116. art. 1. pag. 403
Alchimistarum ars quomodo reprobetur. q. 77. art. 2. pag. 265
Amare actum virtutis vel habitum quid sit. q. 124. art. 10. ad 2. pag. 92
Amarum queritur aliquid ea ratione quia honorari, & quomodo intelligatur. q. 17. art. 1. ad 2. pag. 107
Amarum in peccato veniali an ametur habitualiter propter Deum, quamuis non actus. q. 24. art. 10. ad 2. pag. 92
Amor ex propria ratione reflectitur supra se. q. 24. art. 1. pag. 94
Amoris veri qui solis bonis còuenit quinque signa. q. 25. art. 7. p. 96
Angelorum ministeria & orationes sanctorum quò non in verbo, sed in dono consilij sint. q. 52. art. 3. pag. 183
Angelos indefinenter absq; principio & fine Deum intueri, quomodo sit verum. q. 180. art. 6. ad secundum. pag. 927
Appetitus superior qui est volentis an sit subiectum studiositatis, curiositatis, vel inferior qui est concupiscibilis & irascibilis. q. 166. & 167. pag. 586. & 587
Motus appetitus sensitui prosequenti bonum, & fugienti malum differentia. q. 141. art. 3. pag. 479
Apostoli quidam à Christo sunt electi, qui erant in matrimonio ad statum religionis & episcopatus. q. 186. art. 4. Episcopus. 7. p. 658
Ars & prudentia quomodo differant respectu applicationis ad opus. quaest. 47. art. 1. pag. 166
Ars. An applicatio omnis rationis recte ad factibile spectet ad artem. q. 47. art. 2. ad tertium. pag. 177
Artes speculatiuae quomodo dicantur. q. 47. art. 2. ad 3. pag. ead.
Artifices an peccent admiscendo vana & curiosa. quaestione 169. art. 2. ad quartum. pag. 195
Auacritia filiae in litera enumerata an sint diuersarum specierum. q. 118. art. vltimo. ad quartum. pag. 411
Baptismus. An adultus possit redimendo vexationem suam solvere, nolenti cum aliter baptizare. q. 100. art. 2. pag. 363
Beati in patria diligunt plus seipsos, quam alios beatos ex parte subiecti, & ex parte ordinis charitatis. q. 26. art. 13. pag. 105
Bellare in necessitatis articulo an liceat clericis. quaestione 40. art.

1. ad 4. pag. 150
Bellare in die festo ex necessitate defensionis, an liceat. quaest. 40. art. 1. ad 4. pag. ead.
Bellare in die festo sine necessitate, an sit peccatum mortale. pa. ead.
Bellantes contra infideles recto corde & opere, an sint martyres, si occidantur. q. 188. art. 6. ad 2. pag. 678
Bellum indicere an spectet ad omnem principem, vel tantum ad non habentem superiorem. q. 40. art. 1. pag. 148
Belli illiciti tempore an liceat facere arma & sagittas. q. 169. art. 2. ad 4. pag. 595
Bellica exercitia periculosa & non periculosa, in quo discernantur. q. 40. art. 1. ad 4. pag. 150
Benedictio qua monachus benedicitur, an imprimat aliquam formam spiritalem indelebilem. q. 88. art. 11. pag. 320
Benedictionum diuersitas. pag. ead.
Benefacere, licet sit actus charitatis in quolibet, non tamen respectu cuiuslibet. q. 31. art. 1. ad 1. pag. 316
Beneficij recompensatio secundum affectum dantis, an spectet ad duas virtutes, scilicet gratiam & amicitiam honesti. q. 106. art. 5. pag. 385
Beneficium procuras dari aequè digno, & per hoc impediens alij aequè dignum, an teneatur priori ad restitutionem. quaest. 61. art. 2. ad 4. pag. 212
Beneficium aliquod multis procurantibus, an si dignior ipsum non assequatur, ille qui assequitur teneatur ad restitutionem. pa. es.
Impediens alium à consecutione beneficij, in quo nihil iniquitatis habuit, quare teneatur restituere totum vel partem. pag. ead.
Beneficium petere cum cura animarum pro seipso, an sit petere pro indigno. q. 100. art. 5. pag. 367
Beneficia ecclesiastica an vendere liceat autoritate Papae. quaest. 100. art. 4. pag. 266
Beneficia ecclesiastica sunt bona communia ecclesiae & debent dari personis ecclesiasticis dignis. q. 62. art. 2. pag. 211
Benevolentiae diuersa differentia ab amore actuali in parte sensitiua & in parte intellectiua. q. 127. art. 2. pag. 306
Bellitas secundum Aristotelem an sit ex probabilior intemperantia. q. 142. art. 3. pag. 484
Blaspheemia an sit in opinione intellectus tantum. q. 13. art. 1. p. 51
Blaspheemia in quo actu consistat. pag. ead.
Blaspheemia committitur in Deum multipliciter. pag. ead.
Blaspheemia potest esse cum fide & sine fide. pag. ead.
Blaspheemia an semper contineat falsitatem. pag. ead.
Blaspheemia Dei & sanctorum habet vnitatem specificam, cum contumelia, detractioe & reliquis. q. 13. art. 1. ad 1. & 3. pag. ead.
Blaspheemia an habeat grauitatem infidelitatis. q. 13. art. 3. pag. 53
Blaspheemia vera an recte concludatur in damnatis. quaestione 13. articulo 4. pag. 53
Blaspheemia distinctio, scilicet in opinione tantum & cum detractioe affectus, est sufficiens. q. 13. art. 1. pag. 51
Blaspheemia peccatum consistit in actu dicendi ea quae sunt contra fidem. q. 13. art. 1. pag. ead.
Bonum diuinum ut beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. q. 13. art. 4. pag. 70
Bonum proprium an possit esse sine communi. quaestione 47. articulo 10. pag. 171
Bonum commune cuius plus diligit quam seipsum. quaestione 61. articulo 3. pag. 100
Bonum rationis consistere in veritate sicut in proprio obiecto, quomodo intelligatur. q. 124. art. 1. pag. 433
Bonum omne faciendi sibi possibile an omnes teneantur habere intencionem. q. 186. art. 2. ad 2. pag. 657
Bonum tale faciendum contemnens, an peccet. pag. ead.
In boni viri virtute an claudatur virtus principis. quaestio. 57. articulo vndecimo. pag. 171
Boni viri virtus, quare magis identificatur virtuti principis, quam ciuis. q. 47. art. 11. pag. ead.
Ad bonum virum spectat posse bene praesse & subesse. quaest. 47. articulo 11. pag. ead.
Bonitas qua appropinquamus Deo, an possit diminui. quaestione 26. art. 7. pag. 102
Bona temporalia an sint impedimenta ad speculationem. quaestione 186. art. 3. ad 1. pag. 658
Beaui an intendat manifestare affectus suos. q. 110. art. 1. p. 392. & 393
Cantus ecclesiastici finis in quo consistat. q. 91. art. 1. p. 337
Capitale vitium an dicatur illud ex quo apta nata sunt omnia multa vitia secundum rationem cause finalis. quaest. 148. art. 5. & 6. pag. 503. & 504
Charitas simpliciter est forma fidei & obedientiae. quaestione 4. art. 3. ad 3. pag. 21
Charitas quomodo habeat amicitiae Dei rationem. quaestione 25. art. 1. pag. 76
Charitas an habeat maiorem inclinationem in suum actum, & delectationem in opere, quam aliae virtutes. q. 13. art. 2. p. 77
Charitas

Charitas ex hoc quod operatur an habeat formaliter quod efficacia eius reducatur in infinitatem Dei & non in propriam. quæstio. 13. art. 2. pag. 78

Charitas quomodo sola ponatur Deum attingere, ut in ipso sistat. quæstio. 13. art. 6. pag. 80

Charitas quomodo est forma virtutum. quæstio. 23. art. 8. pag. 81

Charitas an data sit angelis secundum conatum. quæstio. 24. art. 3. pag. 83

Charitas in angelis an detur secundum solam Dei voluntatem. quæstio. 24. art. 3. pag. ead.

Charitas an sit secundum autorem simpliciter augmentabilis in infinitum, an in via tantum. quæstio. 24. art. 7. pag. 85

Charitas dato quod in infinitum augeatur in via, an stet quod terminetur in patria. eadem

Charitas an habeat quantitatem perfectionis intensiue diuersarum rationum in via & in patria, & quo modo. q. 24. art. 4. ad 3. pag. 87

Charitas viæ an possit esse equalis vel maior secundum perfectionem tenentem se penes propinquitatem ad obiectum charitate alicuius beati in patria. eadem

Charitas an respiciat diuersa diligibilia diuersis rationibus. quæstio. 25. art. 12. pag. 98

Charitas quomodo pariat gaudium. q. 28. art. 1. & 3. pag. 110. & 111

Charitatis quantitas an sit secundum solam Dei voluntatem. quæstio. 24. art. 3. pag. 82

Charitatis quolibet actus an mereatur augmentum ipsius. ad Duran. quæstio. 24. art. 6. ad 1. pag. 85

Charitatis augmento an terminus præfigatur ex tribus enumeratis in littera, scilicet ratione formæ, ex parte agentis & ex parte subiecti. quæstio. 24. art. 7. pag. 85

Charitatis quantitas extensiuam quam habet in comparatione ad proprium obiectum non potest augeri, sed bene intensiuam. quæstio. 24. art. 10. pag. 91

An sit differentia inter charitatis beneuolentiam & beneficentiam, quod illa ad omnes, ista non ad omnes se extendit. q. 26. a. 6. p. 102

Distinctio inter habentem charitatem secundum communem rationem boni, & secundum propriam rationem charitatis. quæstio. 27. art. 1. pag. 106

Charitatis ordo an sumatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile: cum hoc attendatur penes diligentem & diligibile. quæstio. 44. art. 8. pag. 161

Charitati opponuntur diuersa vitia diuersimodè. q. 10. art. 3. p. 46

Charitati an quodlibet peccatum mortale directe opponatur. quæstio. 24. art. 12. pag. 93

Charitatem esse finem præcepti & cadere sub præcepto quomodo intelligatur. q. 184. art. 3. pag. 638

Carnis integritas an sit præuiolentior vita. quæstio. 124. art. 4. ad 2. pag. 439

Cartarum & aliarum artifices an peccent. q. 169. artic. 2. ad 4. pag. 595

Castitatis vera virtus an sit in infideli. quæstio. 192. art. 1. ad 3. pag. 512

Castitatis & pudicitie distinctio, an bene assignetur. quæstio. 131. art. 4. pag. 513

Cecitatem mentis. Duo modi positi in littera quibus homo incurrit voluntariam cecitatem mentis non coincidunt. q. 15. art. 1. p. 56

Cælo quomodo subsunt aut non subsunt entia per accidens, casualia fortuita, & electiones nostre ac voluntaria: & quot modis in his erratur perniciose. quæstio. 95. art. 5. pag. 347

Certitudo sufficiens ad iudicium iudicis non est certitudo euidens: & quomodo habetur diuersis modis. q. 60. artic. 2. pag. 203

C H R I S T V S. vide in littera X.

Cibi. An distinctio data de moderatione ciborum sit bona. q. 145. art. 1. pag. 491

Circumstantiarum diuersarum corruptio, an quando habet idem motum, diuersificetur species peccati. q. 53. art. 2. ad 3. pag. 186

Clamor an bene exponatur in littera. q. 158. art. 7. pag. 557

Clementia & mansuetudo quomodo differant. q. 157. art. 1. pag. 549

Clementia & lenitas quare non sint opposita. q. 157. art. 2. pag. 550

Clementia in qua potentia sit subiectiue. q. 157. art. 3. pag. 551

Clericus apostatans à clericatu vel à quatuor minoribus an peccet mortaliter. q. 12. art. 1. pag. 49

Cognoscere occulta & incerta diuinæ sapientie, an sit supra naturam humanam quantum ad substantiam actus. quæstio. 171. art. 2. ad 3. pag. 600

Cognitio negata fidei & attributa prophetie an sit cognitio euidens. quæstio. 171. art. 3. pag. eadem

Cognitionis futurorum vana inquisitio an sit perniciose ex se vel quia prohibita. q. 95. art. 2. pag. 343

Ad cognitionem duo concurrunt scilicet acceptio & iudicium. quæstio. 173. art. 1. pag. 607

Comedere excessiue non propter concupiscentiam sed propter imperitiam, an sit vitiosum, & cuius vitij opus. q. 148. art. 1. pag. 500

Conat⁹ in angelis an resoluitur in naturam ut in causâ. q. 24. a. 3. p. 83

Conceptionis intellectualis obiectum potest dupliciter pertinere tam ad vitam actiuam, quam contemplatiuam. q. 181. art. 3. pag. 631

Concubitus illicitus cum muliere integra, polluta tamen per mollietatem vel sodomiam, an sit stuprum. q. 154. art. 6. pag. 532

Concubitus patris cum filia, aut matris cum filio, an sit licitus in aliquo casu sine diuina dispensatione. q. 154. art. 9. pag. 535

Concubitus cum muliere extra vas debitum, an sit eiusdem speciei cum alijs peccatis circa modum concubendi. q. 154. art. 11. pag. 538

Concubitus viri voluntariè non seminantis, & mulieris seminantis, cum sit contra naturam, sub quo modo contineatur. pag. ead.

Concupiscentia delectabilis, quare maxime assimiletur puero. quæstio. 151. art. 2. ad secundum. pag. 513

Concupiscentiarum tactus & honoris differentia. quæstio. 156. articulo secundo. pag. 547

Confessione sacramentali scita, & commissa sub sigillo confessionis, quomodo differant. q. 70. art. 1. ad secundum. pag. 247

Coniugal actus quomodo cum peccato fiat. quæstio. 154. articulo primo. ad quartum. pag. 524

Commutationes quare dicantur voluntariæ. q. 61. art. 3. pag. 209

Commutationes distinguuntur per voluntarium & inuoluntarium. eadem

Commutationes inuoluntariæ distinguuntur in occultas & manifestas. eadem

Quare in littera usura & consilium non computantur inter voluntarias commutationes. ead.

Quomodo dicuntur commutationes omnes voluntarias & inuoluntarias pertinere ad unam speciem iustitiæ, an intelligatur de specie specissima vel subalternatiua. q. 61. art. 3. pag. 209

Commutationum numerus in littera in quinto ethicorum quare non est uniformis. pag. ead.

In consecratione mens maxime debet eleuari in Deum. q. 83. artic. 1. pag. 285

Consideratio unde dicatur. q. 53. art. 4. ad 2. pag. 187

Consilium. An omne peccatum sit contra bonum consilium. q. 51. art. 1. ad 3. pag. 181

Consilium donum ab eubulia differt, non solum secundum communem rationem doni, sed etiam propriam. q. 51. art. 1. pag. 183

Consilia facere & ad ea conuenire an liceat in festo. q. 122. art. 4. ad 3. pag. 417

Contentionis & aliorum peccatorum finis tripliciter potest referri ad intentionem: & inde habetur quando mortale vel non mortale peccatum interuenit per se loquendo. q. 38. art. 1. pag. 145

Contemplationis motum assignatio an sit sufficiens. q. 180. art. 5. ad 2. & 3. pag. 627

Ad contemplationem referri potest temporalis defectus dupliciter. q. ead. art. 7. ad 4. pag. 628

Continentia an sit pars prudentie, ac per hoc virtus. q. 53. art. 5. p. 187

Continentia an sit solum circa delectationes tactus. quæstio. 155. art. 2. pag. 543

Continentiæ subiectum an sit ratio vel appetitus. q. 53. articulo 5. ad 3. pag. 187

Continentiæ nomine quid communiter intelligatur apud theologos & philosophos morales. q. 155. art. 1. pag. 543

Continentiam esse habitum in voluntate subiectiue, stat cum doctrina sancti Thomæ. q. 155. art. 3. pag. 545

Continens & incontinens quomodo eligant: cum Arist. dicat contrarium in septimo ethicorum. q. 155. art. 3. pag. ead.

Contra passum dupliciter intelligitur, vel secundum identitatem speciei, vel secundum equalitatem quantitatis. quæstio. 61. articulo 4. pagina. 210

Contraria quomodo fieri habeant circa idem & quomodo non. q. 24. art. 10. pag. 91

Contritionem habere de peccatis in die festo non est de præcepto. q. 122. art. 4. pag. 416

Contumelia, rixa & blasphemia an sint bene expostæ. quæstio. 158. art. 7. pag. 557

Contumelia an consistat etiam in factis in quantum facta sunt. q. 71. art. 1. pag. 254

An de ratione contumeliæ sit dicere iniuriam coram iniuriato. q. 71. art. 1. pag. ead.

Contumeliæ latitudo formaliter & materialiter. q. 71. art. 2. pag. 255

Contumeliosus an teneatur petere veniam ab iniuriato. q. 71. art. 3. pag. ead.

Corrigens in peccato mortali an peccet mortaliter. q. 55. art. 5. p. 127

An prælati teneatur ex præcepto fraternæ correctionis inquirere de factis subditorum. q. 33. art. 2. & 3. pag. 125. & 122

Correctionem fraternam omittendo quomodo quis excusetur à peccato. q. 33. art. 3. pag. 125

Creaturarum cognitio non relata in cognitionem dei, dupliciter intelligitur constituitur peccatum. q. 167. art. 1. pag. 587

Credere. Quomodo aliqui credant in fide maiorum bene vel male. q. 2. art. 6. pag. 15

Quomodo sint hæc litteræ verba intelligenda: non crederet nisi videret ea esse credenda. q. 1. art. 4. pag. 14

Credere in deum an sit vnus actus. ad Duran. q. 1. art. 2. pag. 12

Credulitas seu æstimatio rei scilicet cum aliqua hesitatione & cum affectiua determinatione, dupliciter est. q. 60. art. 3. pag. 204

Christi an verè præcepit tacere ne eum manifestaret. q. 104. a. 4. p. 379
 Christus an fuerit ad literam mendicus. q. 187. art. 5. p. 672
 Christum se subdidisse spontè Pilato, qualiter intelligatur. questione 67. art. 1. ad secundum. pag. 239
 Christiano existenti in terris infidelium, an liceat omittere signum à Christianis deferre solitum, vel mutare vellem, ne Christianus cognitus occidatur. q. 2. art. 2. p. 12
 Christiani an sint liberi à tributis. q. 104. art. 6. pag. 380
 Crudelitas an dicatur à crudo propter asperitatem saporis. questione 159. articulo 1. pag. 559
 Crudelitas quomodo ponatur opponi clemetiae, cum superius q. 108. ponatur extremè vnum virtuti vindicationis. q. 159. a. 1. ad 1. p. 62
 Crudelitas an importet in fictione penam ex culpa. q. 159. a. 2. p. 560
 Cultus ecclesiastici superfluitas quale peccatū sit. q. 91. art. 1. & 2. p. 336
 Cultus veteris legis hodie à iudicibus seruatus, an habeat rationem mendacii. q. 93. art. 1. & 2. pag. 339
 Curiositas. An sufficiat dictum sit de curiositate sensitiuæ cognitionis. q. 167. art. 2. pag. 588
 Curiositas, gula, & luxuria quomodo differant. q. 167. art. 2. ad 1. pag. 589
Damnū ex mutuo emergens an liceat exigere. q. 78. art. 2. 1. p. 271
 Dare minus indigenti iusto, q̄ magis indigenti peccatori melius est. vult indigentia in eo sit multo maior. q. 32. art. 3. pag. 126
 Debitū ut eū quomodo fiat debitū ut propriū sine applicatione cōis boni per actum distributionis ad hunc particulare. q. 62. art. 1. p. 221
 Debitum coniugale non reddere, quādo & quare est peccatum mortale. q. 153. art. 3. ad 3. pag. 321
 Decimæ partis diuini cultus ministris exhibēdæ determinatio, unde prouenerit. q. 87. art. 1. pag. 300
 Decimæ partis determinatio ministris ecclesiæ in lege noua exhibendæ, an sit iusta. q. 87. art. 1. pag. ead.
 An decimæ in noua lege non diuina, sed ecclesiastica autoritate impositæ sint Christiano populo. q. 87. art. 1. pag. ead.
 Ecclesia statuit q̄ ex integris fructibus decimæ soluatur ad exemplum Dei, qui excellentē valde portionē suis ministris decreuit: ac per hoc nō detrahatur ecclesiæ, si diuini exēplo decreti mota, excellens quoq; stipendium Dei ministris statuerit. q. 87. art. 2. ad ult. p. 303
 Decimæ quare non debeantur omnibus ecclesiasticis etiam prædicantibus. q. 87. art. 3. pag. ead.
 Decimarū & præbendarū ius est spirituale. q. 87. art. 3. pag. ead.
 Decimarū præceptū an rectè dicatur iudiciale. q. 87. art. 1. pag. 300
 Decimas ex consuetudine non soluentes, quomodo à peccato excusentur. q. 87. art. 1. ad 5. pag. 302
 Genti alicui valētī amplecti fidē Christianā sine onere decimarum, ecclesia cōcedere debet q̄ non soluent. q. 87. art. 1. pag. 300
 Decimas soluere de proprijs prædijs an clerici teneantur, etiam si sint clerici eiusdem ecclesiæ. q. 87. art. 4. pag. 304
 Delectatio in actu coniugij bene circumstantiati, nō est peccatum sed donum Dei. q. 153. art. 1. pag. 519
 Delectatio morosa quare est peccatū mortale. q. 154. art. 4. 2. pag. 120
 An immunitas à delectatione in seminis resolutione sit de ratione virginis tanquam materia. q. 152. art. 1. pag. 514
 Delectationē esse finē principale propter quē aliquid bonum dicimus, quomodo intelligatur. q. 58. art. 9. ad 1. pag. 199
 Delectationes venereæ an magis opprimāt rationem, quā vinariæ quæ sunt in ebrietate. q. 151. art. 3. ad 2. pag. 513
 An delectationes aliorum sensuum à tactu non pertineant ad naturam hominis conseruandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. eadem.
 Demon. Pactum initum cum dæmone quomodo intelligatur. questione 95. art. 4. pag. 345
 Demonis operatione an uti liceat cessante omni inuocatione pacto vel reuerentia. q. 90. art. 1. & 2. pag. 334. & 335
 Demonū vii operatione an sit peccatū mortale. q. 90. art. 1. & 2. p. 334
 Dæmonum tacita & expressa inuocatio quomodo distinguantur. questione 95. articulo 3. pag. 344
 Dæmonum apparitiones quinque modis fiunt. q. 95. art. 3. pag. ead.
 Secunda ratio literæ sumpta ex parte futuri euentus ad probandum omnem diuinationem quæ sit per inuocationes dæmonum esse illicitam, est efficax. q. 95. art. 4. pag. 346
 Denuntiari publicè an debeat peccator, si desit spes emendationis ipsius. q. 33. art. 8. pag. 129
 Denuntiatio an exigatur ad executionem penæ à iure inflictæ. questione 12. art. 2. pag. 56
 Denuntiatio talis penæ an exigatur. ead.
 Denuntiationis via procedens prælati, an præcipere & inquirere possit. q. 33. art. 7. ad 5. pag. 129
 DetraCTOR an dicatur, qui dicit bonum opus ex mala voluntate factum. q. 73. articulo primo. pag. 256
 DetraCTOR materialiter in his quæ pertinet ad honestatem vitæ ex genere verborum, an sit peccatum mortale. q. 73. art. 2. pag. 257
 DetraCTOR materialiter qū nō est peccatū mortale. q. 77. art. 2. p. 265
 Detractionem audire in tribus casibus, quare & quando sit peccatum mortale. q. 73. art. 4. pag. 259

Deuotio an significet actum voluntatis, aut qualitatem actus. questione 82. art. 1. ad primum. p. 284
 Deuotio quæ actū voluntatis respectu finis importet. q. 27. art. 1. p. ead.
 Deuotio an significet actum voluntatis, aut qualitatem actus. ead.
 Deuotionis causæ intrinsecæ. q. 82. art. 3. pag. 284
 Deuotionis nomen unde sit, & quid significet. q. 28. art. 1. pag. 110
 Deuotionis causa qualis ponatur in mulieribus & simplicibus. questione 28. articulo 3. pag. 111
 Deus ut obiectum formale, proximus ut obiectum materiale sub formali & ut materia, & cetera ut materia tantum diliguntur: & eorum declaratio. q. 25. art. primo. pag. 93
 Deus immediate amatur in via, cum quo tamen stat quod mouet ad actum amandi per speculum creaturæ. q. 27. art. 4. pag. 108
 Deus potest fieri dupliciter pars alicuius, secundum illud: Dominus pars hæreditatis. q. 185. art. 3. pag. 648
 Differentia personarum penes coniunctionem secundum se, & non secundum se, quomodo sit radix inhabilitatis & habilitatis ad coniugium inter se. q. 154. art. 9. pag. 335
 Diligere corpus proximi quomodo possimus ex charitate, cum nō possit nos reamare. q. 25. art. 5. pag. 99
 Diligere non tenemur omnes æqualiter: sed possumus nobis magis coniunctis maius bonum optare. q. 26. art. 7. pag. 102
 An ceteris paribus magis meritorium sit diligere amicos quā inimicos, vel e contrario. q. 27. art. 7. pag. 109
 Diligere aliquem in quantum debet, & diligere alium plusquā debet, est impossibile. q. 44. art. 8. ad 1. pag. 161
 An homo offensus teneatur sub præcepto diligere in speciali inimicum petentem veniam. q. 83. art. 8. pag. 289
 An in dilectione proximi ex charitate, oporteat ei velle charitatem. questione 25. art. primo. pag. 93
 An dilectionis diuersitas quæ est secundum charitatē ex parte obiecti, sit secundum speciem. q. 26. art. 7. pag. 102
 Discordiæ ortus ex inani gloria & inuidia, an sit effectiue vel formaliter. q. 37. art. 2. pag. 144
 Dispensator elemosinarum potest pro se, si indigeat eo tenore quo pro alijs dispensare. q. 32. art. 9. pag. 123
 An egens dispensatione in vna cōditione ieiunij, & propterea dispensatus, sit totaliter liber à vinculo præcepti de ieiunio. questione 147. art. septimo. pag. 498
 An maior sit distantia contraria q̄ contradictoria. q. 79. art. 4. p. 276
 Distributor faciens recompensationem ei cui minus dedit quā debuit, hoc facit per cōparationem rei ad rem. q. 62. art. 1. pag. 211
 Distributor cōmunium bonorū qui fraudem fecit, aliter restituere teneatur quā teneatur hostis qui dona communia iniuste diripuit. q. 62. art. primo. pag. ead.
 Disputare de materia fidei an liceat laicis. q. 10. art. 7. pag. 41
 Disputare publicè de materia fidei an liceat clericis. eadem.
 Diuersa non oportere esse similiter, nisi propter aliquid vnum in quo conueniunt & à quo dependent, quomodo intelligendum est. q. 171. art. quarto. pag. 600
 Diuitiæ habitæ, an per se nate sint perfectionem charitatis impedire. q. 186. art. 3. ad quartum. pag. 658
 Diuitiarum amor an sit mensurandus ad finem vitæ secundum conditionem cuiusque. q. 118. art. primo. pag. 407
 Diuinitas quomodo est in intellectu & spectet ad cultum. questione 95. art. 2. ad secundum. pag. 344
 Diuinitas & vniuersaliter dæmonum inuocatio, an fieri possit absque eorum cultu. q. 45. art. quarto. pag. 346
 Diuinitas per astra, in quo formaliter consistat. q. 95. art. 5. pag. 347
 Diuinationis nomine, quid apud theologos & in ecclesia intelligatur. q. 95. art. primo. pag. 343
 Diuinationis species quomodo formaliter dāentur, & penes quid distinguantur. q. 95. art. 3. pag. 344
 Docere in die festo philosophiam & alias disciplinas licet. questione 122. art. sexto. pag. 421
 Dominium temporale modificatur à spirituali in eodem homine. questione 64. art. 4. ad tertium. pag. 226
 Donum intellectus, quare est necessarium. q. 8. art. 4. pag. 32
 Donum intellectus, quomodo facit rectam æstimationem. questione 8. art. 5. & 6. pag. 33
 Dona aliter respondent virtuti theologice, aliter virtuti morali. questione 52. art. secundo. pag. 183
 Dubia quod ad actum cautela, remediū & huiusmodi sunt in peiorē partem interpretanda: sed quod ad actum puitionis in meliorem. q. 62. art. 4. ad tertium. pag. 216
 Duella an sint licita in aliquo casu. Et de causis duellorum. questione 95. art. 8. ad tertium. pag. 351
Ebrietas scienter non ex delectatione potus, sed propter medicinam, an sit licita. q. 150. art. 2. ad 3. pag. 509
 Ebrietas assiduus, an sit peccatum mortale. q. 150. art. 2. ad 1. pag. ead.
 Ebrietas nomine quid significetur. p. 150. art. 1. pag. 507
 Actus inebriatus ad hoc quod non sit peccatū, debet habere duas conditiones. eadem.

Ebrietati vitium oppositum quomodo constituitur in abstinendo à vino ex documento naturæ quum superius dictum sit no cumentum ex delectabili in cibo & potu proueniens per accidens se habere ad gulam. quæst. 150. art. 1. ad 1. pag. 508

Ebrietatem non solum vinum, sed etiam alia inducunt, vt ceruisia à qua quis abstinere tenetur qui vinum non tenetur bibere. q. 150. art. 4. pag. 511

An peccatum commissum ab ebrio sine sua culpa, totaliter sine excusata. q. 150. art. 4. pag. 511

An peccatum commissum ab ebrio ex sua culpa excusetur à toto vel à tanto vel porius aggrauetur. ead.

An homine in experto primo se inebriante ex proposito, nihilque cogitante de periculo sequenti peccatorum: sequens ex tali ebrietate peccatum excuset, vt non premissum, aut imputetur vt premissum. eadem.

Ecclesiastica bona & propria differunt in tribus. q. 185. art. 7. pag. 653

Ecclesia sola habet domini umterum sibi dimissarum & non prelatum quicumque etiam Papa. q. 43. art. 8. pag. 137

Ecclesia potest disponere de suis sicut domina. ead.

Ecclesiam totam alloqui quomodo intelligatur. q. 177. art. 2. p. 621

Eligere. Quod eligi debet melior intelligitur de possibilibus haberi. q. 63. art. 2. pag. 222

Eligendus ad ecclesiæ prelationem qualis esse debeat. q. 185. art. 7. p. 647

Eligibilium ad ecclesiasticas dignitates comparationes pre-supponunt bonitatem. q. 63. art. 2. pag. 222

Eleemosynam dare quoties, & quare, & quando est in precepto secundum certum tempus. q. 32. art. 5. pag. 120

Eleemosynam an facere possit vxor. nil habens preter dotem. q. 32. art. 8. pag. 122

Eleemosynam dare sic abundanter vt superfluat an sit peccatum. q. 32. art. 10. pag. 122

Quomodo intelligendum sit quod non potest determinari quando est ista necessitas quæ obligat sub peccato mortali ad dandum eleemosynam. q. 185. art. 7. pag. 653

Eleemosynaliter aliquid dare pro spirituali quomodo liceat. q. 32. art. 4. pag. 120

Epicheia seu æquitas quid sit: cum multarum difficultatum solutione quæst. 120. art. 2. pag. 412

Episcopus an debeat esse doctus, & doctor theologiæ vel iuris canonici. q. 185. art. 3. pag. 648

Episcopus habens redditus suos distinctos à prebendis clericorum an teneatur ad dispensandum illos in reliquis portionibus: puta vnam pro fabrica, & vnam pro pauperibus. q. 185. art. 7. pagina 653

Episcopus infideliter dispensans bona ecclesiastica an teneatur ad restitutionem. eadem.

Episcopus habens votum religionis verum teneatur dimittere episcopatum & implere votum. q. 185. art. 3. pag. 648

Episcopi & religiosi dupliciter deficient à perfectione ad quam tenentur. q. 184. art. 5. pag. 641

Episcopi an sub peccato mortali teneantur residere in suis ecclesijs. q. 185. art. 5. pag. 650

Apostoli sunt ordinati episcopi à beato Petro: cui à domino dictum est, pasce oues meas. q. 186. art. 4. pag. 659

Episcoporum & religiosorum status quomodo se habeant adinuicem. q. 185. art. 5. pag. 651

Episcopus se obligare ad ea quæ sunt perfectionis quomodo intelligatur. q. 184. art. 5. pag. 639

Episcopatum appetere propter honorem & sufficientiam temporarium, an sit peccatum mortale. quæst. 185. art. 1. pag. 635

Episcopatum appetere ratione celsitudinis an sit peccatum mortale. ead.

Episcopatum appetere vt prosit, an sit licitum vel illicitum. ead.

Æqualitate vt proportionali, contingit dupliciter videlicet vt forma iusti vel vt modo pueniendi ad quantitatem rei. q. 61. a. 4. p. 210

Æquitas an dirigat legalem iustitiam. q. 120. art. 2. pag. 413

Æquitas an sit quasi superior regula humanorum actuum. q. 120. a. 2. p. 412

Errantes circa diuina quomodo nihil aut aliquid Dei sciunt. q. 2. a. 2. 3. pag. 12

Falsum aliud est sub vero esse falsum, & aliud sub vero esse cognitionem falsi. q. 1. art. 3. pag. 4

Falsa opinio quæ stet cum operatione iustitiæ. q. 1. art. 3. pag. 5

Fama iustitiæ ablata qualiter restitui debet secundum conditionem personarum. q. 61. art. 2. pag. 212

Famam alicuius indirecte ledens, puta quia accusatus vel denunciatus negat, falso tamen, se commisisse id de quo accusatus vel denunciatus est, & ita accusator vel denunciator notatur de calumniarum teneatur ad restitutionem. q. 61. art. 2. pag. ead.

An qui multo tempore ante alicuius famam mendaciter lesit: quod iam obliuioni datum est, teneatur quum ad memoriam habuerit, ad restitutionem. ead.

Coram personis scientibus modum restituendi famam, non est facienda restitutio famæ ablata iniuste dicendorum: & similiter si dicta illa habentur pro obliuione. ead.

Fidelis an possit exigere pecuniā pro fidei iussione. q. 78. a. 2. 4. p. 172

Fidelis potest dupliciter considerari, scilicet ex parte habitus & habitus. q. 2. art. 3. ad 2. pag. 13

Fides an non assentiat alicui nisi quod est à Deo reuelatum. quæstio prima. art. primo. pag. prima.

Fides non stat eū scientia & tamen theologia est scientia. q. 1. art. 6. p. 6

Fides quomodo à doctores perficitur. q. 1. art. 7. pag. 8

Fides perfecta an secundum actum dependeat à voluntate perfecta. quæst. 4. artic. secundo. pag. 21

Fides quomodo est habitus speculatiuus, & quomodo habitus altior. q. 4. art. 2. ad secundum. pag. 21

Fides cū charitate an sit magis virtus q̄ sine charitate. q. 4. art. 5. p. 22

Fides infusa an magis inclinet in non decipi quā fides acquisita. quæst. 4. art. 5. pag. eadem.

Fides infusa an habeat unitatem ex obiecto. q. 4. art. 6. pag. 24

Fides an sit prima inter virtutes Christianas vel humanas. q. 4. a. 7. p. ca.

Fides an certior sit secundum se scientia. q. 4. art. 8. pag. 25

An in angelis ex gratia emanauerit fides. q. 5. art. 1. pag. ead.

Fides informis non est in datis, nec in demonibus. q. 5. art. 2. pag. 27

Fides informis an maneat in hæretico. q. 5. art. 3. pag. ead.

Fides & theologia altior habitus est, quā speculatiuus & practicus. quæst. 8. art. 3. pag. 32

Quomodo fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur, cum dictum sit quod facit ea quæ creduntur videre sub communi ratione credibilis. q. 8. art. 5. pag. 33

Fides non potest vniuersaliter precedere intellectu. q. 8. art. 2. p. 35

Fides & charitas an differat à spe per hoc q̄ illæ Deū secundū se, ista verò Deum vt nostrum respiciat. q. 10. art. 3. pag. 75

Fides & sapientia an differant penes assensum & iudicium. quæstio 45. art. 1. ad secundum. pag. 162

Fides cum charitate an sufficiat ad iudicandum. q. 45. art. 2. pag. 163

Fides quomodo non claudat appetitum recti operis, sed in sola cognitione consistat. q. 47. art. 13. ad 2. pag. 175

Fides id est fidelitas an coincidat cum veritate. q. 13. art. 1. pag. 51

Fides an habeat propriam materiam & quam: & an sit ad omnes. eadem.

Fides an habeat vim obligatiuam, & quantum peccet frangens fidem. ead.

Fides quō enumeretur inter gratias gratis datas. q. 178. articulo 1. 4. & 5. pag. 613

Fidei obiectum distinguitur ex parte rei, & ex parte nostri. q. 1. art. 2. pagina 4.

Ad fidem pertinentia quomodo sint visa in communicatione credibilis & credita in speciali. q. 1. art. 4. pag. 5

Vnde sumatur terminus perfectus fidei. q. 1. art. 7. 4. pag. 9

De ratione numeri articulo fidei. q. 1. art. 8. pag. ead.

An ex ratione unitatis fidei possit concludi auctoritas papæ in determinando de fide. q. 1. art. 10. pag. 10

An determinare finaliter ea quæ sunt fidei, spectet ad Papam. q. 1. art. 10. pag. ead.

Fidei tria testimonia. q. 2. art. 8. ad vltimum. pag. 16

Fidei finis an referri debeat in finem charitatis. q. 3. art. 3. p. 20

An doctrina ecclesiæ sit infallibilis regula fidei. q. 5. art. 3. pag. 27

Fidei rebus assentire an eleuet hominem supra naturā. quæst. 6. artic. 1. pag. 29

Quomodo quædam fidei contingit intelligere perfectē vel imperfectē. q. 8. art. 2. pag. 31

Fidei dissentire quot modis contingat. quæst. 10. art. 2. pag. 37

Nulla sunt de secretis fidei hoc est articulis fidei in veteri lege data precepta: de alijs autem spiritualibus credibilibus non inconuenit aliquod preceptum inueniri. q. 16. art. 1. pag. 58

Fidem informem non esse in demonibus an efficaciter in litera probetur. q. 5. art. 2. pag. 27

Quomodo omnes fidem habentes intelligant ea esse credenda. q. 8. art. 4. pag. 32

Fiducia pro spe certa in materia magnanimitatis, an sit virtus vel conditio virtutis. quæst. 129. art. 6. pag. 453

An preter fiduciam sit ponenda securitas, tanquam aliquid ad magnanimitatem pertinens. q. 129. art. 7. pag. 454

Filia an teneatur seruire patri prouocanti eam ad malum. q. 101. art. 4. pag. 371

Finis appetitus quare est infinitus. q. 27. art. 6. pag. 108

Finis rationem habere actum interiorem charitatis quomodo intelligatur. q. 27. art. 6. pag. 109

An hinc omnium virtutum ordinetur in finem superbijs. q. 132. a. 4. p. 460

Firmare animum in bono iustitiæ contra pericula mortis an spectet ad fortitudinem. q. 124. art. 2. pag. 435

Formatum intentio & remissio quomodo fiat. q. 124. a. 4. & 5. p. 83.

Fornicatio simplex est peccatum mortale. q. 154. art. 2. pag. 525

Fornicatio an sit maius peccatum furto. q. 154. art. 3. pag. 527

Fortitudo an sit virtus in quantum tollit impedimenta recte rationis ponende in operibus humanis. q. 123. art. 1. pag. 421

Fortitudo an sit circa timores & audacias tanquam cohibitiua timoris & moderatiua audaciæ. q. 123. art. 3. pag. 423

Fortitudo an sit circa timorem & audaciam vt actus. eadem.
 Fortitudo an sit solum circa mortis pericula, & illa pericula sint maxima. q. 113. art. 4. pag. 425
 Fortitudo an sit circa mortis pericula solum in bello communi. questione 123. art. quinto. pag. ead.
 Fortitudo an consistat circa repentina quantum ad electionem. questione 123. art. nono. pag. 430
 Fortitudo an assumat iram ad actum sustinendi. q. 423. art. 10. pa. ead.
 Fortitudo an ideo sit virtus cardinalis, quia laudem firmitatis potissimum sibi vendicat. eadem.
 Fortitudo proprie dicta an sit virtus cardinalis. eadem.
 Fortitudo vt est specialis virtus, an habeat partes subiectiuas. questione 124. art. secundo. pag. 434
 Fortitudinis actum exercere propter vitandum vituperium, tristitia, aut damnum, an sit vere fortis. q. 123. art. 1. ad 2. pag. 422
 Fortitudinis actum qui est sustinere, an sola ratio per se faciat. questione 123. art. decimo. pag. 430
 Fortitudinis finis an sit bonum in quo quis firmatur. questione 124. articulo tertio. pag. 436
 Fortitudinis partes integrales, an sint distincte à partibus potentia- libus. eadem.
 Fortis an operetur propter bonum proprii habitus, vt proprium finem præstitutum. q. 123. art. 7. pag. 428
 Fortis quomodo superat tristitiam animalem & corporalem. questione 123. art. octauo. pag. 429
 An tristitia non adiuuet ad aggrediendum, nisi per accidens. questione 123. art. decimo. pag. 430
 An concupiscentia non adiuuet ad aggrediendum, nisi per accidens. ead.
 Fraudulencia in emendo vel vendendo, an sit speciale vitium distinctum à furto & rapina. q. 77. art. 1. pag. 264
 Fugere. An damnum iuste ad mortem liceat fugere. questione 69. articulo 3. & 4. pag. 246 & 247
 Et an liceat alijs iurare istum ad fugiendum. eadem.
 Habere animum furandi & inferendi nocumentum proximo etiã in minimis, quò potest esse peccatum mortale. q. 66. art. 6. pa. 236
 Furari res superfluas positus ante paradisum, quid sit. q. 164. a. 1. p. 583
 Furari res alienas, an sit peccatum. q. 66. art. 7. pag. 237
 Furtum non est accipere alienam uxorem vel filiam, & quare. questione 66. articulo 3. p. 233
 Furtum an possit bene fieri. q. 66. art. 7. pag. 237
 Furti ratio an sit sufficienter assignata. eadem.
 Furti & rapina diuersitas specifica sumitur ex diuersa ratione obiecti. q. 66. art. quarto. pag. 235
 Quare dare elemosinam non est malum alteri à facto, quãdo quis furatur vt det elemosinam. q. 148. art. 2. pag. 500
Gloria, largiori vocabulo, an significet etiam notitiam solius ipsiusmet qui gloriatur. q. 132. art. 1. pag. 458
 Gloria an bene dicatur inanis ex parte illi à quo quis gloriã querit puta hominis, cuius iudicium non est certum. ead.
 Gloria an sit distinguenda in magnã & mediocrẽ, siue spectet ad diuersas virtutes sicut distinguitur honor. q. 132. art. 2. pag. 459
 Gloria inanis an sit vitium capitale respectu superbie. questione 132. articulo quarto. pag. 460
 An sufficientia trium modorum inanis gloriæ, sit bene data. questione 132. articulo primo. pag. 458
 Prouocatio ad virtutis opã ex appetitu gloriæ, quò intelligatur. ead.
 An gloriæ cupidus secundum veritatem deficiat à magnanimitate. questione 132. art. 2. ad secundum. pag. 456
 Gloriæ inanis quatuor modi, quibus est peccatum mortale, an bene assignentur. q. 132. art. tertio. pag. ead.
 Gloriæ inanis & superbie differentia, an bene assignetur. questione 132. articulo quarto. pag. 458
 Gloriæ inanis filia quò distinguatur. q. 132. art. 5. pag. 459
 Quomodo superbia & inanis gloria habentes se vt finis & medium sint diuersis modis vna prior altera. ead.
 Gnome an sit virtus acquisita. q. 53. art. 4. pag. 187
 Gratiæ dono an homo eleuetur ad aliquẽ actum qui est supra naturã humanã quantum ad substantiã actus. q. 171. art. 1. ad 3. pag. 598
 Gradus incipientium & proficientium possunt dupliciter sumi. questione 186. art. primo. pag. 655
 Gravitas peccatorum an autèdatur principaliter secundum materiã in qua peccatur. q. 148. art. 3. pag. 501
 Gulæ peccati determinatio ab autore facta, an sit vera. questione 148. articulo secundo. pag. 500
 An nocumentum corporis ex gula, per accidens se habeat ad gulam, & non directè pertineat ad gravitatem peccati. q. 148. art. 2. p. ead.
 Gulæ concupiscentia an sit mortalis. eadem.
 An sufficientia quinque specierum gulæ & ratio eiusdem, sint bene assignata. q. 148. art. 4. pag. 502
 Gulæ species an accipiatur secundum differentiã motuorum. ead.
Habitus acquisitus, an quolibet actu suo augeatur. questione 14. articulo 6. ad secundum. pag. 85

Quare aliqui habitus generati ex laudabilibus actibus inclinant ad similes actus, & aliqui tantum ad effectus virtutum. questione 44 articulo primo. pag. 198
 Hæresis, & Iudaica perfidia, an distinguantur penes figuram & manifestationem. q. 10. art. quinto. pag. 40
 Hæresis an includat inhesionem ad Christum. questione, vndecima articulo primo. pag. 46
 Hæretici in mente solum, an sint excommunicati. questione vndecima. art. tertio & quarto. pag. 48
 Homo. An verum sit quod id in quo homo excelsit, detur homini à Deo, vt ex eo alijs proficiat. q. 131. art. 1. pag. 456
 An naturalis ratio dicat homini quod alicui superiori subdatur, à quo egeat adiuuari, & hoc propter defectus quos in seipso sentit. quest. 85. art. primo. pag. 296
 Quomodo intelligitur, quod secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur. q. 88. art. 3. ad 1. pag. 509
 Hominem venerari in quantum imago Dei est, an spectet ad latram vel dulum. q. 103. art. 3. pag. 374
 Homines & alia animalia quomodo in delectationib⁹ trium sensuum differant. q. 141. art. 4. ad 3. pag. 481
 Homines beati in superioribus ordinibus angelorum, an illuminent angelos minus beatos in inferioribus ordinibus constitutos. questione 181. art. tertio. pag. 479
 Honorare aliquem propter diuitias, an sit acceptio personarum. quest. 631. art. tertio. pag. 223
 An distinctio trimembris inordinati appetitus honoris sit sufficiens. quest. 131. art. primo. pag. 456
 Honoris relationes in Deum & proximum in litera positæ, an requirantur actualiter. q. 131. art. primo. pag. ead.
 Homicidium casuale duobus modis imputatur, & vtriusq; modi conditiones latissime declarantur. q. 64. art. 8. pag. 229
 An semper quando datur opera reillicita, & homicidium casuale consequens imputetur. eadem.
 Humilitas an sit magnanimitas, vel virtus disparata ab ea. questione 161. art. primo. pag. 561
 Humilitas quo pacto est moderatiua spei: & tamen est circa omnia. quest. 161. art. quinto. pag. 569
 Humilitas an sit virtutibus alijs ab intellectualibus & iustitia nobilior simpliciter vel secundum quid. eadem.
 Humilitatis ad iustitiam comparatio, an sit bene assignata. eadem.
 Humilitatis proprius actus est conuenire sublimitatem terrenam. eadem.
 An ad humilitatem proprie spectet humiliare seipsum. questione 161. articulo secundo. pag. 563
 An quis possit se credere omnibus viliorẽ, absque falsitate. questione 161. articulo quinto. pag. 566
 Humilitate an iustitia particularis sit excellentior. eadem.
 Humanorum sensuum perfectionem in vnitatem veritatis consistere intelligitur & in eodem, & in diuersis hominibus. questione 148. articulo 1. ad primum. pag. 500
Iacob an sit excusabilis in his quæ egit emendo primogenituram. quest. 100. art. 4. pag. 366
 Iactantia de malo perpetrato, & de scientia vera animo nocendi, aut de malo non perpetrato, an sit iactantia. questione 112. articulo secundo. pag. 399
 Iactantia in quinque casibus est peccatum mortale. eadem.
 Iactantia an fiat tantum verbis. q. 132. art. 5. pag. 461
 Idololatria an sit grauissimum peccatorum. questione 94. articulo secundo & tertio. pag. 341
 Idololatria exterior, an sit grauius peccatum, quàm infidelitas. ead.
 Idololatriæ actus exterior tantum est peccatum mortale. questione 11. art. 1. ad secundum. pag. 50
 Idololatriam committens Christianus secundum actum exteriorem tantum, an incurat ecclesiasticas censuras latis contra hæreticos. questione 94. art. 1. pag. 340
 Ieiunare. An is qui nõ indiget ieiunij remedio ad delectationẽ cohibitionemq; culpæ, nec ad mentis eleuationem, teneatur ex præcepto ecclesiæ ad ieiunium. q. 147. art. 3. ad 2. pag. 494
 Ieiunare non obligari ex præcepto ecclesiæ, an teneantur abstinere à carnibus & lacticijs. & c. q. 147. art. 8. pag. 499
 Ieiunium an per quolibet vitia adiuncta definat esse actus virtuosus. q. 147. art. 2. ad primum. pag. 493
 Ieiunium exultationis an sit in præcepto. questione 147. articulo 5. ad secundum. pag. 497
 An inuitantes ad comedendũ, & ministrantes comedentibus in die ieiunij, vbi scitur vel creditur communiter, quod nolunt ieiunare, peccent mortaliter. q. 147. art. 4. ad 1. pag. 496
 Ieiunij tempore, an hora comedendi sit bene assignata ab autore. questione 147. art. septimo. pag. 498
 An in causa dubia circa obseruandum ieiunium ecclesiæ possint ordinarij dispensare. q. 147. art. 4. pag. 495
 Ieiunium ecclesiæ frangens, non ex contemptu, sine causa tamen rationabili, an peccet mortaliter. eadem.

An causa

An causa rationabilis excusans potentes ieiunare sit sola necessitas, vel etiam pietas. q. 147. ar. 3. pag. 493
 Ieiunium frangendo an toties quis in eodem die peccet mortaliter quoties comedit, an semel tantum. q. 147. articulo. 8. pagina 499
 An ratio auctoris ad excusandos pueros a ieiunio sit valida. q. 147. ar. 3. pag. 493
 An senes & mulieres pregnantes teneantur ad ieiunium ead.
 An vnica comestio sit ab ecclesia statuta. questione 147. articulo. 6. pagina 497
 An vsus comestibilium sit per modum medicinæ licitus tam vespertina hora, quam aliis horis. ead.
 An propter sustentationem naturæ liceat illa eadem refectione vti hora vespertina qua ieiunantes vtuntur per modum medicinæ. ead.
 An liceat pro sustentatione naturæ vti refectione vespertina in mane & prandere vespere absque solutione ieiunij. questio. 147. articulo. 5. pag. 496
 An nesciens vel non cogitans istas causas medicinæ vel sustentationis, sed simplici corde, tanquam ex consuetudine communi sumens refectionem vespertinam violat ieiunium. q. 147. articulo. 5. pag. 497
 An potus qui dicitur sumi ad alterationem corporum & digestionem ciborum sit licitus: quum medici testentur potum tam vini quam aquæ post horam lædere corpus, digestionemque impedire. eadem
 An frangat ieiunium qui hora cœnæ comedit quæ communiter assumuntur ad nutrimentum: vt fructus, panis & huiusmodi. q. 147. ar. 6. pag. 497
 Illicitum quomodo accipiat in materia diuinationis. q. 95. articulo. 4. pag. 346
 Imagines astronomicæ an sint damnatæ simpliciter, & ab auctore. q. 96. ar. 2. pag. 352
 Imprudentia pitiuitæ an sit separabilis ab imprudentia contrariæ. q. 93. ar. 1. pag. 184
 Imprudentia acquisita an corrumpatur per vnum actum pœnitentiæ. q. 93. ar. 1. 3. pag. 186
 Imprudentiæ peccatum an consistat in habitu. q. 93. ar. 1. pag. 184
 Incontinentia secundo dicta est propriè incontinentia. questio. 155. ar. 1. pag. 543
 Incontinens concupiscentiæ quare sit turpior. q. 155. ar. 4. pag. 545
 An passio non sit per se causa sed occasio incontinentiæ. q. 155. articulo. 1. pag. 543
 Indignatio an sit in litera bene explicata. q. 158. ar. 7. pag. 557
 Indignatio an sit dicenda filia iræ vel mater. q. 158. ar. 7. pag. ead.
 Inducere aliquem ad furtum & huiusmodi, an sit scandalum. quæ. 43. ar. 1. 2. 3. & 4. pag. 153. 154. & 155
 Inducere volens aliquem ad religionem debet considerare duas conditiones. q. 189. ar. 9. pag. 690
 Inducere aliquem ad religionem conuentualium an sit laudabile. eadem.
 Infamia quid dicatur. q. 69. ar. 1. 2. pag. 245
 Infamans seipsum propter tormenta, an peccet mortaliter, & teneatur ad restitutionem. q. 73. ar. 1. pag. 256
 Infidelitas an rationabiliter dicatur esse peccatum. q. 10. ar. 1. pag. 37
 Infidelitas quæ ponatur grauissimum peccatum. q. 10. ar. 3. pag. 38
 Infidelitatis diuersæ species an attendantur secundum errores. q. 10. ar. 5. pag. 40
 Infidelitatis species an differant penes fidem susceptam, vel non susceptam. q. 10. ar. 5. pag. ead.
 Infidelitatis species, an sint plures quam tres. q. 10. ar. 5. pag. ead.
 Quomodo contingat multos errores in vna infidelitate, & in multis speciebus infidelitatis aliquem inueniri. q. 10. ar. 5. 3. pag. 41
 Infidelibus videretur spectantia ad eorū cultū an peccet. q. 10. ar. 4. p. 39
 Infideles adultos ad fidem cogere an principibus liceat. questio. 10. ar. 8. pag. 42
 Infideles quomodo subint iudicio ecclesiæ. q. 10. ar. 9. pag. 43
 Ingratitudo an sit peccatum mortale propter conditionem eius quod omittitur. q. 10. ar. 3. pag. 38
 Ingratitudo consequens peccatum mortale an habeat perfectam rationem ingratitude. ead.
 Ingratitudo formaliter quod modis inueniatur. ead.
 Ingratitudo materialiter ad quam speciem spectet. ead.
 Inimicum non dirigere & negare ei loquelam quomodo & quare licitum sit. q. 15. ar. 8. 9. pag. 97
 Iniustitia acceptionis & dationis secundum se in illicitè acquisitis penes quid attendatur. q. 31. ar. 7. pag. 121
 Iniustum facere ex suo genere esse mortale, quomodo intelligatur. q. 59. ar. 4. pag. 203
 Inobedientia dei an sit grauius peccatum quam homicidium & similia in proximum. q. 105. ar. 2. pag. 381
 Iniqui an possint de omnibus contra infamatum de vno. q. 69. ar. 1. & 2. pag. 245. & q. 70. ar. 1. pag. 251
 Intelligenda quomodo ad numerum senarium reducuntur. q. 8. arti.

1. pag. 31
 Interpretatio sermonum extendit se ad difficultatem vocum. q. 176. ar. 2. 4. pag. 610
 Inuidens senes iuuenibus, & quare: cum inuidia sit inter æquales. q. 36. ar. 1. 4. pag. 142
 Inuidia an ex pusillanimitate sequatur. q. 36. ar. 1. 3. pag. 142
 Inuidia quomodo dicatur peccatum respectu mali proximi, cum sit respectu boni. q. 158. ar. 4. pag. 554
 Inuidiæ distinctio data à sancto doctore an sit bona. q. 36. ar. 1. p. 138
 Inuidiæ vitium an diuidatur in plures species. q. 36. ar. 3. 4. p. 142. & 143
 Inuocare deū testem, & iurare quomodo differant. q. 89. ar. 1. 3. p. 325
 Ira ex parte appetibilis scilicet iniuste vindictæ an sit ex suo genere peccatum mortale. q. 158. ar. 3. pag. 553
 An ira non causet contentionem & discordiam nisi cum additione inanis gloriæ. q. 131. ar. 5. p. 456
 Ira an sit minimum ex parte appetibilis. ead.
 Ira quantum ad inordinationem quæ est secundum modum irascendi an habeat quandam excellentiam propter vehementiam & velocitatem sui motus. q. 158. ar. 8. pag. 558
 An ira ex parte boni sub cuius ratione appetit malum, sit minus malum quam concupiscentia. q. 158. ar. 4. pag. 554
 An ira ex parte sui obiecti habeat quod multa vitia nascantur ex ea. q. 158. ar. 6. pag. 557
 Iræ passionem habere non debent consiliarij, iudices & alij qui non habent executionem vindictæ. q. 138. ar. 1. pag. 552
 Iræ distinctio in litera an sit posita. q. 158. ar. 4. pag. 554
 Iræ distinctio in litera posita quo pacto sit distinctio specifica peccatorum iræ. q. 158. ar. 5. pag. 556
 Iratus an appetat malum sub ratione boni honesti iuste vindictæ. q. 158. ar. 4. pag. 554
 Iratio vnde habet grauitatem, & quando coincidit cum blasphemia. q. 75. ar. 2. pag. 261
 Iudiciorum libri an sint tolerandi sicut ritus eorum. q. 10. ar. 11. pag. 44
 Iudex in peccato mortali existens etiam occulto, an peccet mortaliter iudicans alios. q. 60. ar. 2. pag. 103
 Iudicati an debeant secundum allegata & probata: & soluantur multe rationes doctorum. q. 67. ar. 2. pag. 140
 Quomodo duplex iudicium particulare concurrat ante præceptum & à quo. q. 51. ar. 3. 1. pag. 182
 Iudicium interius quomodo reducat ad iudicium exterius. q. 60. ar. 3. 3. pag. 105
 Iudicium de rebus & iudicium de personis quomodo sint diuersa. q. 60. ar. 4. 2. pag. 106
 Quando proceditur per viam inquisitionis oportet præcedere infamiam: & quid dicatur infamia. q. 69. ar. 1. 2. pag. 245
 Iudicium sumitur dupliciter: commoniter & propriè. q. 69. ar. 1. 2. p. ead.
 Iudiciū iniustum an sit iudiciū obliget: qd. ad parendū. q. 70. ar. 4. 2. p. 251
 Iudicij forma an pertineat ad distributionem iustitiæ. q. 63. ar. 4. pag. 124
 Iurare. An dicere in veritate, per fidem meam, & alia huiusmodi, sint iurare. q. 89. ar. 6. pag. 328
 Iurare super vero cum animo non iurandi, an sit peccatum mortale. q. 89. ar. 7. pag. ead.
 Iurans facere bonum supererogationis quantum peccet. q. 89. articulo. 7. 2. pag. 329
 An aliquis quando euasit vexationem teneatur soluere redemptionem vexationis promissam iuramento quum esset in vexatione. ead.
 Iurans coactè alicui verbis simulatoris animo non se obligandi, an peccet mortaliter iurando. q. 89. ar. 7. 4. pag. 330
 Iurantes se non prius exiuros de domo, se inuicem honorandi gratia, an teneantur seruare hæc iuramenta. ead.
 Iuramentum an distinguatur specie per assertorium & promissorium. q. 89. ar. 3. pag. 326
 Iuramentum an sit finis veri quod confirmatur aut econuerso. q. 89. ar. 4. 5. pag. 326. & 327
 Iuramentum & verum quod firmatur an se habeant vt forma & materia, vel aliter. q. 89. ar. 4. 5. pag. ead.
 Iuramentum promissorium coactè factum an obliget in foro conscientie, & quare & quantum: & quare est relaxabile. q. 89. ar. 7. p. 327
 Iuramentum cum animo non seruandi & non se obligandi an sit obligatorium. pag. ead.
 Iuramentum quare obliget: & simpliciter promissio coactè facta non obligat. pag. ead.
 Iuramentum non denuntiandi an sit contra publicam iustitiā. ead.
 Iuramentū & votū quomodo conueniant & differant quo ad actus seruatos, & dispensationis autoritatē. q. 89. ar. 8. & 9. p. 332. & 333
 Quomodo omne iuramentū illicitum sit periurium. q. 98. ar. 1. p. 325
 Iuramentum de malo, an contra bonum supererogationis, vel indiscretum an sit peccatum mortale. q. 98. ar. 2. 3. & 4. pag. 326
 Quomodo iuramentum est actio personalis, & quomodo potest per alium fieri. q. 98. ar. 2. ad. 3. pag. ead.
 Veritas quomodo ponatur comes iuramenti. q. 89. ar. 3. pag. ead.
 Iuramenti relaxationem dupliciter contingit fieri. q. 89. ar. 9. 3. p. 333
 Iuramenti finis an sit confirmatio dicti humani. q. 98. arti. 1. pag. 325
 1o iuramento

In iuramento promissorio semper est una veritas necessaria quæ est indispensabilis. q. 89. ar. 7. ad. 1. pag. 329
 Esti vti licet iuramento iurantis per falsos deos: non tamen licet inducere etiam paratū ad iurandū per falsos deos. q. 98. ar. 4. pa. 326
 Iuramenta de minimis an sint obligatoria. q. 89. ar. 7. pag. 328
 Ius paternum an sit simul ius defectuum & naturale. q. 57. ar. 1. pa. 193
 Ius paternum an sit defectuum. q. 57. ar. 4. pag. 194
 Iustitia est circa actum immanentem vt proprium actum, circa trans-
 euntem vt propriam materiam. q. 58. ar. 3. ad. 3. pag. 197
 Iustitia quomodo ponitur nobilissima virtutum: cum superius dictū
 sit misericordiam esse nobilissimā inter morales. q. 58. ar. 12. p. 201
 Iustitia distributiva & commutativa diuersimode habent suum & de-
 bitum. q. 61. ar. 1. ad. 2. & 3. pag. 208
 Iustitia distributiva an consideret conditionem persone secundum
 se: commutativa verò secundum quod per eam diuersificatur res.
 q. 61. ar. 2. pag. ead.
 Iustitia commutativa an sit in Deo. q. 61. ar. 4. ad. 3. pag. 211
 Iustitia an dicatur per prius de æquitate quā de legali iustitia. q.
 210. ar. 2. pag. 413
 Iustitia legalis distincta contra æquitatem an obtemperet legi quò
 ad verba tantum. q. 120. ar. 2. pag. ead.
 Iustitiæ triplex species inuenitur secundum triplicem ordinem inue-
 nitur in aliquo toto. q. 61. ar. 1. pag. 207
 Iustitiæ partes omnes an sint subiectiue in voluntate. q. 100. ar. 1. ad
 2. pag. 363
 Iustitiæ legalem esse specialem virtutem in essentia, generalē autē
 in esse quomodo intelligatur. q. 58. ar. 5. & 7. pag. 197. & 198
Laudabiliter, dupliciter dicitur, vt distinguitur contra debito-
 præcepti: & vt distinguitur cōtra vituperabiliter. q. 32. ar. 6. pa. 121
 Leges ponere an conueniat aliis principibus & populis, vt sapiunt
 regum regimen. q. 10. ar. 1. ad. 3. pag. 179
 Liberalitas cōsistit magis in affectu quā in effectu. q. 117. ar. 3. pa. 405
 Liberalitatis habitus ad quid ponatur. q. 117. ar. 3. pag. 179
 An ad liberalitatem pertineat bene vti diuitis in quantum huiusmo-
 di. q. 117. ar. 3. pag. ead.
 Licentia quam debet petere canonicus regularis transeundi ad mo-
 nachos clericos, an debeat esse obtemperare. q. 189. ar. 8. pag. 689
 Lingua. Quomodo illud apostoli intelligatur: qui loquitur lingua,
 non loquitur hominibus. q. 176. ar. 2. ad. 2. pag. 620
 Linguarum donum quare oportuerit esse in primitiua ecclesia. q. 176
 ar. 1. pag. 618
 Linguarum donū quare ecclesia nunc non habet. q. 76. ar. 3. pag. 620
 Litigium quomodo differt à contentione: & quando est peccatum
 materialiter vel formaliter. q. 116. ar. 1. pag. 403
 Loculos habere an sit opus imperfectionis. q. 188. ar. 7. pag. 679
 Loth. Quomodo intelligenda sint gesta Loth, quum obtulit filias
 suas abusu. q. 78. ar. 4. pag. 773
 Lucrum cessans ex mutuo an liceat exigere. q. 78. ar. 1. ad. 1. pag. 271
 An liceat lucrum à depositario accipere. q. 77. ar. 1. pag. 264
 Lucrum immoderatus appetitus quando sit peccatum mortale. q. 118.
 ar. 3. & 4. pag. 408
 Ludi excessus quando quis vitur turpibus verbis vel factis an sit pec-
 catum mortale. q. 168. ar. 3. pag. 591
 An excessus ludi sit peccatum mortale, quando quis causa ludi vitur
 his quæ sunt in nocuum proximi. ead.
 An solum propter vehementiam affectus ad ludum reddatur ludus
 peccatum mortale ex circumstantia. ead.
 Quomodo trahere aliquem ad ludum causa lucris obliget trahen-
 tem ad restitutionem. q. 32. ar. 7. ad. 2. pag. 121
 Lumen gloriæ an faciat videre credita, & quantum valeat huius pro-
 bat. q. 1. ar. 4. ad. 3. pag. 64
 Luxuria intelligitur secundum ecclesiam peccatum venereorum. q.
 153. ar. 1. pag. 59
 Luxuria quomodo oriatur ex gula. q. 153. ar. 4. ad. 1. pag. 521
 An inconuenientia consanguinitatis & affinitatis sit eiusdem ratio-
 nis. q. 154. ar. 9. ad. 2. pag. 536
 An extra parentes & proles concubitus inter alias personas cōiun-
 ctas sit contra ius naturale, ita quòd nulla dispensatione humana,
 possit esse licitus. ead.
 Luxuriæ filie à diuersis posite quò differant. q. 153. ar. 5. ad. 1. pa. 522
 Luxuriæ species an accipiatur ex parte materis. q. 154. ar. 1. pag. ead.
 Luxuriæ species an magis diuersificentur ex parte femine quā ex
 parte viri. q. 154. ar. 1. pag. ead.
 Luxuriæ an ponendæ sint plures species: vna videlicet in actu coniu-
 gatorum. q. 154. ar. 1. pag. ead.
 Quomodo verum est quòd in decretis enumerantur illa quæ sunt spe-
 cies luxuriæ secundum seipsa. q. 154. ar. 10. pag. 537
 Luxuriæ quatuor modi contra naturam in litera positi, an sint qua-
 tuor species peccati contra naturam. q. 154. ar. 11. pag. 538
 Mollities an sit plurius specierum. ead.
 Bestialitas an sit plurius specierum. ead.
 An omnia hæc peccata contra naturam sint peccata mortalia. ead.
 Luxuriæ peccata contra naturam an transeant in deformitates vitio-

rum naturalium: ita quòd vnum & idem peccatum sit sub vitio cō-
 tra naturam, & sub vitio naturali. q. 154. ar. 12. pag. 540
 An inter peccata contra naturam infimum locū teneat mollities. ea.
 Qua ratione mollities & peccata sodomitica mulierum sunt pecca-
 ta mortalia. eadem.
Magnanimitas an sit circa magna operari tanquā propriū actum
 & obiectum, & an sit circa magna operari vt circumstantiam re-
 cte sperandi honores magnos. q. 129. ar. 1. pag. 448
 Magnanimitas an sit etiā circa paruos honores, & cū hoc distingua-
 tur ab alia virtute q. est circa paruos honores. q. 129. ar. 2. pag. 449
 Magnanimitas an sit circa magnum in opere magnificentia. q. 134.
 ar. 2. ad. 1. pag. 463
 Magnanimi proprius actus an sit tendere in magnum in cuiuscūq;
 virtutis opere. q. 129. ar. 4. pag. 452
 An ad magnanimum spectet operari magnū in qualibet virtute: ita
 quòd magnanimus respicit circa hoc solam magnitudinē. q. 134.
 ar. 2. ad. 2. pag. 464
 Magnificētia quæ est specialis virtus, an sit solum circa sumptus ma-
 gnos, vel etiā circa opera magna. q. 134. ar. 1. 2. & 3. pa. 463. & 464
 Maledictio quando est peccatum mortale. q. 76. ar. 5. pag. 263
 Maledicere diem natiuitatis suæ & huiusmodi, quomodo est pecca-
 tum mortale. ead.
 Maledictio quomodo multiplicatur in multas species. ead.
 Mansuetudo an sit virtus adiuncta temperantiæ. q. 157. ar. 3. pa. 551
 Martyrium innocentium quomodo sit meritum celestis patriæ.
 q. 124. ar. 1.1. pag. 434
 Martyriū an sit actus alterius virtutis quā fortitudinis. q. 124. ar. 1.3.
 pag. 436
 Martyrium an comparatur ad fidem sicut ad finem in quo quis fir-
 matur & ad fortitudinē vt ad habitum elicentē. q. 124. ar. 2. 1. p. 435
 An aliquod martyrium nō sit actus charitatis etiam imperatiuē. ea.
 An martyrium inter ceteros actus humanos sit perfectior secundū
 genus suum, quasi maxime charitatis signum. ead.
 An de ratione martyrii sit actualis tolerātia mortis. q. 124. ar. 4. p. 438
 De quo genere causæ est questio quum quaeritur de causa martyrii.
 quæst. 124. ar. 3. pag. 436
 An tolerantia afflictionum vsque ad mortem sit actus martyrii meri-
 torius. q. 124. ar. 4. pag. 438
 Martyrii causa an esse possint opera virtutum relata in Deum. ead.
 Martyrii causa an esse possit vitatio cuiuscūque mediāci cōtra quā
 cūque veritatem inquitur mediācium est diuine legi contrariū.
 eadem
 An qui se sponte obrulerunt ad martyrium bene fecerint. quæst. 124.
 ar. 3. pag. 434
 Medicinam corporalem tripliciter contingit respicere. quæstio. 97.
 ar. 1. pag. 341
 Membri nomine in materia mutilationis quid intelligatur. quæst. 65
 ar. 1. pag. 230
 Mentiri. An mentiens in iudicio excusetur à peccato mortali pro-
 pter imperfectionem materis. q. 69. ar. 1. pag. 3. pag. 390
 Mentiri doctorem, predicatorem vel iudicem mortaliter quid sit. q.
 110. ar. 4. pag. 395
 Quomodo de ratione mendacii perniciosi est intentio nocendi. q.
 110. ar. 2. pag. 393
 Mendacium perniciosum an attendatur penes finem intentum. q.
 110. ar. 4. pag. 395
 Mendacium iocolum vel etiam officiosum an sit minus malum quā
 perniciosum. q. 110. ar. 2. pag. 393
 Mendacium iocolum dupliciter dici potest. q. 110. ar. 3. 6. pag. 395.
 Mendicare. An laudabile seu licitum sit hominem diuitem retentis
 diuitijs ad tempus mendicare victum proprium humilitatis gra-
 tia. q. 187. ar. 5. pag. 671
 Mendicantes ex cupiditate an peccent mortaliter. ead.
 Meritorium. Actus naturæ in habente charitatem sunt meritorij. q.
 2. ar. 8. 1. pag. 16
 An misericordia secundum se sit maxima virtutum. q. 30. ar. 4. pa. 115
 Ministeria diuina non committi hominibus propter eorum remun-
 rationem an verum sit. quæst. 185. ar. 3. pag. 648
 Modestia quomodo est circa ea quæ requirunt diuersas virtutes. q.
 160. ar. 2.
 Monasterium. Ab ingredientibus monasterium quomodo liceat vel
 non liceat aliquid exigere. q. 100. ar. 5. pag. 364
 Monopolia facientes vt ponant pretium quòd volunt, sunt iniustifi-
 cimi & multipliciter tenentur ad restitutionem. q. 77. ar. 3. pag. 266.
 Morti iuste adiudicato, an liceat fugere. quæstio. 69. ar. 3. & 4. pa-
 gina 246. & 247
 Ad mortem damnatus an censeatur damnatus ad carcerem. ead.
 Morti adiudicato an liceat rumpere vincula quibus ligatur. quæ. 69.
 ar. 3. & 4. pag. ead.
 Morti adiudicatus an possit effringere carceres. quæstio. 69. ar. 3. &
 4. pag. ead.
 Ad mortem condemnatus vt fame moriatur, an teneatur comede-
 re si potest: alioquin homicidium sui committat. eadem.
 An cond

An condemnato ut fame moriatur licite occidere ministrari possit pa-
nis. eadem.
Quomodo verum sit quod nullus condemnatur ut mortem sibi inferat. ead.
Morum exteriorum ordinatio an sufficienter reducat ad duas vir-
tutes positivas ab Aristotele. q. 68. ar. 1. pag. 243
Mulier quando dicitur violenter oppressa ut non perdat castitatem.
q. 151. ar. 1. pag. 512
Mulier, sciens se tangi ab aliquo mala intentione & non consentiens
an peccet mortaliter non retrahendo se quum non potest se sine
scandalo retrahere. q. 154. ar. 4. pag. 528
Mulier seipsam poluens veneream experiendo delectationem, an
peccet peccato stupri. q. 154. ar. 6. pag. 532
Mulieris factum an exigatur ad generationem. q. 154. ar. 12. pag. 540
Mutua an possit deducere in pactu remutatione. q. 78. ar. 2. p. 271
An accipere mutuum sub usuris sine necessitate sit peccatum mor-
tale. q. 78. ar. 4. pag. 273
Necessitas quia habet magnam latitudinem secundum diversos
gradus diversimode facit alienum mihi debitum. q. 187. a. 4. p. 669
Negligentia ratione electionis an probetur spectare ad impruden-
tiam. q. 54. ar. 2. pag. 188
An per negotia secularia intelligantur omnia vel quaedam. q. 187. ar.
2. pag. 667
Negotio lucris causa quomodo non est bona vel mala sed habens
speciem mali. q. 77. ar. 4. pag. 267
Negotio potest reddi bona vel mala ex fine. ead.
Nemesis seu indignatio an pertineat ad bonos mores vere: nec sit in
doctrina fidei prohibita. q. 36. ar. 1. pag. 140
Naufragans. Statuta applicantia bona naufragantium occupantibus
sunt iniquissima. q. 66. ar. 1. pag. 236
Obedire prelato an teneatur religiosus in his in quibus potest pre-
latus dispensare. q. 104. ar. 5. pag. 379
An subditus teneatur obedire prelato mandanti contra constitutio-
nem seu regulam in his in quibus potest & vult dispensare. q. 185.
ar. 2. pag. 648
Obedientia respectu dei & hominis, an sit eiusdem speciei specialis-
sima. q. 104. ar. 2. pag. 378
Obedientia an sit maxima virtutum moralium. ead.
Obedientia non est de essentia perfectionis absolute, sed religiose
perfectionis. q. 104. ar. 5. pag. 379
Obedientie obiectum an sit preceptum communiter vel strictum sum-
ptum. q. 104. ar. 2. pag. 376
An omittere mala quia prohibita ad solam obedientie virtutem spe-
ctet. q. 104. ar. 1. pag. ead.
Obedientie hominis seu iudicio an subsint actus interiores animi.
q. 104. ar. 5. pag. 379
Obedientie votum habet duplicem materiam. q. 186. ar. 7. 3. pag. 662
Obiectum beatificum & obiectum fidei an adequetur: & quomodo my-
sterium incarnationis in obiecto per se fidei claudatur. q. 2. ar. 5. p. 14
Oblationes debitas negantem an sacerdos privare debeat sacrame-
to. q. 86. ar. 1. pag. 299
Observantia an sit virtus generica: & cuius speciei sit honorare ho-
minem propter virtutem. q. 103. ar. 4. pag. 375
Observationes quae sunt ex consuetudine patrie simplici corde
an sint peccata. q. 96. ar. 3. pag. 354
De superstitionibus observationum vilitas in divinis. q. 96. ar. 4. p. ead.
Occidit dupliciter, per se & per accidens. q. 11. ar. 3. pag. 48
Occidere tyrannum quando non est recursus ad superiorem an li-
ceat. q. 64. ar. 3. pag. 226
Occidere quemquam an liceat pro defensione rerum suarum. q. 64.
ar. 7. 2. pag. 229
Occidere quemquam pro vitanda violentia stupri vel sodomitici vel re-
liquorum an liceat. q. 64. ar. 7. 2. pag. ead.
Quae sit causa iuste occidendi hominem. q. 64. ar. 1. pag. 225
An teneatur homo pretermittere actum tutelae propriae vitae ad eui-
tandam occisionem alterius. q. 64. ar. 7. pag. 228
Odium dei an possit terminari ad ipsam deum in seipso. q. 34. ar. 1. p. 130
Odium dei est duplex scilicet secundum abominationem & secun-
dum inimicitiam. q. 34. ar. 2. pag. 131
Odium dei est gravissimum peccatum. ead.
Odium dei quomodo sit peccatum in spiritum sanctum. ead.
Odium dei claudatur in quolibet peccato mortali. pag. ead.
Odium proximi est gravius peccatum reliquis peccatis in proximum.
q. 34. ar. 4. pag. 132
An quicquid mali culpe est in exterioribus peccatis in proximum sit
ex interiori odio. ead.
Odium proximi an sit ultimum (ut in litera dicitur) & tamen clauda-
tur in aliis, & causet alia. q. 34. ar. 5. & 6. pag. 134. & 135
Odium an oriatur ex fuga tristitiae cum causetur ex invidia. eadem.
Odium an ex invidia generetur formaliter secundum rationem ob-
iecti, ex ira autem dispositive tantum. ead.
Odium peccatum an sit unius tantum speciei specialissimae. ibi. ad ult.
Odium haberi potest deus propter penam inflictam alicui, non autem
per se. q. 34. ar. 1. pag. 130

Officiu ecclesiasticu dicere manib? operando no licet. q. 187. a. 3. p. 667
In officiis ecclesiasticis unde sumatur regula quantitas cantus. q. 91.
ar. 1. 2. pag. 337
An pulsare in organis inter ecclesiastica officia sonos secularium va-
nitatum, sit peccatum mortale. ead.
Omnes diu genium demonia, quomodo verificetur. q. 94. ar. pag. 342
Operari corporaliter licet in die festo pro diversis necessitatibus pu-
blicis & privatis. q. 122. ar. 4. 3. pag. 417
Opus corporale ex necessitate in festo fieri quomodo liceat. q. 122.
ar. 4. 3. pag. ead.
Quodlibet opus servile facere in die festo ad Dei servitium an liceat.
pag. ead.
An cuiuslibet spiritualis actus corporale exercitium licitum sit in fe-
sto. ead.
An liceat informare iudicem in die festo. ead.
Opera corporalia an sint licita in die festo. ead.
Opera servilia si transeunt in communia sunt licita in festo. ead.
Opera servilia in festo ex consuetudine hodie sunt licite. ead.
An opera in festo licita reddantur illicita ex hoc quod sunt merce-
narie seu propter lucrum. ead.
Opera servilia sicut venari, ludere, sonare in instrumentis musicis &
huiusmodi, quomodo licita vel illicita sint in die festo. pag. ead.
Operas suas locare & labore spirituale vendere, an liceat viris spi-
ritualibus. q. 100. ar. 2. 3. & 4. pag. 363. 364. & 366
Operarios conducentes cum pacto quod non ieiunent quomodo
peccent. q. 147. ar. 4. pag. 495
Opinionem falsam habens de deo, an eum cognoscat secundum quid.
q. 10. ar. 3. pag. 38
Opinionem malam habere de homine ex leuibus indiciis quando
est mortale, & quando veniale. q. 60. ar. 2. 2. pag. 204
An melius sit aliquem frequentius falli habendo opinionem bonam de
malo homine, quam rarius falli habendo opinionem de aliquo
bono homine: & an ratio ad hoc allata sit efficax. q. 60. ar. 4. p. 205
Ordinari in fine ultimum est debitum actui virtutis. q. 23. ar. 7. 1. & 2. p. 87
Ordinari phantasmata naturalium ad intelligibiles veritates excedit
tes intellectum, dupliciter intelligi potest. q. 173. ar. 1. 3. pag. 607
Ordinatum ad finem intantum necessarium in quantum finis sine eo
haberi non potest. q. 187. ar. 3. pag. 667
Ornatus mulierum provocatiuus ad lasciviam an reponatur in spe-
cie provocatiui ex sola intentione: an etiam ex qualitate ope-
ris. q. 169. ar. 1. pag. 594
Ornatus excedens limites consuetudinis quantum sit illicitus. pa. ead.
Ornatus fucatorius an possit aliqua ratione excusari a peccato mor-
tali nisi addatur aliqua circumstantia peccati mortalis. pag. ead.
Ornatus pretiosus mulierum, an debeat intelligi absolute vel respec-
tue. ead.
Ornatus immoderantia distinguitur. q. 169. ar. 1. pag. 593
An clerici & religiosi peccent mortaliter mutantes vel violantes ha-
bitum suum. q. 169. ar. 2. pag. 594
An vanè se ornanti imputentur peccata sequentia ex ornata vano
eadem.
Orari an debeat solus Deus. q. 83. ar. 4. pag. 287
Orans seu dicendo officium an satisfaciatur attendendo solum ad pas-
sionem Christi. q. 83. ar. 13. pag. 292
An ex proposito euagari in oratione quam quis non tenetur dicere
sit peccatum. q. 83. ar. 12. pag. 291
Orando mente vagari quando sit peccatum mortale, & quando ve-
niale. q. 83. ar. 13. pag. 292
Oratio aliter apud grammaticos, & aliter apud rhetores, & aliter
apud theologos accipitur. q. 83. ar. 1. pag. 285
Oratio est inter causas efficientes. ead.
Oratio quomodo offertur deo & quid. q. 83. ar. 3. pag. 286
Orationis conditio pie petendi quid importet. q. 83. ar. 1. 4. p. 292
Orationis causa. q. 83. ar. 2. 3. pag. 286
De ordine trium priorum petitionum orationis dominice. q. 83. ar. 9. p. 289
Orationem quomodo faciebat Hieremias in limbo patrum pro He-
rusalem. q. 83. ar. 11. pag. 290
In oratione duplex concurrenit unitas ad deum. q. 83. ar. 1. 2. pag. 286
Orationes nostras qualiter sancti videant. q. 83. ar. 4. pag. 287
Oscula & tactus qui sunt peccata mortalia, & qui venialia. q. 134. a. 4. p. 528
Oscula & tactus uxoris quomodo sint peccata, & quomodo non. ead.
Oscula sponsarum per verba de presenti qualia & quando sunt peccata. ead.
Patientia an remaneat in patria ratione illius actus qui est frui bo-
nis ad que per patientiam pervenire volumus. q. 136. ar. 1. p. 467
Patientia quare dicitur imperfectior iustitia. ead.
Patientia quare sit imperfectior temperantia. ead.
Patientia perfectum opus habet: an bene exponatur. ead.
In patientia vestra possidebitis animas vestras: an bene exponatur.
eadem.
Patientia est radix & custos omnium virtutum: an bene exponatur. ead.
Patientia secundum quod est virtus, an haberi possit sine charitate. q.
136. ar. 3. pag. 469
Patientia an sit virtus adiuncta fortitudini. q. 136. ar. 4. pag. 470
Patientia

Patientia an distinguatur in formatam, & informem. pag. ead.
 Patientia & fortitudinis comparatio an sit rationabilis. q. 136. art. 2. pag. 467
 An secundum autorem ponenda sint duæ patientiæ, & duæ perseverantiæ. q. 128. art. 1. pag. 445
 Papa habet plenitudinem potestatis in spiritualibus tantum, in temporalibus autem in ordine ad spiritualia. q. 43. art. 8. pag. 157
 Papa an possit subicere se alicui in foro iudiciali. q. 67. art. 1. pa. 240
 Papa potest committere simoniam sicut alia peccata, sed non incurrit censuras. pag. ead.
 An solus Papa dispense in votis perpetuis. q. 184. art. 6. pag. 641
 Papa eximens religiosum ab obedientia sui prælati non dispensat in voto obedientiæ. q. 186. art. 5. 3. pag. 660
 Papa an possit eximere religiosum ab obedientia sui prælati. q. 186. art. 8. 3. pag. 662
 Papæ veri, & indubitati persona, an possit esse schismatica. q. 39. art. 1. 2. pag. 14
 Papæ iudicium vel præceptum recusare contingit tripliciter, & quādo pertineat ad schisma, & quando non. q. 39. art. 1. 2. pag. 147
 Papæ subiectio spontanea in principio an transeat in necessitatem. q. 67. art. 1. 2. pag. 240
 Papæ plenitudo potestatis super bona ecclesiæ quid importet. q. 100. art. 1. 7. pag. 363
 Pars an plus diligat eorum quā seipsam. q. 126. art. 3. pag. 100
 Pars iustitiæ an sint declinare à malo, & facere bonum. q. 79. art. 1. pag. 174
 Passiones quomodo repugnent rationi. q. 129. art. 2. pag. 449
 Paulus an fuerit par Petro. q. 33. art. 4. 2. pag. 127
 Paulus an peccaverit excitando discordiam inter Phariseos, & Sadduceos. q. 37. art. 1. pag. 143
 Paulus quomodo dicatur raptus ad videndam divinam essentiam: quum ipse dicat se non vidisse sed audivisse verba ineffabilia. q. 175. art. 3. pag. 616
 An habitus fidei frustra remanserit in Paulo post raptum. q. 175. art. 3. 3. pag. ead.
 In Paulo ex visione divinæ essentia remansisse species intelligibiles, sicut abeunte visione corporali &c. potest dupliciter intelligi. q. 185. art. 4. 3. pag. 650
 Pax quæ sit vi, & metu non est pax. q. 29. art. 1. 1. pag. 114
 Pax quomodo sit actus charitatis. q. 29. art. 4. pag. 115
 Peccare ex contemptu duo importat. q. 136. art. 9. pag. 663
 Peccare ex contemptu quis dicatur. pag. ead.
 Peccare in die festo an sit facere contra præceptum de observatione festi. q. 121. art. 4. pag. 416
 Peccans in die festo magis agit contra hoc præceptum quā qui opus corporale alia licitum facit. q. 121. art. 4. pag. ead.
 Peccandi consuetudo implicat dei contemptum non formaliter, sed interpretativè. q. 162. art. 4. pag. 574
 Peccatum in spiritum sanctum quomodo intelligatur esse speciale genus peccati, & continere sub se species. q. 14. art. 2. pag. 54
 Peccatum in spiritum sanctum quare potius dicatur irremissibile ex parte peccantis quā alia mortalia: quum omne peccatum mortale auferat vitam animæ. q. 14. art. 3. pag. 55
 Peccatum mortale an non solum demeritorie sed etiam effectivè tollat charitatem. q. 24. art. 10. pag. 91
 Peccatum omissionis an omnino distinguatur à transgressione. q. 79. art. 2. pag. 275
 Omissio sumitur materialiter & formaliter. q. 79. art. 3. pag. 276
 Peccatum omissionis formaliter sumptæ est duplex. ead.
 Peccatum vnius decuari in alium per modum meriti, quomodo intelligatur. q. 108. art. 4. ad. 1. pag. 390
 Peccatum quadruplex committitur contra fortitudinis actum. q. 127. art. 1. pag. 444
 Peccata contra virtutes theologicas an specificentur penes aversionem ab incommutabili bono. q. 20. art. 1. ad. 1. pag. 72
 Peccata exteriora quantum ad nocumentum quod proximo inferunt an sint peiora quā interiora odium. q. 34. art. 3. pag. 132
 Pœna. An obligatio ad pœnam intelligatur si imponatur à prælato vel etiam si non imponatur. q. 186. art. 9. pag. 663
 An possit aliquis obligari ad pœnam sine culpa veniali vel mortali. pag. ead.
 Pœnam non sustinens an incurrat culpam. pag. ead.
 Pœnarum excessus quātum ad id quod exterius agitur an pertineat ad iustitiam. q. 159. art. 1. ad. 1. pag. 559
 Pœnitens an teneatur plus ad gratiarum actiones quā innocens. q. 106. art. 2. pag. 382
 Percutiens mulierem prægnantem subsequente abortu sine intentione occidendi, quando sit homicida voluntarius vel casualis. q. 64. art. 3. pag. 219
 Percussio vna clerici quomodo est multarum specierum. q. 53. art. 2. in fin. pag. 185
 Ad perfectionem status ecclesiastici tria requiruntur. q. 184. art. 4. pag. 639

An in omnibus ordinatis naturis inveniatur, quod ad perfectione inferioris duo concurrunt. q. 2. art. 3. pag. 13
 An perfectionem & excellentiam consequatur quis ex omnibus quæ appetit. q. 132. art. 4. pag. 460
 Periculum se reputare an sit præsumptuosum. q. 185. art. 1. ad. 2. pa. 646
 Periculum qualis inadvertentia exculat. q. 98. art. 3. ad. 3. pag. 359
 Perseverantia an sit specialis virtus. q. 137. art. 1. pag. 472
 An per se ad perseverantiam pertineat quod aliquis perseveret vsq. ad finem operis virtuosum. q. 137. art. 1. ad. 1. pag. ead.
 Perseverantiæ & constantiæ differentia an sit bene assignata. q. 137. art. 1. 3. pag. 474
 Perseverantiæ an opponatur pertinacia directe. q. 138. art. 2. pag. 476
 Personæ alii coniunctæ nomine qui significetur. q. 65. art. 4. pa. 231
 Pertinacia quæ est de ratione hæresis, quomodo sit intelligenda. q. 11. art. 1. ad. 3. pag. 47
 Pertinacia an spectet ad intellectum. q. 132. art. 5. pag. 461
 Pietas & observantia quomodo differant. q. 101. art. 1. & 3. pag. 370
 Pietas an exhibeat cultum filii. q. 101. art. 1. 2. & 3. pag. 370. & 371
 Pietatis ratio an sit bene ab autore assignata. pag. ead.
 Pignoris fructus an liceat suos facere. q. 78. art. 1. ad. 6. pag. 272
 Placere velle hominibus propter lucrum an sit peccatum. q. 115. art. 1. pag. 402
 Potus vini an ex hoc ipso reddatur culpabilis, quod privet scientem & volentem vsu rationis. q. 150. art. 2. pag. 508
 Et an huiusmodi potus habeat rationem peccati mortalis ex ipso damno vsus rationis, an ex periculo peccandi, an ex utroque. eadem.
 Politica & æconomica in multas species distinguuntur. q. 50. art. 2. ad. 2. pag. 179
 Possessionum proprietas an sit ab humano conditio. q. 66. art. 2. ad. 1. pag. 233
 Pollutio nocturna an nunquam sit peccatum. q. 154. art. 5. pag. 530
 Præcipere an possit ecclesia in his quæ spectant ad naturam corporis. q. 104. art. 5. pag. 379
 Præceptum domini, non apparebit in conspectu meo vacuum: an licet modo servari possit & debeat. q. 86. art. 1. pag. 298
 Præceptum an sit obiectum obedientiæ communiter vel strictè sumptum. q. 104. art. 2. ad. 1. pag. 377
 Præceptum an concurrat cum actu omnis virtutis, & non cum omni actu virtutis. pag. ead.
 Præceptum de sanctificatione sabbathi est de exteriori cultu dei, non de interiori datum. q. 121. art. 4. pag. 416
 Præceptum, crescite & multiplicamini, an obliget tantum multitudinem & non singulos de multitudine. q. 151. art. 2. ad. 1. pag. 516
 Præceptum iuris positivi obligans ad mortale an discernatur à non præcepto penes materiam, pœnam, modum vel verbum. q. 186. art. 9. ad. 1. pag. 664
 Præcepta Dei esse præcepta iuris naturalis quæ sunt de necessitate salutis secundum se, quomodo intelligatur. q. 147. art. 4. pag. 495
 Præcepta decalogi an sint prima legis principia, quibus statim naturalis ratio assentit. q. 121. art. 4. pag. 416
 Præcepta positiva & alia quomodo habeant diversimode rationem debiti. q. 121. art. 1. pag. 414
 Præceptorum ceremonialium & iudicialium in lege veteri positum, quomodo saluetur differentia. q. 86. art. 1. pag. 298
 Pretium iustum rei an sit quod nunc invenitur, licet notabiliter deficiat à pretio communiter corrente ab expectantibus quotidianos emptores. q. 77. art. 1. pag. 264
 Pretij iusti latitudo. q. 77. art. 1. ad. 1. pag. ead.
 Prædicare in peccato mortali an sit peccatum mortale. q. 187. art. 1. pag. 666
 Prædicatores peccant dicendo ridicula inter prædicandum verbum Dei. q. 168. art. 2. pag. 590
 An stipendium sustentationis sub pacto ponere liceat sacerdotibus, prædicantibus, & divini cultus ministris. q. 100. art. 2. 3. & 4. pa. 363 364. & 366
 Prælati ecclesiæ quomodo peccent dando bona ecclesiæ. q. 43. art. 8. pag. 157
 An quando factum est notorium, sed nescitur, auctor, nec habentur indicia, teneatur reus se revelare prælato præcipienti vs. si quis sciuerit reum reuelare eum. q. 69. art. 1. & 2. pag. 245
 Presbyteri an ex parte curæ quam suscipiunt, ponantur in statu perfectionis. q. 184. art. 6. pag. 641
 Presbyteri curati an se habeant ad episcopum sicut balui, & præpositi ad regem. q. 64. pag. ead.
 Presbyteri curati habent curam animarum sed non principaliter. q. 184. art. 8. pag. 643
 Præsumptio an diminuat divinam virtutem. q. 21. art. 1. pag. 74
 An esset præsumptuosum quod aliquis in statu imperfectæ virtutis, attentaret assequi statim ea quæ sunt perfectæ virtutis. q. 130. art. 5. pag. 455
 Præsumptio quomodo opponatur magnanimitati & charitati. q. 130. art. 2. pag. ead.

Princeps vel iudex potest dupliciter emendare quod nocet proximo & quando est ei obediendum. q. 66. art. 5. pag. 236
 Prius & posterius an sint de ratione ordinis. q. 26. art. 1. pag. 99.
 Productionem paratam sciens clericus an debeat, & possit reuelare sine nota irregularitatis. q. 33. art. 7. pag. 128
 Professionem faciens religiosus in peccato mortali an quando ad eam redierit contritus consequatur indulgentiam plenariam. q. 189. art. 3. pag. 685
 Propheta an maior fuerit Moyses quam Dauid. q. 174. art. 4. p. 187
 Propheta excellentissimus an fuerit Moyses. ead.
 Propheta quando ex instinctu errant, an corrigantur à spiritu sancto. q. 171. art. 5. pag. 601
 Notanda contra nouos prophetas, & specialiter contra quendam Amedeum. q. 175. art. 5. pag. 617
 Prophetæ veri alia conditio quantum ad promulgationem prophetiarum. q. 173. art. 3. pag. 609
 Prophetæ veri quo ad duo habent euentiam. q. 173. art. 4. p. 1. ea.
 Prophetarum simplicitas & demonum differentia. q. 172. art. 5. p. 606
 An hi qui creduntur prophetæ audiendi sine in his quæ dicunt se habere ex spiritu prophetarum. q. 175. art. 6. 3. pag. 618
 In prophetis non fit aliqua alienatio à sensibus cum aliqua in ordinatione. q. 173. art. 3. pag. 608
 Prophetia quantum differat à somnijs & melancholicis apparitionibus. q. 172. art. 1. pag. 603
 Prophetia an multæ sint species. q. 174. art. 1. pag. 610
 Ad prophetiam veram quæ requirantur. q. 171. art. 1. 4. pag. 598
 Prophetiam exigere naturalem dispositionem intelligitur dupliciter. q. 172. art. 3. pag. 605
 Prophetiam impedit malitia morum. pag. ead.
 Prophetica certitudo qualis sit. q. ead. art. 1. pag. 606
 Prophetica illuminatio an sit ab angelo quo ad ipsum lumen propheticum an non. q. 172. art. 2. pag. 704
 An detur quantum secundum quod reuelatio prophetica fit præter quatuor in litera enumerata. q. 173. art. 3. pag. 608
 Propheticum lumen non esse habitum an bene probetur. q. 171. art. 2. pag. 598
 Proficiendum. An omnes teneantur habere intentionem ad proficiendum in charitate usque ad perfectam charitatem. q. 180. art. 2. pag. 624
 Progressus literæ circa motum circulem animæ nostræ qualis sit. q. 180. art. 6. 2. pag. 623
 Promissio sine voto an sit obligatoria in foro conscientie. q. 88. art. 1. pag. 304
 Promissio potest dupliciter accipi. q. 88. art. 5. pag. 314
 Propositio aliqua quomodo contraria est secundum se fidei, & non quo ad nos. q. 11. art. 1. pag. 46
 Propositio nulla secundum se est hæretica. ead.
 Prudentia dum ponitur pars prudentiæ, an idem ponatur pars sui. q. 49. art. 6. 3. pag. 178
 Prudentia an sit principium in ratione vel in cogitatione. q. 47. art. 5. 3. pag. 168
 Prudentia an recipiat agibile sub ratione veri vel boni quæ vtrunque in litera dicitur. pag. ead.
 Prudentia an dicatur finem virtuti morali. pag. ead.
 Prudentia an sit virtute morali superiorum sit de his quæ sunt ad finem. q. 47. art. 5. 3. pag. ead.
 Quomodo prudentia inuenit medium in virtutibus moralibus. q. 47. art. 7. pag. 170
 Differentia inter medium & finem moralium virtutum. ead.
 De qua prudentia (monastica an politica) est sermo, quomodo decernitur esse in principe tantum architectonicè. q. 47. art. 12. p. 172
 Prudentia an sit in peccatoribus. q. 47. art. 13. pag. ead.
 Prudentia imperfecta propter præcepti defectum quomodo non est nisi in malis. ead.
 Prudentia quare non potest esse homini naturalis. q. 47. art. 15. p. 174
 Prudentia an bene concilietur imperatiue. q. 51. art. 2. 1. pag. 181
 Prudentia an sit directrix omnium virtutum. q. 45. art. 2. pag. 163
 Prudentiæ certitudo duplex. q. 47. art. 3. 3. pag. 167
 Prudentiæ pars quæ est cautio ad quod malum vitandum ponatur. q. 49. art. 7. & 8. pag. 178
 Prudentiæ pars quæ est cubilia an sit in eo qui est peccator. q. 51. art. 1. pag. 186
 Prudentiam non esse in iuvene, nec in actu, nec in habitu, quomodo intelligatur. q. 47. art. 14. ad 3. pag. 173
 Prudentiam reconditam an peccator habere possit. q. 47. art. 1. p. 180
 Puella. An stupri ratio inueniatur in puella virgine spontaneè de voluntate parentum violata, ut sic acquirat dotem pro matrimonio. q. 154. art. 6. pag. 532
 Pueri infidelium an sint inuitis parentibus baptizandi. ad Sco. q. 10. art. 12. pag. 45
 Pueri ludæorum & aliorum infidelium seruorum, an sint inuitis parentibus baptizandi. pag. ead.
 Pusillanimitas primam & tertium membrum in litera posita, an co-

incidant. q. 133. art. 2. pag. 462

Quantitas continua quomodo intendatur in rarefactione. q. 24. art. 1. 1. pag. 84
Ratio formalis ex parte nostri quomodo intelligatur. q. 1. art. 6. p. 2. 7
 Rationes quomodo ostendunt possibilitatem logicam eorum quæ sunt fidei. quæst. 2. art. 10. ad 2. pag. 18
 Rationis inuestigatio naturalis an sufficiat ad cognitionem diuinorum naturaliter scibilem. q. 2. art. 4. 1. pag. 14
 Rationalis natura in quantum cognoscit entis & boni ratione vniuersalem, an habeat immediatum ordinem ad vniuersale essendi principium. q. 2. art. 3. pag. 13
 A rationabilibus creaturis iuste exigitur quod credant supernaturalia & illis conformia operentur. q. 2. art. 3. pag. ead.
 Rapere vel furari an liceat Christiano seruum infidelis. q. 66. art. 8. 2. pag. 238
 Raptus per rapinam est raptoris quantum ad detentionem & non simpliciter. q. 66. art. 3. 3. pag. 234
 Raptus est species luxurie distincta, & tamen coincidit cum stupro & alijs speciebus luxurie. q. 154. art. 7. pag. 533
 Raptus an dirimat matrimonium iam contractum. q. 154. art. 7. p. 1. ea.
 Raptus an impediat matrimonium contrahendum. q. 154. art. 7. p. 2. ea.
 Recti secundum iustitiam & alias virtutes differentia, an bene assignentur penes commensurationem ad agentem vel alterum. q. 17. art. 1. pag. 193
 Regula topica, oppositum meliori est prius: quomodo intelligatur. q. 14. art. 3. pag. 484
 Religio quomodo perficit in ordine ad Deum. q. 81. art. 1. pag. 283
 Religio an habeat vnum Deum sub vna ratione pro obiecto unde habet quod est virtus. q. 81. art. 3. & 5. pag. 279. & 280
 Religio an sit prima inter virtutes morales. q. 81. art. 6. pag. 281
 Religio quomodo non colit Deum propter seipsum, sed propter nos. q. 81. art. 7. pag. 282
 Religio & sanctitas quomodo inter se differant. q. 81. art. 8. p. 1. ea.
 Religio an sit nomen perfectionis. quæst. 186. art. 1. pag. 655
 Religionis voto strictus si nullam inuenit eum recipere volentem quid agere debeat. q. 189. art. 3. 1. pag. 685
 Religionis nomen unde deriuetur. q. 81. art. 1. pag. 283
 Religionis actus proprius & adequatus quis sit. q. 81. art. 2. p. 2. 184
 Religionis & charitatis ad Deum vno quomodo sint diuersarum rationum. q. 81. art. 1. 1. pag. 286
 Religionis cuiuscumque regulæ & statuta continent quatuor genera agendorum. q. 186. art. 9. pag. 663
 Religionis status etiam tempore Christi & Apostolorum fuit. q. 187. art. 3. 2. pag. 669
 Religioni nihil officit habere indeterminatam materiam. q. 81. art. 2. 3. pag. 284
 An actus spectantes ad diuinam reuerentiam, spectent elicitive ad religionis virtutem. q. 81. art. 4. pag. 280
 An instituentis sine licentia Papæ vtrique personæ iuxta mortem tertij ordinis viuunt in communi, & profiteantur tria vota religionis sint institutores nouæ religionis: & an tales peccent & sint puniendi. q. 188. art. 1. 4. pag. 674
 Religionem ingressurus quæ & qualia debeat cogitare. quæst. 189. art. 10. ad vltimum. pag. 692
 Religionem habere quosdam proprios & immediatos actus, quomodo intelligatur. q. 81. art. 1. 1. pag. 283
 Religionum ordinatarum ad contemplandum & contemplari prædicandum modus paupertatis an sit bene assignatus. quæst. 188. art. 7. pag. 679
 Religiosus transiens de vna religione ad alteram an sit apostata. q. 12. art. 1. pag. 49
 Religiosus inconsulto prælato vagans an sit apostata. pag. ead.
 Religiosus an teneatur succurrere patri non valenti sine ipso viuere. q. 101. art. 4. 4. pag. 372
 Religiosus factus Episcopus an teneatur habere socium sue religionis & bibere cum duabus manibus, & alia similia. q. 185. articulo. 8. pag. 654
 Religiosus factus Episcopus an subdatur vinculis censurarum sue regulæ. pag. ead.
 Religiosus quomodo intelligatur in statu perfectionis esse. q. 185. articulo. 5. 3. pag. 651
 Religiosus qui contemnit ea quæ consequuntur ad perfectionem charitatis an peccet mortaliter. q. 186. art. 2. p. 2. 656
 Religiosus an plus mereatur faciendo ex obedientia quæ magis sibi displicet quam faciendo quæ non displicet. quæst. ead. art. 5. 5. pag. 660
 Religiosus transgrediens præceptum Dei contentum in regula an plus peccet quam transgrediens præceptum Dei non contentum in regula ceteris paribus. pag. ead.
 Religiosus an peccet ex negligentia, libidine vel contemptu in his quæ alijs religiosi non sunt peccata. quæst. 186. art. 9. p. 2. 663
 Religiosus abutens donis quæ sibi sunt ut libere infuset diuinis obsequijs, an peccet mortaliter. q. 187. articulo. 4. pag. 669

Religiosus talibus illicite utens an teneatur ad restitutionem. pag. eadem.
 Religiosi diuites an vituperabiliter consumant diuitias in fabricis sumptuosis. q. 188. ar. 7. a. pag. 680
 Religiosi excedunt curatos in perfectione. q. 184. ar. 8. pag. 643
 Religiosis malis fauere est magnum peccatum. q. 126. ar. 10. pag. 665
 Res infidelium an possint auferri tanquam ab iniustis possessoribus. q. 66. ar. 8. a. pag. 138
 Rei alienæ triplicis acceptationis distinctio an sit sufficiens. q. 61. ar. 2. pag. 118
 Dux conditiones requiruntur ad hoc quod aliquis sit causa iniuste acceptationis indirecte. q. 62. ar. 7. pag. 220
 Rem alienam occulte detinens iniusto domino an continuè peccet. q. 66. ar. 3. a. pag. 234
 Rem alienam detentam occulte contrectans an semper peccet. pag. eadem.
 Rem propriam sibi ab aliquo ablata an per se possit sine scandalo absque iuris ordine recipere. q. 66. ar. 5. a. pag. 236
 Res exterioris existens, et si sint parue, an sint multum appetibiles ut necessitate ad humanam vitam. q. 66. ar. 2. pag. 235
 Rerum inuentarum multiplex differentia. q. 66. ar. 5. a. pag. 236
 Quæ lex de inuentis obliget in foro conscientie. pag. ead.
 Rerum communiter esse de iure naturæ quod ad vsum potest intelligi positum, & negatiue. q. 66. ar. 3. a. pag. 234
 Res infidelium quare non liceat priuata auctoritate auferre. q. ea. ar. 8. a.
 Rebus exterioribus quomodo homo, & alia animalia diuersimodè vtantur. q. ead. ar. 1. pag. 238
 Restituere debet meretrix quæ acquisit simulatis verbis vel factis. q. 62. ar. 5. a. pag. 217
 Restituere quando debet prelati qui est dispensator rerum ecclesiasticarum. pag. ead.
 Restituere an teneatur rem à domino suo volutario in solam suam utilitatem accipiens, & eam amittens. q. 62. ar. 6. pag. 218
 Restituere an teneatur qui est causa iniuste acceptationis. q. 62. ar. 7. pag. 220
 Restituere differens propter impotentiam an teneatur de damno quod incurrit dominus ex illa dilatione. q. 62. ar. 8. pag. 221
 Restituere vno totum an socij qui in solidum tenebantur de necessitate salutis teneantur restituere ei qui restituit. questio. 62. ar. 6. a. pag. 219
 Restitutio qualiter sit facienda ei cui est facta distributio beneficij antequàm sit firmata. q. 62. ar. 2. a. pag. 212
 An ea quæ in litera dicuntur de assequutione prebendæ habeant locum in alijs consecutionibus honorum, scilicet donationibus testamentis &c. pag. ead.
 Restitutio an fieri debeat indigniori quando decreta iusta distributione beneficij pro eo antequàm executioni mandetur appareat magis dignus cui confertur. pag. ead.
 Restitutio cui facienda sit quando ecclesia esset corrupta in capite, & malis modis beneficiis conferrentur. pag. ead.
 Restitutio damni lueri cessantis ex pecunia mutuata an & quando debeat restitui creditori. q. 62. ar. 4. a. pag. 216
 Restitutio rei iniuste ablata an facienda sit ei à quo accepta est: an ei cuius res est. pag. ead.
 Restitutio magnorum debitorum tempore iniusti belli non est facienda iniusto principi ad fouendum exercitum. pag. ead.
 Restitutio quomodo facienda sit longè posito ignoto vel mortuo. q. 62. ar. 5. a. pag. 217
 Restitutio quomodo fieri debeat de casu inuēis, quorū dominus ignoratur. pag. ead.
 Restitutio an facienda sit domino multum distanti: si vergat in graue damnum restituentis. pag. ead.
 Restitutio an fieri debeat ei qui est in extrema necessitate ab eo qui ei tenetur similiter in extrema necessitate existenti. pag. ea.
 Restitutio per confessorē ex qua sequeretur criminis detectio an sit facienda: & an teneatur aliquis ad talem restitutionē. q. 62. ar. 6. a. pag. 219
 Restitutio quæ statim fieri non potest sine graui damno restituentis: an possit differri vs congruo tempore fiat. questio 62. artic. 8. pag. 221
 Restitutionis cuiuslibetque dux radices vniuersales. q. 62. ar. 6. a. pag. 218
 Restitutionis lex ab autore data an sit æqua. q. 62. artic. 6. pag. ead.
 Quomodo circumstantia temporis diuersimodè se habet ad actū restitutionis, & ad alios actus virtutis. q. 62. artic. 7. pag. 220
 Restitutori obligatus, & petens remissionem habuit gratiam an sit absolutus à debito restitutionis, vel requiratur quod rem in promptu offerat. q. 62. artic. 2. pag. 221
 Ad restitutionem in solidum obligatis pluribus an dominus possit facere gratiam aliquibus, & ab vno totum exigere. q. 62. artic. 6. pag. 218
 Reuerentia soli Deo debita, an spectet ad eius imaginem. questio 103. artic. 3. a. pag. 375

Sacrilegium an sit peruertere verba diuinæ legis. questio 99. artic. 1. pag. 337
 An percussio monialis, & concubitus cum ea sint in eadem specie sacrilegij. pag. ead.
 Sacrilegium quomodo sit agere directe contra sanctitatem aliquius personæ loci vel rei. pag. ead.
 Sacrilegium an sit percutere eucharistiæ sacramentum, & an talis sit excommunicatus. pag. ead.
 Sacrilegium grauius est iniuriari sacramento eucharistiæ, quàm occidere Papam. q. 69. artic. 1. dubium. pag. 360
 Sacrilegij distinctio an conueniat soli sacrilegio. pag. ead.
 Sacrilegij species an differant formaliter. pag. ead.
 Sanctitas an imperet actibus aliarum virtutum. questio 81. artic. 2. a. pag. 282
 Sapientia secundum altiore gradum an spectet ad gratiam gratis datam. q. 45. artic. 5. pag. 164
 Scandalizare aliquem per accidens, an reducatur ad speciem scandalij. q. 43. artic. 1. pag. 153
 Scandalum per se & per accidens quomodo distinguantur. q. 43. artic. 1. a. pag. 153
 Scandalum pusillorum quando est vel non est pertinax. pag. ead.
 Scientiæ mediæ quomodo sint simpliciter naturales. questio 9. artic. 2. a. pag. 36
 Scribere an sit ex suo genere opus seruile. questio 121. artic. 4. a. pag. 417
 Securitatis quantum sit peccatum. q. 148. artic. 5. pag. 503
 Secretorum reuelatio quando sit peccatum mortale vel veniale. q. 70. artic. 1. a. pag. 249
 Sepultura est defuncto beneficium dupliciter. questio 31. artic. 2. a. pag. 116
 Serpens obseruare plātam mulieris quomodo intelligatur. q. 165. artic. 1. pag. 586
 Seueritas an bene diffiniatur. q. 159. artic. 2. pag. 560
 Signa corporalia quot modis inueniantur in naturalibus. q. 95. artic. 5. pag. 347
 Signa humanorū actuum quomodo inueniantur in moribus animalium. q. 95. artic. 7. pag. 349
 Synagogas iudeorum vel mœcheas Mauroꝝ, an liceat edificare seu reparare. q. 169. artic. 2. a. pag. 595
 Simoniam committens cum Papa absque alia dispensatione, an exculsetur à penis iuris: seu an Papa cum ipso facto dispense. q. 100. artic. 6. a. pag. 369
 Simoniacus metalis an possit retinere quicquid simoniacè acquisiuit. q. 100. artic. 6. a. pag. ead.
 Sobrietas metaphoricè locum habet in sapientia. questio 149. artic. 1. a. pag. 505
 Sobrietas quare indicatur senibus episcopis, & regibus specialiter magis quàm iuuenibus, & mulieribus. questio 149. artic. 4. pag. 507
 Sobrietatis distinctio an sit bona. q. 149. artic. 1. pag. 505
 Societatum conditiones. q. 78. artic. 2. a. pag. 272
 Sollicitudo proprie quid importet. q. 7. artic. 9. pag. 170
 Soma quæ ex celo significant, & quomodo in adhesionem ad somnia peccetur. q. 95. artic. 6. pag. 347
 Sortes quomodo sint licite vel illicite vniuersaliter: & specialiter in temporalibus dignitatibus. q. 95. artic. 8. pag. 350
 Spectaculis interesse indecentibus peccatū est: & qui plus peccet. q. 167. artic. 1. a. pag. 589
 Species intelligibilis qualiter generetur. q. 173. artic. 2. pag. 607
 Sperare & diligere in voluntate, an sint diuersi actus. questio 18. artic. 1. pag. 64
 Spes, fides, & charitas acquisitæ an sint virtutes theologice, & de causa necessitatis virtutis infuse. q. 17. artic. 5. pag. 60
 Spes an habeat Deum pro obiecto immediato. q. 17. artic. 5. pag. ead.
 Spes obiectum an sit beatitudo æterna formalis vel obiectiua. q. 17. artic. 2. pag. 59
 An ad formalem rationem obiecti spei spectet esse futurum. q. 18. artic. 2. pag. 64
 Spes an proprium obiectum sit possibile. q. 10. artic. 4. pag. 73
 Spiritualis potestas duobus modis se intromittit de temporalibus. q. 60. artic. 6. pag. 207
 Statutū mutare volentiū ex cumulatione pecunie superflue præsenti eorū conditioni apperitur, an sit rectus. q. 118. artic. 1. a. pag. 407
 Status significatio an sit ab autore bene data. q. 123. artic. 1. pag. 635
 Studiolas an sit proprie virtus. q. 167. pag. 589
 Stulto quando respondendum est, & quando non secundum stultitiam suam. q. 72. artic. 3. pag. 255
 Stuprum an fortiaur rationem suæ speciei ex adiuncta parentū custodia. q. 114. artic. 6. pag. 532
 Superbia & inanis gloria habentes se vt finis, & mediū, quomodo sint diuersi modis vna prior altera. q. 132. artic. 4. pag. 460
 Superbia quid sit cum à diuersis diuersi modè diffinatur. q. 162. artic. 2. pag. 571 & 573

Superbia an sit appetitus quo quis tendit supra id quod est. pa. ead.
 Superbia an sit appetitus proprius excellentie despectus tantum.
 eadem.
 Superbia ponitur subiectiue in voluntate & in appetitu sensitivo.
 q. 162. ar. 3. pag. 174
 Superbia quomodo sit in voluntate cum in ea nulla sit virtus mo-
 ralis. ead.
 Superbia an ideo sit peccatum mortale, quia est contemptus. ead.
 Superbia quare arrenditur penes preesse deo, est bestialitatis vitium
 non humanum. q. 162. ar. 5. pag. 176
 Superbia quare ex parte conuersionis non habet quod sit maximum
 peccatum, sed ex parte auersionis. q. 162. ar. 6. pag. 178
 Superbia qua prauitate habeat rationem primi. q. 162. ar. 7. pag. 179
 Superbia est primum peccatorum ex parte conuersionis & auersionis.
 pa. ead.
 An contemptus precepti sit proprius actus superbie vel inobedien-
 tiæ. q. 162. ar. 2. pag. 173
 Superbie species an sint sufficienter enumeratæ. q. 162. ar. 4. pag. 174
 Superbie species an sint bene assignatæ. pag. ead.
 Superbie diuisio posita ab Anselmo quomodo intelligatur. eadem.
 Quid intelligatur appellatio grauium peccatorum, quando dicitur
 superbia esse primum inter grauium peccata. q. 162. articulo 7. 4.
 pagina 180
 Superbum habens an cogi possit ad dandum pauperibus. questio.
 118. ar. 3. & 4. pag. 408
 Sustinere quomodo importat actionem. q. 123. ar. 6. pag. 427
 Sufuratio an distinguatur specie iuxta distinctionem amicitie. q. 74.
 ar. 1. pag. 260
 Sufuratio materialiter quando sit peccatum mortale. ead.
Temeritas quid proprie significet & quomodo exponi debeat. q.
 13. ar. 3. pag. 186
 Theologia est scientia, & tamen fides non stat cum scientia. q. 1. arti-
 5. pagina 6
 Temperantie regula an sumatur ex necessitate presentis vitæ. q. 1.
 articulo 6. pag. 7
 Temperantie & fortitudinis differentia ut sunt virtutes generales,
 an sit bene assignata. q. 141. ar. 1. pag. 478
 Temperatum vel intemperatum non posse dici id quod est per acci-
 dens & præter intentionem, quomodo intelligatur. q. 59. articulo 2. 3.
 pag. 202
 Tentare deum an semper sit peccatum mortale. questio. 97. articulo 3. & 4.
 pag. 356
 Testificari an teneatur testis quando alius tenetur accusare. q. 70.
 ar. 1. pag. 248
 Testis falsus ex obliuione inculpabili quid facit. questio. 70. articulo
 4. pag. 250
 Testes in crimine occulto an sint adhibendi. questio. 33. articulo 8.
 1. pag. 119
 Testes singulares quomodo recipi possint inter religiosos in factis
 iterabilibus. q. 70. ar. 2. pag. 249
 Timor seruilis quomodo habeat pro obiecto malum pænæ. q. 19.
 ar. 6. pag. 68
 Timor initialis an sit idem cum filiali. q. 19. ar. 8. 59
 Timor seruilis duos habet actus & quomodo adiunguntur timori
 initiali. q. 19. ar. 8. 2. pag. ead.
 Timor castus an crescat crescente charitate. q. 19. ar. 10. pag. 70
 Timor filialis an sit quasi genus ad dilectionem dei. questio. 22. arti-
 2. pag. 76
 Timor & audacia an sint circa idem obiectum puta malum. q. 123. ar.
 3. 3. pag. 424
 Timor mortis an excuset à prohibitis vel præceptis legis positue
 siue hominis. q. 123. ar. 3. pag. 442
 Timoris filialis obiectum an sit malum culpæ. q. 19. ar. 2. pag. 66
 An peccatum commissum ex timore mundano distinguatur specie à
 peccato commissum ex timore carnali. q. 19. ar. 2. 1. pag. 67
 Tristitie primus modus in litera positus quomodo regulandus &
 iudicandus est ut sit bonus. q. 36. ar. 2. pag. 140
 Tristitie secundus modus an sit aliquando cum peccato. eadem.
 Tristitie tertius modus qui est indignatio an sit cum peccato. ead.
 Tristitie quartus modus an sit semper peccatum. ead.
 Tristitiam non esse speciale vitium dupliciter potest impediri. q. 28.
 ar. 4. 1. pag. 112
 Tumor an bene exponatur in litera. q. 158. ar. 7. pag. 157
Vendere cum pacto de retrovendendo & locando an sit vendere
 plusquam valet. q. 77. ar. 1. pag. 264
 Vendere ad terminum an liceat. q. 78. ar. 2. 7. pag. 272
 Venalis rei vitij occultatio quomodo repetatur in casu licito & de
 pretio presenti aut futuro. q. 77. ar. 3. pag. 266
 Verecundia & honestas an sint partes integrales temperantie. q.
 143. ar. 1. pag. 485
 Veritas prima qualiter ab autore accipitur. q. 1. ar. 1. pag. 1
 Veritas prima an absolute vel specificatiue sit obiectum fidei for-
 male. eadem.

Veritas prima sola est obiectum formale fidei. ead.
 Veritatis virtus quomodo extendat se ad omnia. q. 103. ar. 3. pag. 374
 Veritatis virtuti opposita vitia an sufficienter assignentur. q. 113. ar. 1. p. 319
 Veritatem principiorum quomodo vnus alio melius intelligat. q. 5.
 ar. 4. ad vitium. pag. 29
 Vestimentorum vsus an sit ab arte introductus. q. 146. ar. 2. 3. pa. 492
 Vestimentorum vsus dato quod sit ab arte an recte inferatur quod
 circa ipsum non sit aliqua specialis virtus. ead.
 Vesperas dicere ante prandium in quadragesima an clerici teneantur
 q. 147. ar. 7. pag. 498
 Virtus liciti ex temporalibus bonis scilicet vel de suo vel de debito
 an distinctio sit bona. q. 187. ar. 4. pag. 669
 Videri diuina essentia an possit à beatis sine visione personarum. q.
 2. ar. 8. pag. 16
 An ad visionem dei homo non possit pettingere nisi per modum di-
 scendentis à deo doctore. q. 1. ar. 3. pag. 3
 Viduitas an sit virtus specialis distincta specie à virginitate & casti-
 tate coniugali. q. 152. ar. 3. 5. pag. 518
 Vindicatio an sit virtus in priuata persona. q. 108. ar. 2. pag. 389
 Vindicta quam quis petit à iudice, an spectet ad vindicationis virtu-
 tem. q. 80. ar. 1. pag. 277
 Vir cognoscens uxorem sine intentione seminandi quomodo pec-
 cet. q. 154. ar. 1. 4. pag. 522
 Vir cognoscens uxorem quibus modis peccet mortaliter & veniali-
 ter. pag. ead.
 Vir osculas vel tangens uxorem quomodo peccet. pag. ead.
 Virginitas an sit virtus. q. 152. ar. 3. pag. 516
 Virginitas an sit virtus distincta à castitate. pag. ead.
 Virginitas nullo voto firmata an sit virtus. q. 152. ar. 4. pag. 517
 Virginitas an sit religio vel pars religionis sicut est votum. pag. ead.
 Virginitatis formale an possit reparari per penitentiam. pag. ead.
 Virginitatis Ioannis & Abrahæ coniugij comparatio. q. 152. ar. 4. p. 518
 Virginitatis finis secundum genus suum est simpliciter melior quam
 finis coniugij. q. ead. ad 3.
 Ad virginitatem an propositum perpetuæ incorruptionis per se per-
 tineat. q. 152. ar. 1. pag. 514
 Virginitatem perdens masculus per coitum cum meretrice, an com-
 mittat stuprum. q. 154. ar. 6. pag. 532
 Virginalis signaculi integritas an habeat se tãquã accidens ad vir-
 ginitatem. q. 152. ar. 1. pag. 514
 Virtus vna quomodo dicatur forma alterius. q. 4. ar. 3. pag. 21
 Virtus cognoscitiva quanto ad plura se extendit, tanto est nobilior.
 q. 8. ar. 3. pag. 32
 Virtus moralis quare non potest esse à natura. q. 47. ar. 7. 3. pag. 170
 Virtus ideo dicitur cardinalis quia præcipue sibi vendicat id quod
 communiter spectat ad virtutes. q. 123. ar. 11. pag. 432
 Vbiunque est virtus aliqua specialis circa aliquod maximum an sit
 necessarium esse aliam virtutem circa medioctia. q. 160. ar. 1. p. 160
 Virtus ad virtutem comparatio aliquando intrinseca aliquando ex-
 trinseca. q. 4. ar. 3. 2. pag. 22
 Virtutis theologice ratio an consistat in habere deum pro obiecto.
 q. 17. ar. 5. pag. 60
 Virtutis theologice medium dupliciter inuenitur semper tamen per
 accidens. q. 17. ar. 6. pag. 63
 Virtutis superioris actus quo pacto potest imperari ab inferiori vir-
 tute cum imperare sit superioris. q. 32. ar. 1. 2. pag. 118
 Virtuti morali finis prædictus à prudentia dupliciter potest intelligi. q.
 47. ar. 6. pag. 169
 Virtutes omnes simul infandi quomodo intelligatur. q. 6. ar. 2. 3. p. 30
 An solæ virtutes morales sint circa signa rerum. q. 109. ar. 1. pag. 390
 Virtutes cardinales quomodo excedant ceteras virtutes. q. 123. ar. 11. p. 432
 Virtutes intellectuales an sint potiores moralibus. q. 171. ar. 5. p. 601
 Virtutes intellectuales an sint nobiliores humilitate. pag. ead.
 Virtutes morales dupliciter disponunt ad vitam contemplatiuam. q.
 180. ar. 2. pag. 624
 Virtutū theologiarū quomodo Deus est diuersimodo obiectus. q. 17. ar. 6. p. 63
 Virtutum fines an à viis virtutum differant penes habere terminum
 & non habere terminum. q. 47. ar. 15. pag. 174
 Vita contemplatiua quomodo est in intellectu, & quomodo in af-
 fectibus. pag. 624
 Vita contemplatiua potest dupliciter determinari. questione 180.
 ar. 4. pag. 625
 Quo pacto tertius gradus contemplatiue in litera designatur, attri-
 buatur vitæ contemplatiue hominū in hac vita. q. 180. ar. 6. pag. 627
 Vita contemplatiua an sit simpliciter melior actiua. q. 182. ar. 1. pag. 632
 Vitarum diuersitas an accipiat secundum diuersos actus qui con-
 ueniunt homini secundum seipsum, officiorum vero secundum
 actus qui referuntur ad alios. q. 183. ar. 3. 2. pag. 636
 Vnitas vniuersalis ecclesiæ generalis concilij, & summi pontificis an
 sit eadem. q. 1. ar. 9. & 10. pag. 10
 Vnitas ecclesiæ cui opponitur schisma in quo consistat. q. 39. ar. 1. p. 146
 Vnitas ecclesiæ quomodo est à charitate. pag. ead.
 Vnitas ecclesiæ quomodo opponitur schisma. pag. ead.

Voluntas

Voluntas an possit velle formaliter verum. q. 14. art. 1. pag. 53
 An motio à voluntate per se pertineat ad fidem. q. 4. art. 4. pag. 21
 Voluntati nostræ aliquo modo subiectorum septem sunt genera. q. 88. art. 2. pag. 307
 Ad vouendum religionis ingressum non debet quis facilis esse. q. 189. art. 1. pag. 682
 Vouere opposita consiliorum an quis possit. q. 88. art. 1. pag. 307
 Vouere oppositum consilij an sit peccatum mortale vel veniale. ead.
 Vouens nubere an verum votum emittat & per consequens teneatur. pag. eadem.
 Vouens hanc religionem in hoc monasterio determinatè, & principaliter ingredi, & sine sua noua culpa repulsus est, an teneatur seruare castitatem. q. 88. art. 3. ad. 2. 310
 Vouens vt supra an semel refutatus à tali monasterio teneatur expectare an forsan admittent eum. q. 88. art. 3. ad. 2. pag. ead.
 Vouens principaliter religionem aut talem religionem ingredi, & repulsus à multis religionibus, & à pluribus locis alicuius religionis, an teneatur quærere per omnes religiones, & omnia loca. q. 88. art. 3. pag. 309
 Vouens virginatatem ratione non continentie absolutæ, sed continentie virginalis: postea corrupta culpabiliter an teneatur continere. eadem
 Vouens votum in quo duæ concurrunt promissiones, altera vt materia, altera vt essentia voti, an sit dupliciter transgressor. ead. art. 5. pag. 313
 Vouens subditus cum licentia superioris qui post votum factum reuocat licentiam: an teneatur votum seruare. q. 88. art. 8. pag. 317
 Vouens ieiunare certa die, & non ieiunans an teneatur ieiunare altera die. q. 88. art. 12. pag. 322
 Vouens religionis ingressum an licite possit exire. q. 189. artic. 3. 3. pag. 685
 Votum religionis emittens an cogi possit vt ingrediatur. q. 189. art. 3. 1. pag. ead.
 Votum an verè fiat in baptismo. q. 88. art. 1. pag. 307
 Votum factum de bono supererogationis propter malum finem an sit verè votum. ead.
 Votum non nubendi an sit votum castitatis. q. 88. art. 3. pag. 309
 Votum subditi antequam prælato innolescat an obliget. q. 88. art. 8. pag. 317
 Quæ sit ratio huius quòd nullum votum religiosi est firmum. ead.
 Nullum votum religiosi esse firmum sine consensu prælati sui, quomodo intelligatur. pag. ead.
 Votum solenne in articulo necessitatis communis est dispensabile per Papam. q. 88. art. 11. 320
 Votum an possit in melius commutari ab ipso vouente sine prælati autoritate. q. 88. art. 2. 322
 Votum simplex, & solenne ante pubertatis annos emissum, quomodo differant. q. 189. art. 5. pag. 687
 Votum approbare, & ratificare aliud est quàm credere illud esse validum. ead.
 Ad voti obligationem non sufficit propositum sine promissione. q. 88. art. 1. pag. 304
 Voti materia an possit esse indifferens ad bonum, & malum moraliter. q. 88. art. 2. pag. 307
 Voti necessitas an sit similis necessitati non peccandi. q. 88. art. 3. pag. 309
 Voti solennitas in quo consistat. q. 88. art. 7. pag. 315
 Voti simplicis, & solennis an sit distinctio specifica. ead.
 Voti commutatio, & dispensatio quomodo differant. q. 88. art. 10. pag. 320
 Voti solennis indispensabilitas qua ratione à sancto Tho. tenetur. ead. art. 11.
 Ad votum solenne religionis ecclesia potest aliquos inhabiles facere. q. 88. art. 9. pag. 319
 Votum emittens ingrediendi religionem, & non inueniens nisi monasteria non reformatà parata ad eius receptionem quid agere debeat. q. 8. art. 3. pag. 309

Votum emittens ingrediendi religionem, & postea contrahens, & consummans matrimonium ad quid teneatur. pag. ead.
 Votum emittens ingrediendi religionem, & perseverandi in ea, & postea contrahens, & consummans matrimonium ad quid teneatur. pag. eadem.
 Votum emittens meretrix vel concubina ad instantiam lenonis, vel concubinarij nunquam nubendi, an postea licite nubere possit. pag. eadem.
 An ille cui displicet vouisse ita quòd si esset adhuc liber non voueret, quia tamen vouit vult seruare votum peccet, & si peccat an mortaliter. q. 88. art. 6. 2. pag. 315
 Votum peregrinationis terræ sanctæ an autoritate propria possit quis commutare in votum religionis. q. 189. art. 3. 3. pag. 685
 An sit differentia inter votum simplex religionis quando quis vouet ingredi religionem, & quando quis vouet fieri vel esse religiosus, ita quòd in neutro sit cogitatio de perseverando aut non perseverando. q. 189. art. 4. pag. 686
 Votum habens simplex religionis archioris de facto post professus laxiorem an teneatur ad archiorem. q. 189. art. 8. 3. pag. 690
 Voto simplici astrictus solum, & intrans religionem, & exiens sine causa rationabili, an satisfecerit voto. ead.
 Sub voto propriè dicto an ea quæ sunt de necessitate salutis cadant. q. 88. art. 1. pag. 304
 Vota ex facilitate cordis, repentino timore, & nimio dolore, & magna tribulatione facta, an sint verè vota. q. 88. art. 1. pag. ead.
 Vota quæ sunt sine determinatione temporis quando sint soluenda. q. 88. art. 3. pag. 309
 Vota quæ sunt sanctis an sint bene interpretata in litera. pag. ead.
 Vota subditorum irritata ab habente potestatem non perpetuam, an sint semper irrita vel cessante illa reuiscant. q. 88. art. 8. pag. 317
 Vota dispensare pro arbitrio prælatos non posse an ratio literæ bene probet. q. 88. art. 12. pag. 322
 Vota dispensare non posse prælato sine constante causa, an sit verum. pag. ead.
 Vota ieiuniorum & abstinentiæ perpetua an alius à Papa possit dispensare. q. 88. art. 12. 3. pag. 324
 Vota perpetua solus Papa dispensat. ead.
 Vota religionis ad quæ obligent. q. 86. art. 6. 1. pag. 664
 Votorum simplicis, & solennis vnde sit efficacia. q. 88. art. 9. pag. 319
 Votorum dispensatio an fieri possit aliqua duarum causarum in litera expressarum sine quacunque necessitate habentis votum. q. 88. art. 11. pag. 322
 In votis subditorum an referatur consensus vel contradictio superiorum ad opus quod est materia voti, an ad vinculum voti. q. 88. art. 8. pag. 317
 Vsurā sufficienter ex ratione literæ probatur iniqua. q. 88. artic. 1. pag. 267
 Vsurā an transferat dominium. q. 78. art. 3. pag. 273
 Vsuræ permissu leges condere quomodo liceat. q. 478. art. 1. 2. & 3. pag. 262
 Vsurarius an dicatur qui habet spem recipiendi aliquid ultra sortem, eadem. 4
 Vsurarius an teneatur ad restitutionem. pag. ead.
 Vsurarius an dicatur qui mutuat alicui aliquid vt veniat ad molam vel officinam suam, & multi alij casus exprimuntur. q. 78. artic. 2. pag. 267
 Vsurarius qui composuit cum Papa super usuris à certis clericis exactis an sit tutus in conscientia. q. 100. art. 1. 7. pag. 363
 Vsurario non habenti pecunias vnde usuras exerceat, an liceat in depositum tradere pecunias. q. 78. art. 4. 3. pag. 274
 Vsur multiplex rerum, & pecuniæ super quo fundatur ars nummularia. q. 78. art. 1. 6. pag. 268
 Vtilitas communis ad quam principaliter ordinantur ministeria ecclesiæ, est spiritualis, & non corporalis. q. 63. art. 2. pag. 122

Finis Indicis in Secundam Secundæ S. Thomæ.

SECUNDA SECUNDAE

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMAE AQUINATIS,

totam materiam moralem, in particu-
lari complectens,

CVM

COMMENTARIIS REVERENDISS.

IN CHRISTO PATRIS, D. D. THOMAE DE

Vio, Caietani, ordinis Praedicatorum, S. R. E. cle. S. Xist. Presbyteri

Cardinalis dignissimi, artium & sacrae Theolo-
giae Doctoris celeberrimi.

Annata.

IN prologo huius operis adverte quatuor, quorum primum ad meam spectat intentionem, tria reliqua ad prologum amorem. Scito igitur primo, quod licet omnia mea vbiq; legi audiriq; velim absque ulla mea auctoritate; sed sola rationis vi ducti in hoc singulariter opere id exposito: quandoquidem error hic non in so-

lo intel-

lecta ellet: sed in opere, quo animae salus efficitur. Propter quod licet illud dicitur doctores nominari sim vt in primo & secundo libro huius Summae feci, vt quilibet sciat inuenire quid impugnetur, & quid bene aut male: Modernos tamen summis abluque nomine pertranseunt inuendo, ne inuidia aut amor lectorem a vero abducat, & vt opus, quod pro salute animarum incipio, nulli offendant. Dico igitur fre utis auxilio dicitur Maritae, ac dicitur Thomae inuita de precibus, ad rectum decendo, Sententia amozioris libri propositio.

Annata.

Secundo adverte, quod ante prima diuisione distinguit hoc opus in duas partes principales, scilicet de communibus omnibus hominibus, & de propriis quibusdam. Et haec secunda pars incipit in quaest. vii. vbi patet. Partes secundae vtriusque membri facile patet. Nam primi membri sunt septem partes, iuxta numerum virtutum, cuius scilicet theologiam, & quatuor cardinalium. Secundi autem membri sunt tres iuxta numerum trium differentiarum inter homines, iuxtaque apud Apostolum, primo ad Corinthios. scilicet diuisionem graduum, illud nonem operationum, & diuisionem ministrorum. Et sic videntur hoc opus in decem partes distinguatur, claret in locis suis.

Annata.

Tercio, quod tractatur quilibet de quatuor septem virtutibus quatuor continet, scilicet ipsam virtutem, oppositum viciu, respondens donum, praeccepta ad id spectantia. Distinguitur tamen haec sunt in virtutibus theologialibus & cardinalibus. Nam quia non omnibus theologialibus annexum alie virtutes, vt patet: ideo haec qua-

PROLOGVS.



POST communem considerationem de virtutibus, & vitiis, & aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales v-

nuerfales, minus sunt viles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa morale, dupliciter. Vno modo ex parte materiae ipsius morales, puta cum consideratur de hac virtute, vel hoc vicio. Alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis & praelatis, de actiuis & contemplatiuis, vel quibuscumq; aliis differentiis hominum. Primo ergo considerauimus specialiter de his, quae pertinent ad omnes hominum status. Secundo vero, specialiter de his, quae pertinent ad determinatos status.

¶ Est autem considerandum circa primum, quod si seorsum determinaremus de virtutibus donis, vitiis & praecceptis, oporteret idem multotiens dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc praeccepto, Non mechaaberis, necesse habet inquirere de adulterio quod est quoddam peccatu, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit ergo compendiosior & expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute & dono sibi correspondente, & vitiis oppositis, & praecceptis affirmatiuis, vel negatiuis.

¶ Erit autem hic considerationis modus conueniens ipsi vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra, quod vicia & peccata diuersificantur specie secundum materiam, vel obiectum: non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris & operis: vel secundum infirmitatem, ignorantiam & malitiam, & alias huiusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam virtus recte operatur, & vicia opposita a rectitudine recedunt.

¶ Sic ergo tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt vltimus reducenda ad septem, quarum tres sunt theologicae (de quibus primo est agendum) aliae vero quatuor sunt cardinales: de quibus posterius agatur. Virtutum autem intellectualium vna quidem est prudentia,

quae inter cardinales virtutes continetur & numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quae circa agibilia versatur: cum ars sit recta ratio factibilium, vt supra dictum est. Aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus, & scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Vnde simul de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus etiam correspondentium.

¶ Quarto, quod hinc memoretur in tractatibus de donis sapientiae, intellectus & scientiae, notare spectantia ad virtutes intellectuales eisdem nominibus nomen, vt moralis doctrina completa sit.

quae inter cardinales virtutes continetur & numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quae circa agibilia versatur: cum ars sit recta ratio factibilium, vt supra dictum est. Aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus, & scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Vnde simul de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus etiam correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliquantulum reducuntur ad virtutes cardinales, vt ex supradictis patet. Vnde consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercunque pertinentes, & vicia opposita. Et sic nihil moralium erit pratermissum.

QVAESTIO PRIMA

de Fide, in decem articulos diuisa.



CIRCA virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide: secundo, de spe: tertio, de charitate.

¶ Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit, prima quidem de ipsa fide: secunda de donis intellectus & scientiae sibi correspondentibus: tertia de vitiis oppositis: quarta, ad hanc virtutem pertinentibus.

¶ Circa fidem vero primo erit considerandum de eius obiecto: secundo de eius actu: tertio de ipso habitu fidei.

¶ Circa primum quaruntur decem. ¶ Primo vtrum obiectum fidei sit veritas prima. ¶ Secundo, vtrum obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, id est res, aut entitabile. ¶ Tertio, vtrum fidei possit subesse falsum. ¶ Quarto, vtrum obiectum fidei possit esse aliquid visum. ¶ Quinto, vtrum possit esse aliquid scitum. ¶ Sexto, vtrum credibilia debeant distingu per certos articulos. ¶ Septimo, vtrum vnde articuli subsint fidei secundum omne tempus. ¶ Octauo, de numero articulorum. ¶ Nono de modo tradendi articulos in simbolo. ¶ Decimo, cuius sit fidei symbolum constituere.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum obiectum fidei sit veritas prima.



AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse obiectum fidei, quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponitur nobis ad credendum

¶ Super Quaestione prima. Attendum.

¶ Num veritas prima sit sic, vel sub ratione deitatis sit obiectum formale fidei.

¶ In corpore primi articuli.

¶ In articulo primo. ¶ Prima multa decemque dubia. Primo, quid intendat autor per veritatem primam. Et est ratio dubij quia amittenda veritate in prima vt sic, non sufficit de vocabulis, intendit Deum. Si primo modo, contra scriptum & veritatem fidei. Contra scriptum fidei. Nam in prima parte quaestio. ante. ¶ ponit Deum sub ratione deitatis, esse obiectum theologiae propter hoc, quia est obiectum fidei: quae est principium theologiae. Contra veritatem vero, quia quam verum sit, vltis passio omnis, esse veritatem, est veluti consequens ad deitatem: au per hoc vltima resolutio fidei non sistit, donec perueniat ad deitatem. Si enim queritur, quare Deo credimus, respondendum, quia est ipsa veritas. Et si queratur, quare est hoc, respondendum, quia est Deus, & huius est certitudo quaestio. in qua Aureolus apud Capreolum in 14. dist. tertij sententiarum. Et confirmatur, inquit, quia aliter non esset idem finis & obiectum fidei. Nam deitas est finis, & veritas, quae quasi passio est, eius esset obiectum. Deitas igitur & non veritas prima est formale obiectum fidei. Si vero intendit secundo modo, tunc doctrina non esset formale: quod est magis inconueniens. ¶ Num veritas prima sit simpliciter, an sub ratione deitatis sit formale obiectum fidei. ¶ 3. d. 24. ar. 1. q. 1. ¶ 8. q. 14. ar. 8. ¶ 18. art. 3. cor.

¶ Secundo dubium occurrit. An veritas prima absolute, aut secundum aliquam specificationem sit formalis obiectum fidei. Si absolute, sequetur quod fides se extendat ad omnia, quæ sunt per primam veritatem credibilia: quod constat esse falsum. Plura namque sunt per divinam veritatem credibilia, quam cadant sub fide: de qua loquimur, quæ est virtus theologica, ut patet de multis

ea, quæ pertinent ad divinitatem, quæ est veritas prima: sed etiam ea, quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ecclesiæ sacramenta, & creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei obiectum.

¶ Præterea, Fides & infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita. Sed circa omnia, quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas: quisquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, & de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

¶ Præterea, Fides charitati concluditur, ut supra dictum est. Sed charitate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solum veritas prima.

¶ SED CONTRA est quod Dion. dicit 7. capit. de Div. nominibus, quod fides est circa simplicem & semper existentem veritatem. Hac autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima.

¶ Num sola prima veritas sit formale fidei obiectum.

Questio.

¶ Tercio occurrit dubium. Quomodo sola veritas prima ponitur obiectum formale fidei, dum dicitur, quod nihil aliud est, quam veritas prima. Et debetur simpliciter, & ad hominem. Simpliciter quidem, quia fides innuitur tantum infallibili regulæ ecclesiæ, sensus & doctrinæ. Alioquin hæretici, qui soli primæ veritati innuunt, non recipientes ecclesiæ sensum, essent fideles. Et August. dicit, Evangelio non credetis, nisi nos auctoritas ecclesiæ admoneret. Constat autem ecclesiæ sensum & auctoritatem esse aliud à prima veritate quam se quod creatum: ergo non sola veritas prima est obiectum fidei. Ad hominem vero quia auctor in prima parte q. 1. art. 1. & hic in probatione huius conclusionis ponit, quod omnia cognoscuntur à fidelibus, in quantum sunt divinitus reuelata. Constat autem, quod tam esse reuelatum, quam lumen divine revelationis est aliud à prima veritate.

¶ Num fides alicui essentia: ad Deum non reuelato.

Questio.

¶ Dubium quarto est circa probationem assumptam in littera, scilicet fides non assentit alicui, nisi quod est à Deo reuelatum: quia aut in revelationibus, quibus innuitur fides, proceditur in infinitum, aut alicui assentimus absque revelatione illius: quoniam quoniam assentiamus huic dicto, Deus est trinus & unus, quia Deus reuelatur: aut isti aliter dicto, Deus reuelatur Deum esse trinum, assentio, quia Deus reuelatur: & sic proceditur in infinitum in mediis, quod est impossibile. Aut assentio, quia ecclesiæ nihil testatur. Et sic supponitur duo incoherencia. Et quod vltima conclusio fidei est non in primam veritatem, sed in veritatem creatam. Et quod non in revelationem, sed reificationem ecclesiæ, seu Apostolorum & Prophetarum sit resolutio. Et reddit ambiguitas. Scoti in tertio sententiarum distinctione viceversa tertia de resolutione fidei incutit in fidem acquiritur.

¶ Ad eandem rationem respondendum est, quod obiectum fidei esse Deum non dubitatur. Et similiter non videtur in dubium ad obiectum fidei utranque habere relationem ad fidem, scilicet velut medijs, & conclusionis, seu formalis & materialis. Qui creditur, & quod creditur: quoniam commune est theologis virtutibus Deum habere pro obiecto & regula. Sed questio est de formalis ratione, quia Deus fidei obiectum est, an scilicet sub ratione Deitatis, an veritatis: & licet videatur diversa in re hæc dici, si diligenter considerata fuerint, nulla est falsitas, aut dissonantia. Quicunque enim perspexerit, quomodo se habet verum ad ens & intellectum, innuitur quod dicitur. Constat in primis, quod verum nihil addit reale supra rem. Nihil enim plus significatur per hominem verum, quam per hominem: per albedinem verum, quam per albedinem: & sic de aliis. Constat deinde, verum non dici obiectum intellectus, quasi veritas sit ratio formalis obiecti intellectus: sed quia veritas est conditio eius, ut est obiectum intellectus. Et hic enim potest non sic se habere Deum ad esse sapientem, sicut ad esse verum: quoniam esse sapientem, addit naturam sapientie supra naturam intellectus, licet sine idem realiter. Sed esse verum non addit aliam naturam supra deitatem: sed ipsamque deitatem alio modo significat. Et quum dupliciter veritas innuitur in Deo, sicut de qualibet intellectuali natura, scilicet in essendo & in dicendo manifestum est, quod sub eadem ratione formalis terminatur Deus sicut in quantum Deus, & in quantum verus in essendo. Creditendo etiam Deum esse verum & verum, credimus Deum esse sicut est: quod est credere verum, & credere Deum sub ratione deitatis: sicut scire hominem esse animal politum, est scire verum & scire hominem. In quantum est bonus. Unde quum fides non credit Deum esse in se, sed quæ infusa, & eadem est contentientia ratione deitatis, & deitas sit suprema ratio formalis in Deo: consequens est, quod Deus ut Deus, sit obiectum formale fidei, & quod hoc idem sit quod dicitur Deus ut verus & veritas in essendo. Et propterea licet loquens de obiecto materiali fidei synonyme, videtur veritatis primæ & Dei nomine, dum dicit, Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum, in idem quodque resolutum innitit Deo, ut veritas in dicendo, & innitit credendo Deo, in quantum

est Deus: quoniam veritas in dicendo consistit in adequatione ipsius dicere ad rem dictam secundum se, & in mente dicentis. Et enim desit conformitas ad rem, esset falsitas: & si desit conformitas ad rem in mente, esset mendacium. Constat autem, quod conformitas ad rem, exigat cognitionem rei: ac per hoc credens Deo dicenti res singularem, quot in se continetur, oportet quod credat nihil posse latere Deum. Si enim aliquid eius cognitionem subterfugeret, illud non posset vere dicere, sic est. Cognitio autem omnium continetur Deo ratione deitatis, ut patet in Deum ergo in quantum Deum oportet resolvere veritatem Dei in dicendo, & ea parte quæ conformatur rebus dictis secundum se. Ex ea vero parte, quæ conformatur rebus dictis in mente sua: quia dicere ex duobus procedit, scilicet ex intellectu & voluntate: dicimus enim quia voluntas, in quantum procedit ex intellectu, resolutio est ad veritatem, quia scilicet est ipsa veritas: in quantum vero à voluntate, resolutio est ad bonitatem, quia scilicet est ipsa bonitas. A veritate enim & bonitate nihil mendacii potest procedere: quia & veritati adheretur & bonitati, ut patet secundum se primum, ut dicitur tertio

CONCLUSIO.

¶ Cum nihil sub fide cadat nisi in ordine ad Deum, veritas prima eius formale obiectum est, cuius ratione hic, quæ fidei sunt assentimus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cuiuslibet cognoscitui habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum, & id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti, sicut in scientia Geometrix materialiter scita sunt conclusiones: formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud, quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur assentit alicui, nisi quod est à Deo reuelatum. Unde ipsi veritati divine fides innuitur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus: sed etiam multa alia, quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum: prout scilicet per

Biblicis: sed quoniam tam bonitas, quam veritas reuelantur in deitate secundum se, & ut terminant assensum fidei quæ tendit ad bonitatem & veritatem, in quantum sunt Dei, credimus enim quod ipse dicat veritatem infallibiliter: quia veritas omnino innitit Deo, quia Deus est, non solum ergo materiale obiectum fidei est Deus ut sic, sed etiam formale. Prima autem veritas obiectum formale secundum explanationem & appropriationem intelligitur. Secundum explanationem quidem: quia quum fides sit virtus pertinet ad intellectum, & omnis talis virtus oportet quod sit infallibiliter respectu veri: consequens fuit ut vel nomine suo, vel nomine actus sui vel obiecti, significaretur veritas, & alia quidam virtutes intellectus, ut intellectus, sapientia, scientia, &c. secundum se sui suos actus virtutem important. Fides autem & credere non importat actum intellectus: sed verum: & propterea ex parte obiecti oportet explicari, quod ipsa est virtus assignando sibi pro obiecto veritatem primam, ut ex hoc fiat, quod ipsa habet actum indefectibilem à vero, & est virtus. Si enim dicitur solum fides, quod Deus est obiectum fidei, quum Deus possit esse obiectum opinionis & fidei acquirere, non fuit explicatum, quod ipsa est virtus, sed ex hoc ipso, quod Deus, ut veritas, ponitur eius formale obiectum, significatur quod Deus est sic obiectum fidei, ut faciat obiectum ipsam esse virtutem intellectus. Secundum appropriationem vero, quoniam licet fides & ceteras virtutes intellectus hæc est differentia, quod ceteræ virtutes rationibus formalibus suorum obiectorum, tanquam causis in essendo ut medijs: fides vero hoc singulare habet, quod virtus Deo tanquam dicente se reificat ut medio: & quia testis causæ veritatis ut sic innititur, & in dicentem in quantum veritas est resolutio, sicut ordinare in ordinem, in quantum sapiens est: ideo prima veritas est appropriatum obiectum formale fidei, sicut sapientia Dei est appropriata causa ordinis: & providentia gubernationis virtutis.

¶ His præmissis ad primum dubium dicitur, quod sermo auctoris est formalis de veritate prima, ut sic: & de obiecto materiali explicite & appropriato. Sic autem ponere veritatem primam esse obiectum formale, non excludit Deum in quantum Deum esse formale obiectum fidei: imò hoc infert, sicut Deum in quantum sapientem esse ordinatorem, non excludit Deum, in quantum Deum esse ordinatorem: sed hoc infert à posteriori. Unde positum ista non est contra doctrinam traditam in prima parte: sed ratio diversæ sermonis hic & ibi est: quia positum à Deo in quantum scientia virtus deitate quasi causante ea quæ consequuntur sicut Deo in quantum vero fides, virtus deitate ut reificat ut patet. Hinc enim factum est, ut cum de theologica scientia fuit sermo, de sola deitate absolute esset sermo, cum autem de theologica fide differitur, de deitate sub ratione veritatis primæ, tanquam appropriati deitatem ad propriam veritatis opus meminit: nec est contra veritatem, quum quia inter proprias causas credulitatis, veritas est, ad quam sit vltima resolutio. Credo namque Deo, quia est ipsa veritas. Nec potest amplius queri, quare credis ipsi veritati, fama enim & nulla est questio hæc, sicut, quare homo est homo. Nec postquam reddita est causa, quare creditur Deo, quia est ipsa veritas, consequenter se habet ista questio quam Aureolus infert, quare Deus est ipsa veritas, hoc enim non per se spectat ad causam assensus, sed ad causam rei. Unde cumque eam procedat, quod Deus est ipsa veritas, sit est ad hoc, quod ipsi credam infallibiliter: quoniam à veritate non potest falsum emanare. Deitas autem est communis omnium causa, ad quam omnia resoluuntur, quia conceditur resolutio fidei in deitatem: quoniam fides credit Deo, quia Deus est: & ex hoc credit, quod sit ipsa veritas & bonitas sciens omnia: & quod non possit mentiri, &c. Et sic deitas ponitur prima ratio formalis fidei, iuxta illud Iohannis deum quæro, Crediis in Deum, & in me credite. Ex hoc, inquit, quod in Deum creditis, reliqua credite. Veritas autem secundum appropriationem, ut dictum est, & explanationem obiectum ponitur. Et per hoc patet responsio ad confirmationem quoniam Deus in quantum Deus ponitur finis & obiectum fidei, quomodo dici possit, quod ad virtutem theologiam sufficit habere Deum realiter pro obiecto & finem & regulam, licet sub alia ratione.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod Deus seu veritas prima, ut dictum est, reuelat

reuelans se & alia, est obiectum formale fidei: nec hoc est tactum in littera, sed expellitur dum veritas prima probatur obiectum fidei: quia nihil credit nisi à Deo reuelatum. Hoc enim nardum ad hoc est allatum: & hoc significat, scilicet quia fides inuenitur Deo dicenti seu reuelanti. sic ut nihil credat nisi ab eo reuelatum. Veritas ergo prima, ut dicemus, est formale obiectum fidei, nec est opus aliqua specificatiōe seu limitatione ex parte ipsius obiecti formalis, sed bene oportet limitare ex parte rerum dictarum. Nullum namque inconstituentem videtur, si obiectum formale fidei ponatur excedens ipsam, cum obiectum formale charitatis excedat ipsam manifeste. Limitatio autem ex parte rerum dictarum, non limitat rationem formalem dicentis. Sicut enim Deus ut creator gratis, non est ratione limitationis creator, quoniam ut creator absolute: sic ut dicentis pertinentia ad fidem Christianam, non est limitationis rationis dicentis, quoniam ut dicentis quocumque, sed limitatio est vtriusque ex parte terminis, scilicet rei creatæ & dicentis.

aliquos diuinitatis effectus homo adiunatur ad tendendum in diuinā fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum: sicut etiam obiectum medicinz est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ea, quæ pertinent ad humanitatem Christi: & ad sacramenta ecclesiæ, vel ad quasque creaturas, cadunt sub fide in quantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis etiam assentimus propter diuinam veritatem.

¶ Et similiter dicendum est ad secundum de omnibus illis, quæ in sacra Scriptura traduntur.

¶ Ad tertium dicendum, quod etiam cha-

ritas diligit proximum propter Deum: & sic obiectum eius proprie est ipse Deus, ut infra dicitur.

ARTICVLVS II.

¶ *Primum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.*



SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas est quid incomplexum, ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.

¶ Præterea, Expositio fidei in simbolo continetur: sed in simbolo non ponuntur enun-

tiatiæ est una, & bonitas est bona: sic diuina reuelatio est quæ & quod creditur: ita quod sicut unitas est una seipsa, & ibi est status, ita diuina reuelatio, quæ creditur, est credita seipsa, & non per aliam reuelationem. Vnde enim & idem actus fidei credit Deum & Deo, ut inferior in questione secunda articulo secundo patet. Et in quantum credit Deum, tendit in quod creditur: in quantum vero credit Deo, tendit in id quod creditur. Et sicut non est possibile aliam reuelationem quædam in fide formare, quare credimus Deo: ita non est possibile aliam in fide resolutionem quædam, quare credit Deo reuelanti. Idem enim sunt credere Deo & credere Deo reuelanti. Nec te lateat venientiam latere sub hoc, quod dicitur credere Deo reuelanti. Deo enim importat. Primum commune estiam Gentilibus. Secundum proprium fidelibus. Primum & commune est, ut credamus Deo, quando ipse dicit aliquid, ut verum dicentem. In hoc enim omnes consentimus, quod quando Deus aliquid dicit non fallit sed veritatem dicit. Vnde & desideramus fidem nostram, debere se credere Deo si aliquid dixerit, multo magis quam cultumque bono viro. Secundum autem & proprium fidelium est, ut utamur Deo ut reuelatore articulo fidei: ita quod actus fidei intreat Deo ut reuelanti articulo fidei. Et hoc intendimus quoniam dicimus, quod veritas prima est obiectum formale fidei. Et hoc significatur per credere Deo. Et in hoc præstati lumine fidei fatentur se discernere, dum dicunt, quod ipsi parati sunt credere Deo, si ipse dicit aliquid: sed quod Deus dicit vel dixerit articulo fidei, & cetera, hoc non credunt. Et sic ipsi licet credant Deum esse primam & summam veritatem, non vident ipsam primam veritatem ut reuelatricem eorum, quæ fide tenemus: & propterea sunt infideles. Et ex hoc manifestum sit quod dicimus, quod scilicet in hac adhesionem ad primam veritatem ut reuelatricem, sit reuelatio ultima credentium, & non ad fidem acquisitam, quæ credo Iohanni Evangelistæ, aut Paulo Apostolo, aut communiter Ecclesiæ. Vnde de Abraham scriptum est: Genesim decimo quinto, & ad Romanos quarto. Creditis Abraham Deo, & reputatum est ei ad iustitiam. Et per oppositum ad Moysen & Aaron dictum est à Deo Numerci 16. quia non credidistis mihi, & cetera. ut ex hoc scilicet, quod ratio fidei in hoc sit ut utamur Deo ut reuelante, in quo videtur, Moyses defecisse, & non in hoc quod crediderit Deum dixisse fallum. Facit ergo habitus fidei infusus hominibus in hac re Deo, ut testificaretur: tamquam in ratione omnium credentium, inter illud primæ Iohannis quædam. Quæ credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se. Et sic hoc aduersus Durandum in 1.4. dist. 1. q. 1. sententiam articulo non dixisset, quod prima ratio credendi alla, & ad quod in ultima resolutione credentium, est credere Ecclesiæ regi à Spiritu sancto. Nam distinguendo duos actus, scilicet assentire & proponere, & rursus propositionem simpliciter, vel quo ad nos: apparet primo, quod Deus ipse est primo proponens simpliciter ea, quæ sunt fidei: & ideo ad fidem spectant, quia ipse proposuit hæc, & non illa. Apparet secundo, quod quo ad nos, quibus Deus per seipsum non proponit credenda, sicut proposuit Apostoli & Prophetæ, sed per Ecclesiam illam: quod Ecclesiæ regi à Spiritu sancto, est infallibilis regula ad proponendum credenda nobis. Apparet tertio, quod ratio, quare assentimus omnibus credentibus est, quia Deus dixit, ut patet ex dictis. Manifesta autem hæc sunt ex tribus. Primo ex hoc, quod fides in nobis & Apostoli & Prophetæ est eiusdem rationis: ac per hoc in idem resoluunt. Constat autem quod illi immediate docti à Deo, non ideo credunt, quia Ecclesiæ eis tradidit: sed quia Deus dixit, ergo. Secundo ex autoritatibus iudicis veteris & noui testamenti. Tercio ex hoc, quod Ecclesiæ regi à Spiritu sancto ideo credimus, quia est vnum eorum, quod Deus dixit. Vnde ad hoc conuenit asserere auctoritates sacre Scripturæ: nec obstat, quod etiam e contrario, cum credimus, quod Deus dixit, quæ ecclesiæ proposuit Deum dixisse: & sic erit circulus. Non obstat, inquam, quia hoc est quo ad proponere tantum, & hoc nobis. Illud autem est quo ad proponere & assentire. & vtrumque simpliciter. Fidei autem habitus actus & obiectum attenditur principaliter penes id, quod est simpliciter, quamvis secundario ea, quæ sunt ad nos, estimanda quoque sint.

¶ Super Questionibus prima Articulum secundum.

In articulo secundo, aduerte, quod distinctio facta in littera de obiecto fidei lex parte rei & ex parte nostri non coincidit cum distinctione illa, de quo creditur, & quod creditur: nec comprehenditur ab illa: ut illa videtur Durandum in vicesima quarta distinctione tertij sententiarum, volens, quod obiectum fidei, de quo creditur, est incomplexum, quod vero creditur, est complexum: sicut obiectum scientiæ, de quo scitur, est incomplexum, scilicet subiectum conclusionis: quod vero scitur, est conclusio complexa. Hæc enim distinctio est de

Secunda secunda S. Thom.

2.2.2

Annex.

credito, scilicet, & opinatio, promittit in nobis. Scimus enim ut de quo scitur, id est subiectum conclusionis, est prima operatione intellectus apprehensum: & sic est incompletum. Scimus autem ut quod scitur, id est conclusio, in secunda operatione intellectus apprehensum est. Distinctio vero auctoris in littera falsa comprehendit creditum secundum esse in re & in nobis: ita quod non solum obiectum fidei ut de quo creditur, sed obiectum fidei ut quod creditur, si sumatur ex parte rei, est incompletum: ex parte vero nostri est completum. Et hoc directe intendit littera, quia non meminit de credito ut id de quo creditur, quia dicendo, quod id quod creditur ex parte rei, est incompletum, a fortiori manifestum relinquitur, quod id de quo creditur, est incompletum. Ex quo magis videtur, quia questio inter doctores de complexione obiecti fidei est propter ipsum quod creditur, non oportet autem aliter solvere rationes Durandi ad excludendum, quod id quod creditur, est completum: quia verum concludunt, accipiendo illud quod creditur ex parte nostri, ut in littera dicitur, falsum autem accipiendo ipsum ex parte rei. Quod tamen falsum sibi imponere nolo, quia indistincte loquor de eo quod creditur. Hec autem dicta sunt, ut sit cautus. Nota quoque quod in responsione ad secundum dicitur, quod nulla est differentia inter creditum & scitum quod ad esse completum in nobis, & incompletum in re, & propterea scientia de rebus nostro modo tamen haberi a nobis videtur comparare ignorabilibus, quod sciam, aut opinetur ipsum, dum enuntiabilia manifestant.

SED CONTRA, Fides est media inter scientiam, & opinionem. Medium autem & extrema sunt eiusdem generis. Cum ergo scientia & opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia: & ita obiectum fidei cum sit circa enuntiabilia est aliquid complexum.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam obiectum fidei secundum se incompletum quoddam sit, ex parte tamen credentis est aliquid complexum enuntiabile.

RESPONDEO dicendum, quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus: ut componendo & diuidendo veritatem cognoscat, sicut in primo dictum est: & ideo ea quae sunt secundum se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexiorem: sicut econverso intellectus diuinus incomplexo cognoscit ea, quae sunt secundum se complexa. Sic ergo obiectum fidei dupliciter considerari potest. Vno modo ex parte ipsius rei creditae: & sic obiectum fidei est aliquid incompletum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis: & secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis: & ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, & secundum aliquid utrumque est verum.

¶ Super Quaestione prima Articuli tertii.

IN articulo tertio nota nouitate circarationem allatam in littera, quod aliud est sub vero esse falsum, & aliud est sub vero esse cognitio nem falsi. Primum enim significat oppositum esse sub opposito tamquam formali seu proprio alicui, aut sine: quod est impossibile. Secundum autem significat vnum oppositorum esse rationem cognoscendi reliquam, aut sciendi, vel excludendi: & hoc est verum. In littera autem primum allatur, non secundum. Quamvis enim fides sit, qua assensimus vero & distinximus opposito falso, & similiter charitas, qua amamus bonum, & odio habemus malum contrarium charitati, & ponendo ens, puta album, excludatur non ens oppositum puta non album: fides tamen ex hoc ipso, quod assensum veritati ut medio assensendi, repugnat assensui falso: quia verum non ducit ad falsum. & similiter charitas: quia amat rationem bonitatis, non amat aliquid malum: quia bonum non est medium ducens ad malum. & similiter ens non est per se positum oppositi non ens in quocunque genere.

¶ In eodem articulo in responsione ad primum si non intelligi nouit quomodo falsa opinio fiat cum operatione iustitiae, & similium, animaliumque, quod contingit aliquem falso credere absque culpa sua, aliquem sibi esse debitorem,

vel econverso, & operari ad illum secundum iustitiam: & similiter credere se non indigere cibis aut potu, & operari secundum temperantiam: & sic de aliis. Et videlicet virtutes appetitivas non totaliter excludere falsam opinionem de eo, circa quod agitur, ut in littera dicitur.

¶ In responsione ad quartum eiusdem articuli aduerte diligenter ne et hac responsione fallaris. Audias enim quod fides non respicit has vel illas spes, sed ad hoc, quod corpus Christi sub speciebus rite consecratis sit, & subtingens, quod credere has vel illas species esse rite consecratas, relinquitur humana estimatio, propter quod si in hoc erratur, nullum peccatum fit fidei: incidat in errorem dicendum, quod hostia quae adoranda offertur in ecclesia, adoranda est sub conditione, si est vere consecrata. Hic enim accidit illud, Trepidaverunt timore, vbi non fuit timor. Et ne ab eo ratione argueret hos videamus, declaratur hoc ratione, auctoritate, & exemplo. Ratione quidem: quia actus humanus cadens super debita materia quando, sicut vbi, & cum oportet, est bonus moraliter. Sed actus voluntarius credentis absolute hanc hostiam esse consecratam, est inordinatus: ergo, Probatur minor: quia quum, ut in pluribus falsum sit verum, hostia rite consecratur, & quod, ut in pluribus inuenitur, nisi impediuntur aliquid adu, veritas: consequens est, ut nullo apparente quouis modo impedimento actus credentis feratur super materia debita, scilicet vero, ut in pluribus: & in hoc singulari non impeditur, quantum apparet rationabiliter. Indiscipulus autem est qui querebat maiorem certitudinem in illis, ut patet in secundo Metaphysico. Ex parte quoque voluntatis idem apparet. Nam deuotio & veneratio condicionalis minor est veneracione & deuotione absolute. Nocet ergo deuotioni iste timor. Auctoritas est Ecclesiae, quae instituit in oratione, quam sacerdos communionem sumpturus, dicit, ut absolute fateatur hanc hostiam, & hoc calicem continere corpus & sanguinem Christi, dum sacerdos dicit, Libera me per hoc sacrum corpus & sanguinem tuum a cunctis iniquitatibus, &c. Verba enim exterior absolute prolata sunt signa interioris mentalis absolute credentis & venerantis. Exempla sunt cogentia. Nam manifeste adoramus sumunt Pontificem absolute, & similiter alios Episcopos. Et tamen secundum istorum morem sub conditione essent venerandi, quia quis scit si ille fuit baptizatus, & si ille, qui baptizauit eum, habuit intentionem conferendi sacramentum baptismi: Et similiter sub conditione confitendum sacerdoti propter idem dubium: imo & sacerdos quilibet sub conditione debet absolute, & conficere sacramenta, & alia in eiusmodi facere, propter simile dubium, si ipse est vere baptizatus, vero ordinatus: & propter dubium de suscipiente. Hec enim omnia pendunt ex inuestigatione minister Ecclesiae: sicut consecratio hostiae. Et si, pro quia, hae sunt factae, nullum quoque hoc esse quare,

ARTICVLVS III.

¶ Verum fidei possit subesse falsum.



DE TERTIVM sic proceditur. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Fides enim codiuiditur in speciem et charitatem. Sed speciem potest aliquid subesse falsum. Multi enim sperant se habituros vitam aeternam, quam non habebunt. Similiter & etiam charitatem. Multi enim diliguntur tanquam boni: qui tamen boni non sunt. ergo & fidei potest aliquid subesse falsum.

¶ Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Iohannis octauo, Abraham pater vester exultauit, ut videret diem meum: vidit & gauisus est. Sed post tempus Abraham Deus poterat non incarnari. Iola enim sua voluntate carnem accepit: & ita esset falsum, quod Abraham de Christo credidit. ergo fidei potest subesse falsum.

¶ Præterea, Fides antiquorum fuit, quod Christus esset nasciturus: & hac fides durauit in multis usque ad prædicationem Evangelij. Sed Christo iam nato etiam antiquam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. ergo fidei potest subesse falsum.

¶ Præterea, Vnum de pertinentibus ad fidem est, ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. ergo fidei potest subesse falsum.

SED CONTRA, Nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus: ut patet per Philosophum in sexto Ethic. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. ergo ei non potest subesse falsum.

CONCLUSIO.

¶ Cum fidei obiectum formale sit veritas prima, ei nullum potest subesse falsum.

RESPONDEO dicendum, quod nihil subest alicui potentie, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti: sicut color videri non potest nisi per lucem: & conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem, quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima: unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima,

mus sumunt Pontificem absolute, & similiter alios Episcopos. Et tamen secundum istorum morem sub conditione essent venerandi, quia quis scit si ille fuit baptizatus, & si ille, qui baptizauit eum, habuit intentionem conferendi sacramentum baptismi: Et similiter sub conditione confitendum sacerdoti propter idem dubium: imo & sacerdos quilibet sub conditione debet absolute, & conficere sacramenta, & alia in eiusmodi facere, propter simile dubium, si ipse est vere baptizatus, vero ordinatus: & propter dubium de suscipiente. Hec enim omnia pendunt ex inuestigatione minister Ecclesiae: sicut consecratio hostiae. Et si, pro quia, hae sunt factae, nullum quoque hoc esse quare,

quare non fatentur. Commineant quoque seipfos hanc experientia fecit, exprimens conditionalem, quam mente dicunt debere exprimi, & obediuntiam præstare. Pater, absolvant, consecrate, &c. exprimens conditionem, & videbunt errorem suum. Non enim hæc sunt verba Dei, quæ non licet homini loqui. Sed si tenetur homo mente conditionata hæc loqui, licite exprimit voce, ut patet in reiteratione baptismi dubij: tunc enim dicitur si non es baptizatus, Ego te, &c. Nihil ergo periculo se exponit adorando absolute, quoniam humanum more certitudinem habet, & hæc sufficit homini.

Super Quæst. in prima Articuli quatuor.

Annos. In articulo quarto dubium non dissimulandum occurrit de responsione ad secundum. Quomodo scilicet dist. ibi facta cum suis membris verificetur in proposito. Nam ly videtur esse visum, aut futurum viuiore in utroque membro, aut secundum distantiam significationis. Si sumitur eodem modo, sequitur primo, quod propter miracula huiusmodi videretur, id est, evidenter cognoscitur ea, quæ sunt fidei, esse credibilia, & consequenter esse vera. Hoc autem est falsum: ergo, probatur sequela: quia evidentia de credibilitate illorum infert necessarium evidentiam, quod illis assentiendum est, ut veris absolute formidine alterius partis. Hoc autem nihil aliud est, quam habere evidentiam, quod illa sunt vera: quamvis incognita secundum se ipsa nobis. Sic ut scilicet quædamam circumstantia scilicet, quibus non sciri habet evidentiam, quod quadratura circuli est scilicet, & in se vera: quamvis non sit secundum seipsum nobis adhuc nota. Falsitas autem consequens patet ex hoc, quod intellectus videtur miracula, puta Lazarum resurgere, non comminebatur ex evidentia ad credendum Christum esse filium Dei. Nam si comminebatur, nec discipuli Christi habuissent fidem, nec quidam inissent ad Pontificem, non credentes: ut dicitur Iohannis undecimo. Sequitur secundo, quod quilibet habens fidem Christianam, eundem certitudinem haberet, quod hæc sunt credenda: quod tamen non exprimitur in nobis. Et patet sequela ex ipsa littera dicente, Non enim credideritis nisi videritis ea esse credenda. Vnde iam factum est, quod fideles habent fidem certitudinem evidentem: & si non ex propriis, de his quæ sunt fidei. Et sic dato, quod creditur non sit visum, esset tamen certitudinaliter cognitum ab intellectu credentis: quod implicat contradictoria simul, & cetera. Si autem videretur sumitur diversimode, sicut distinctio, sicut oppositio membrorum, sicut formalitas doctrinæ, sicut autoritas doctrinæ.

Ad evidentiam bonam prænotanda est differentia inter videre aliquid esse scibile, & videre aliquid esse credibile. Scibile namque est aliquid ex se, credibile autem ex testimonio: ac per hoc si constat aliquid esse scibile, constat illud esse verum, necessarium, & cetera. Si autem constat aliquid esse credibile, non constat propterea esse verum: sed testimonia esse talia, ut illud sit credibile: ut quodidiana experientia in iudiciis sententis per testes & propriam confessionem manifesta. Ex hoc namque, quod fide digni testes aliquid asserunt, & rem sponte confitentur, non habetur certa evidentia, quod ita sit: possunt enim omnes mendaci, habetur tamen evidentia, quod ita est esse credibile, iudicabileque absolute alterius partis formaliter.

Præmittendum est secundo, quod Videre in proposito sumitur pro tota latitudine visionis: ita quod non restringitur ad videre sic, vel sic: sed quocumque modo saluatur Videre, sufficit. Dicitur enim videre non solum sensibile proprium, sed commune, & per accidens. Et Augustinus in vlt. lib. de ciuit. Dei. cap. 8. corporali oculo non vidit Deum ubique præsentem credit, sicut homines mox ut aliquid, non credunt videre, sed videmus.

Hic præmissis, dicitur ad dubium moueri, quod Videre sumitur viuiore, seu eodem modo: sed non restringendum est ad hanc significationem vel illam infra latitudinem visionis: tam corporalis, quam spiritualis: tam per se, quam per accidens visibilibus.

Et quia arguitur contra, respondetur primo, accipiendo credibilitatem humanam more: & negando hanc sequelam, Iohannes videt ea, quæ sunt fidei esse credibilia, ergo habet certitudinem, quod illa sunt vera. Et ad istius probationem dicitur, quod evidentia de credibilitate hocum infert necessarium evidentiam, quod assentiendum est illis, non ut veris absolute, sed ut veris credibilitate absolute quodidiana alterius partis in voluntate, non in intellectu: iam enim dicta est differentia

inter videre aliquid esse scibile & aliquid esse credibile. Et tunc adhibemus, quod constat aliquid esse verum ut credibile, diminuit de ratione veri constantis absolute ut patet. Et propterea videmus Lazarum resurgere, non habere certitudinem evidentem, quod scilicet erat filius Dei: sed quod ipsum esse filium Dei, ut se predicabat esse, erat credibile. Et sic ex singularum evidentia non habebat

minem fidelem falsum aliquid asserere: sed quod ex fide falsum asserit, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum, quod fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc, quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis quando recte fuerit consecratum. Vnde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICVLVS III.

Primum obiectum fidei posuit esse aliquid visum.

ARTVM sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei sit aliquid visum: dicit enim Dominus Thomas Ib. 2. Quia vidisti me, credidisti, ergo & de eodem est visio & fides.

Præterea, Apostolus 1. ad Corint. 13. dicit, Videmus nunc per speculum in enigmate: & loquitur de cognitione fidei, ergo id quod creditur videtur.

Præterea, Fides est quoddam spirituale lumen: sed sub quolibet lumine aliquid videtur, ergo fides est de rebus visis.

Præterea, Quilibet sensus visus nominatur: ut Augustinus dicit in libro de verbis Domini: sed fides est de auditis: secundum illud ad Roman. 10. Fides ex auditu, ergo fides est de rebus visis.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11. quod fides est argumentum non apparentium.

CONCLUSIO.

Fidei obiectum impossibile est esse aliquid visum.

RESPONDEO dicendum, quod si

credibile: quia scilicet simul possunt esse ab eodem credite secundum se, & vi-
si in ratione credibilibus.

Num quæ fidei subsunt sub communi ratione credibilibus, sint visæ ab eo qui credit.

In eadem responsione ad secundum, dubium aliud occurrit circa subiectam rationem, quare ea quæ subsunt fidei sub communi ratione credibilibus sunt visæ ab eo, qui credit: scilicet, non enim credideris nisi videres ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid visummodi.

Occurrit autem hoc dubium: quia ista ratio infert necessitatem evidentie in communi ad credendum in particulari. Dicendo enim quod non credideris nisi videres ea esse credenda, manifeste dicitur quod oportet credentem videre ea esse credenda. Sed quia hoc non probatur in littera, nec apparet verum, ideo ambiguitas confugit. Exprimunt enim nos multa credere sine ratione credibilitatis, imò ex leuitate cordis, iuxta illud, Qui cito credit, leuis est corde. Non omnes quoque Christiani credentes fatentur se videre credibilitatem eorum, quæ sunt fidei: sed hoc videtur paucorum esse.

Ad hoc dubium dicitur primo, quod autor loquitur de Videre, lato vocabulo. Sed hoc iam exclusum est in precedenti dubio: quia periret distinctio in hac littera facta, nisi Videre hic sumatur ut incongruum est acri credendi, respectu eiusdem: quod est propriè loqui de Videre.

Dicitur secundo, quod autor loquitur de Videre, quantum est ex parte habitus fidei iustitæ. Sed hoc ostenditur non consonare litteræ, et ipsi. Primo quia expresse in littera est sermo de illo, qui credit ut sic, & non ex parte habitus: vnde ratio affertur probam ex actu credendi, & non ex habitu, cum dicitur, Non enim credideris nisi videres. Secundo, quia in littera causa visionis expresse assignatur ex exterioribus, scilicet propter miracula vel aliquid huiusmodi, & non ex parte habitus. Tertio, quia in littera reservatur tractatus de viis ex parte habitus in tertio argumentum, & illius responsio: & ibi tractatur ex parte habitus, ut patet intus. Non sunt autem confutandi argumentum de exterioribus, sed viciu: quæ propria seruanda est: quoniam ideo dicitur sic.

Dicendum est tunc, quod autor loquitur de visione propriè, & quod vere de virtute credere erigit evidentiam, quod illud sit credibile: ita quod nullus aliquid vere, hoc est absolute formidine alterius partis, & virtute, hoc est propter, credat aliquid, nisi eundem cognoscit illud esse credibile. Sed evidentia nostræ cognitionis non solum est ex terminis, ut contingit in primis principijs, aut ex demonstratione, ut contingit in conclusionibus: sed etiam ex oblatione sententiam, ut patet in propositionibus ex sensu clarissimis, puta, uix est alba, iste me percussit, ille dixit tale quid, & huiusmodi. Hæc enim quia ex sensu clare oblat

Secunda secundum S. Thom.

222

lunt, continentur intellectum, non ex terminorum connexione absolute, aut demonstrationis dictum necesse: sed ex demonstratione ad sensum. Ex his contingit in proposito: quoniam voluntas audientis aliquid, vere ac prudenter credit illud, nisi ad sensum cognoscat a viro fide digno illud asseri. Idem est autem videre hoc asserum esse a fide digno: & videre hoc esse credibile: quoniam fide dignum testimonium continet dictum in esse credibile. Et sicut solis illi, qui videntur nimis, evidens est illa propositio. Nec est alba: ita solis illi, a quibus quoslibet asserit esse fide dignum, & a quibus audient, evidens est hoc dictum esse credibile. Et propterea stat vnum & idem dictum ab uno videri in ratione credibili, & ab alio non. Ex eo enim, quod audit illa non continet credibile ex parte rei semper, sed quandoque ex parte nostri, ut patet in exemplis datis: ideo variatur in diversis, & exigit aliquam conditionem obiecti in ordine ad nos. Et hoc dicitur consonant litera dicenti, quod propter miracula testis: ita vel aliquid huiusmodi, prout auctoritatem Ecclesie dicitur, vel propter mortem martyrum, credens videt hoc esse credibile. Ad obiecta in oppositum dicitur, quod omnes virtuosae credentes si vocem propriam intelligunt, facient se videre credibilitatem, sicut ex parte credentis, ut dictum est. Qui autem credit ex lenitate, non virtuosae credit: & ideo non obstat proposito. Vident autem Christiani credentes, credibile esse ea quae sunt fidei, audientem a fide digno, mundi scilicet conversione ad Christum pauperem per pauperum passionem, idcirco inter tot persecutiones, tormenta & mortes, & postmodum a tot & diversis viris cum vix prope castigatione mundi que huius contemptu approbata, innumerisque miraculis firmata. Et scio, quod licet videre credibilitatem exigatur ad vere & virtuosae credendum, non sufficit tamen. Sunt enim multi, qui vident aliquid esse credibile, non credunt tamen illud: ut patet de multis, qui videntur Iesum resuscitantem Lazarum, & tamen iterum ad mundandum hoc perfectioribus ipsis, ut amplius persequeremur, ut fecerunt, ut patet Iohannis undecimo. Et ratio est, quia credere est actus non solum intellectus, sed etiam voluntatis. Hinc enim fit, ut videntes aliquid credibile nolint credere illud. Sed quandoque credere fit voluntarium, inferiori tractabitur. Nunc autem hoc praestitum fit, ut patet magis habendo actus credendi vere & virtuosae ad evidentiam credibilitatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Thomas aliud vidit, & aliud credidit: hominem vidit, & Deum credens, confessus est, cum dixit, Dominus meus, & Deus meus.

Ad secundum dicendum, quod ea, quae sunt fidei, dupliciter considerari possunt. Vno modo in speciali: & sic non possunt esse visa & credita, sicut dictum est. Alio modo in

est, quod facit evidentiam credibilitatis eorum, quae sunt fidei. Testis est, quod facit assensum, quae sunt fidei. Ex quod fidei lumen naturae sit causare in nobis visionem credibilitatis, probatur ex hoc, quod lumen fidei est secundum suum genus perfectissimum, vixitque duali ordinis: & talis visio non repugnat fidei secundum se, nec in nobis pro ista ista, sed ad perfectionem ipsius proculdubio pertinet. Oportet ergo huiusmodi perfectionem illi attribui, & merito: ut credulitas motus super visionis immobilitatem firmetur, & imperfectio intellegendi actus, a perfectione evidentiae procedat secundum se. Et sic patet, quod illud idem quod in principio responsionis proponitur, probatur a posteriori per actum assensum dicere: quantum brevitas causa conclusio proposita, quae probatur, non repetatur in probatione. Nec obstat huic doctrinae si non omnes habitus fidei, teneantur se videre ad interitum credibilitatem. Tum quia multos actus exercemus, & nescimus eorum principia esse habitus in nobis existentes: quod maxime verum experimur de actibus habituum inferiorum. Tum quia non oportet habitum inferius exte in omnem suam actum in quolibet subiecto, in quo est: sed in eo tantum, qui est dispositus ad vnum illi habitum ad eum actum. Non omnes autem credentes sunt dispositi ad fortiendam evidentiam ex habitu fidei, sed perfectiores tantum, & alii sufficit evidentia ex fide digno testimonio: quoniam evidentia credibilitatis est, ut ratio assensus, ac per hoc perfectior est habere ex lumine fidei assensum, & rationem assensum, scilicet evidentiam, quam habere assensum tantum: & ideo assensus omnibus communis est qualitercumque fidem habentibus: evidentia autem perfectioribus in fide contentis, similiter non obstat si habitus fidei non facit evidentiam credibilitatis in puro baptizato, nutritio sine notitia eorum, quae sunt fidei: quoniam intelligitur habitum fidei parere quoniam evidentiam quantum est ex se, & in subiecto disposito. In hoc autem puro deest dispositio debita, scilicet propositio credentis ad Dei ministeria. Est enim fides quae ad perceptionem credendum ex auditu predicatorum missorum a Deo: ut dicitur ad Romanos decimo. Ex propterea non est minus, si talis pure nec evidentiam nec assensum dicere ex habitu fidei infuse eliceret.

Num lumen fidei facit videre ea, quae creduntur.

Quaestio In responsione ad tertium eiusdem articuli quarti, dubium occurrit duplex. Primo, quid intendat amor per prima verba responsionis, scilicet lumen fidei facit videre ea, quae creduntur: An quod facit videre ea sub communi ratione credibilitatis in particulari: an sub quadam alia ratione. Secundo, quantum valeat subiecta ratio, cum dicitur, Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum: ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assensum ad ea, quae continentur recte fidei, & non aliis.

Oportet siquidem hic duplex defectum. Primus est equivocatio de visione. Nam quilibet habitus virtutis facit videre sibi conveniens, accipiendo ly videre pro apperere, iuxta illud Philosophi, Quislibet virtutis est talis finis ei videtur, id est, apparet. Cuius enim apparet convenienter abstinere ab illis: ita colui & abstinenti apparet convenienter subtrahere superfluum cibum, & sic de aliis. In proposito autem sermo est de videre ut importat evidentiam distinctam contra apparentiam firmam adhesionem. Secundus est, quia in littera proponitur, quod lumen fidei facit videre, & transiit ad probandum, non quod facit videre, sed quod facit assensum eis, quae sunt consona recte fidei, & non aliis. Valde namque distat inter se isti duo actus, scilicet videre & assensum: ut patet ex hoc, quod assensum eis, quae sunt fidei, quilibet fidelis faceret se interpretari & videre autem ex interfecto lumine ea, quae creduntur, nullus faceret nisi maioris luminis, quam sit lumen fidei, illustratur.

Ad primum horum dicitur, quod autor loquitur de videre ea, quae sunt fidei sub communi ratione credibilitatis: ita quod videre credibilitatem eorum convenit fidei ex duplici capite, scilicet ex sensu fide digni testimonij iuxta doctrinam responsionis ad secundum, & ex lumine fidei ipsius existente, iuxta praesentis responsionis doctrinam. Et hanc esse mentem auctoris patet ex hoc, quod in sequenti articulo in responsione ad primum dicitur, Per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est, proculdubio hoc in loco. Vbi primo dicitur, quod lumen fidei facit videre. Et iuxta eundem sensum inferius dicitur quod per donum intellectus intelligimus ea, quae sunt fidei esse credenda.

Ad secundum dicitur, quod neuter defectus hic accidit: sed argumentum fit a minori & ab effectu. A minori quidem, quia ex quo habemus virtutis perfectionem, scilicet quod theologiam nostram est vere scientia subalternata, & quod fides & scientia non possunt esse de eodem. Quoniam enim credita sciamus per theologiam, & theologiam fit vere scientia subalternata, sequitur quod idem sit scitum & credendum ab eodem simul. Nec potest solvere, inquit Scotus, hanc contradictionem, nisi dicendo, quod in hoc loco amor loquitur de scientia subalternata, & non subalternata.

nam perfectio partis intellectus propinquior est, ut faciat evidentiam, quae est propria perfectio intellectus, quam perfectio partis appetitus, ex qua tamen fit evidentia practica. Temperatus siquidem habet evidens iudicium practicum circa actum temperantiae, & iustus circa actum iustitiae: adeo ut si Ethicorum ponatur vis bonus mensura humanorum actuum. Mensura autem sine certitudine evidentiae non est. Ab effectu autem, quia ex hoc, quod lumen fidei inclinatur ad assensum dicere, hoc est discernendo ea, quae sunt fidei ab aliis, quae non sunt fidei, puta quod sol est maior toto orbe terrarum, & ab aliis, quae sunt contra rationem fidei, ut sunt damnae haereticorum quilibet virtutis habitus ita inclinatur in propria, quod non in extranea nec in contraria sententia quod sicut quilibet virtutis habitus parit evidentiam practicam: ita habitus fidei infuse parit evidentiam proportionalem: hoc est non in alla potentia, aut ex actibus, sed ex habitu infuso prehaerere, & pariat in suo actu evidentiam sub rationem quae iam explicata est, scilicet evidentiam credibilitatis eorum, quae sunt fidei: ita quod habitus fidei habet tres habitudines ad credenda: prima est communis, quae iam dicta est, quod inclinatur in sua credenda, quod non in aliis sine extranea, siue contraria. Secunda est contraria, scilicet, quod

generalis, scilicet sub communi ratione credibilis: & sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod lumen fidei facit videre ea, quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum: ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assensum ad ea, quae continentur recte fidei, & non aliis.

Ad quartum dicendum, quod auditus est verborum significantium ea, quae sunt fidei: non autem est ipsarum rerum, de quibus est fides: & sic non oportet ut huiusmodi res sint visa.

ARTICVLVS V.

¶ Primum ea, quae sunt fidei, possunt esse scita.



AD QUINTVM sic proceditur. Videtur, quod ea, quae sunt fidei, possunt esse scita. Ea enim quae non sciuntur, videntur esse ignota: quia ignorantia scientiae opponitur: sed quae sunt fidei, non sunt ignota. Horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum

est, quod facit evidentiam credibilitatis eorum, quae sunt fidei. Testis est, quod facit assensum, quae sunt fidei. Ex quod fidei lumen naturae sit causare in nobis visionem credibilitatis, probatur ex hoc, quod lumen fidei est secundum suum genus perfectissimum, vixitque duali ordinis: & talis visio non repugnat fidei secundum se, nec in nobis pro ista ista, sed ad perfectionem ipsius proculdubio pertinet. Oportet ergo huiusmodi perfectionem illi attribui, & merito: ut credulitas motus super visionis immobilitatem firmetur, & imperfectio intellegendi actus, a perfectione evidentiae procedat secundum se. Et sic patet, quod illud idem quod in principio responsionis proponitur, probatur a posteriori per actum assensum dicere: quantum brevitas causa conclusio proposita, quae probatur, non repetatur in probatione. Nec obstat huic doctrinae si non omnes habitus fidei, teneantur se videre ad interitum credibilitatem. Tum quia multos actus exercemus, & nescimus eorum principia esse habitus in nobis existentes: quod maxime verum experimur de actibus habituum inferiorum. Tum quia non oportet habitum inferius exte in omnem suam actum in quolibet subiecto, in quo est: sed in eo tantum, qui est dispositus ad vnum illi habitum ad eum actum. Non omnes autem credentes sunt dispositi ad fortiendam evidentiam ex habitu fidei, sed perfectiores tantum, & alii sufficit evidentia ex fide digno testimonio: quoniam evidentia credibilitatis est, ut ratio assensus, ac per hoc perfectior est habere ex lumine fidei assensum, & rationem assensum, scilicet evidentiam, quam habere assensum tantum: & ideo assensus omnibus communis est qualitercumque fidem habentibus: evidentia autem perfectioribus in fide contentis, similiter non obstat si habitus fidei non facit evidentiam credibilitatis in puro baptizato, nutritio sine notitia eorum, quae sunt fidei: quoniam intelligitur habitum fidei parere quoniam evidentiam quantum est ex se, & in subiecto disposito. In hoc autem puro deest dispositio debita, scilicet propositio credentis ad Dei ministeria. Est enim fides quae ad perceptionem credendum ex auditu predicatorum missorum a Deo: ut dicitur ad Romanos decimo. Ex propterea non est minus, si talis pure nec evidentiam nec assensum dicere ex habitu fidei infuse eliceret.

¶ Super Quaestione prima Articuli quinti.

In articulo quinto, in responsione ad primum, adverte, quod non dicit absolute, quod fideles in hoc differunt ab infidelibus, quia vident, sed quia habent notitiam, inquantum per lumen fidei videntur esse credenda, quod est dictum: habent notitiam quantum est ex parte luminis fidei, quod est naturae facere, quod videntur credenda. Et sic non oportet dicere, quod quilibet fidelis habet de fide huiusmodi evidentiam ex lumine fidei: sed quod habet illam, quantum est ex parte luminis fidei, quod est dictum, quod habet lumen unde potest habere huiusmodi notitiam & evidentiam.

¶ Num quippiam possit esse scitum & creditum ab eodem simul.

In eodem articulo in responsione ad secundum, dubium occurrit ex Scoto in vigesima quarta distinctione tertijs semestiarum. Quia amor duo contradiCTORIA tenetur, scilicet quod theologiam nostram est vere scientia subalternata, & quod fides & scientia non possunt esse de eodem. Quoniam enim credita sciamus per theologiam, & theologiam fit vere scientia subalternata, sequitur quod idem sit scitum & credendum ab eodem simul. Nec potest solvere, inquit Scotus, hanc contradictionem, nisi dicendo, quod in hoc loco amor loquitur de scientia subalternata, & non subalternata.

Ad hoc dubium breviter dicitur, quod autor loquitur de scientia vniuersali & non subalternata.

Inte & non de subalter-
nate tantum, & quod
in nullo sibi contradic-
tione. Primo, quia
non sunt de eodem, quia
fides est de principiis
theologiæ, & veritas theo-
logia est de conclusionibus
ex istis principiis.
Secundo, quia theologia
nostra licet secundum
suam speciem sit scientia
non tamen est in statu
scientiæ. Habet enim
imperfectum statum, sicut
perspectiva non geometria
secundum suam speciem,
est scientia subalter-
nata, sed non per se
adhuc ad perfectum sta-
tum scientiæ: & propter
ea non facit scire nisi in-
choatus, & imperfectus
quia ut dicitur in primo
Poster. Non sciet carens
resolutione, & ad prin-
cipia eadem sibi.

Theologia ergo in no-
bis viatoribus est secun-
dum se vere scientia sub-
alternata: non tamen in
statu scientiæ, quodque
continetur cum eiden-
tia principiorum illius.
Et propterea dicitur, quod
si de creditis, non sequi-
tur aliqua contradictio,
nec quod fides & scientia
sint de eodem: quia
hoc, scilicet quod scientia
& fides non possunt
esse de eodem, intelligitur
de scientia in statu scien-
tiæ, & non de scientia in
statu imperfecto.

Annua.

In responsione ad qua-
rtum eiusdem articuli re-
colle dicta in prima se-
condæ, & aduerte quod
licet alia ratio sit de in-
compossibilitate fidei &
eius opinionis & cum
fide: convenit tamen in
hoc omnis eorum inco-
possibilitatis ratio, quia
scilicet tenet se ex parte
subiecti simpliciter, & non
secundum quid. Existi-
mare namque A esse, &
non existimare A esse, vi-
dere A esse, & non vide-
re A esse, ex parte subie-
cti distinguuntur & op-
ponuntur. Et propterea
incompossibilia sunt in
eodem subiecto simplici-
ter. Sic autem distinguun-
tur scientia, fides & opi-
nio. Nam sciens videt A
esse sic, quod existimat
impossibile aliter se ha-
bere. Opinans aliquan-
do videt A esse, sed non
ita quod existimat im-
possibile aliter se habere.
Credens autem licet exi-
stimet impossibile aliter
se habere: non tamen hoc
habet ex euidencia: nec
videt A esse. Dico autem
subiecti simpliciter, ad
excludendum subiectum
secundum quid, puta Sor-
tem ut Geometram, ut
sit dispositum, ut creden-
tem, ut opinantem, & sic
de aliis. Non enim di-
stinctio horum in hoc con-
sistit, quod credens vi-
det, non videt, ut opi-
nans existimet possibile
aliter se habere, ut sciens
videt, &c. Sed in hoc,
quod subiectum, de quo
simpliciter & absolute
verificatur credere A
esse de eodem non potest
simul verificari, scire A

illud primæ ad Thimotheum primo capite,
Ignorans feci in incredulitate mea: ergo ea,
quæ sunt fidei, possunt esse scita.

Præterea, Scientia per rationes acquiritur:
sed ad ea quæ sunt fidei, à sacris autoribus ra-
tiones inducuntur. ergo ea, quæ sunt fidei, pos-
sunt esse scita.

Præterea, Ea, quæ demonstratiue proban-
tur, sunt scita: quia demonstratio est syllogis-
mus faciens scire: sed quædam, quæ in fide
continentur sub demonstratiue probata à phi-
losophis, sicut Deum esse, ut Deum esse vnum,
& alia huiusmodi. ergo ea, quæ sunt fidei, pos-
sunt esse scita.

Præterea, Opinio plus distat à scientia,
quam fides, cum fides dicatur esse media in-
ter opinionem & scientiam: sed opinio &
scientia possunt esse aliquo modo de eodem,
ut dicitur in primo Posterior. ergo etiam fides
& scientia.

SED CONTRA est, quod Gre-
gorius dicit, quod apparentia non habent fi-
dem, sed agnitionem. Ea ergo, de quibus est
fides, agnitionem non habent: sed ea, quæ sunt
scita, agnitionem habent: ergo de eis, quæ sunt
scita, non potest esse fides.

CONCLUSIO.

Quæ communiter & simpliciter sub fide
continentur, non sunt scita, cum
visa minime sunt.

RESPONDEO dicendum, quod
omnis scientia habetur per aliqua princi-
pia per se nota, & per consequens visa: &
ideo oportet quæcunque sunt scita, aliquo
modo esse visa. Non autem est possibile,
quod idem ab eodem sit visum & credi-
tum: sicut supra dictum est. Vnde etiam
impossibile est, quod ab eodem idem sit
scitum & creditum. Potest tamen contin-
gere, ut id quod est visum vel scitum ab
vno, sit creditum ab alio. Etenim, quæ
de trinitate credimus, nos visuros spera-
mus: secundum illud primæ ad Corinthios
decimo tertio, Videmus nunc per specu-
lum in enigmate, tunc autem facie ad fa-
ciem: quam quidem visionem iam adhi-
bent. Vnde quod nos credimus, illi vi-
dent: Et sic similiter potest contingere, ut id
quod est visum, vel scitum ab vno homine
etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui
hoc demonstratiue non novit. Id tamen quod
communiter omnibus proponitur homini-
bus ut credendum, est communiter non
scitum. Et ista sunt, quæ simpliciter fidei
subiunguntur: & ideo fides & scientia non sunt de
eodem.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod infideles, eorum quæ sunt fidei, igno-
rantiam habent: quia nec vident nec sciunt
ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia.
Sed per hunc modum fideles habent eorum
notitiam, non quasi demonstratiue, sed inquan-
tum per lumen fidei videntur esse credenda,
ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod rationes
quæ inducuntur à sanctis ad probandum
ea, quæ sunt fidei, non sunt demonstrati-
uæ, sed persuasiones quædam manifestan-
tes non esse impossibile quod in fide pro-
ponitur: vel procedunt ex principiis fidei,
scilicet ex autoritatibus sacre Scripturæ,
sicut dicit Dionysius secundo capite de Di-
uinis nominibus. Ex his autem principiis
ita probatur aliquid apud fideles, sicut
etiam ex principiis naturaliter notis pro-
batur aliquid apud omnes. Vnde etiam
Theologia scientia est, ut in principio operis
dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ demon-

stratiue probari possunt, inter credenda nume-
rantur: non quia de ipsis simpliciter sit fides
apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea, quæ
sunt fidei, & oportet ea saltem per fidem præ-
supponi ab his, qui eorum demonstrationem
non habent.

Ad quartum dicendum, quod sicut Phi-
lophilus ibidem dicit, à diversis homini-
bus de eodem omnino potest haberi scientia
& opinio: sicut & supra dictum est de
scientia & fide, sed ab vno & eodem po-
test haberi fides, & scientia de eodem se-
cundum quid, scilicet de subiecto, sed non
secundum idem. Potest enim esse, quod
de vna & eadem re aliquis aliquid sciat, &
aliquid aliud opinetur. Et similiter de Deo
potest aliquis demonstratiue scire, quod sit
vnus, & credere, quod sit trinus. Sed de
eodem secundum idem non potest esse si-
mul in vno homine scientia, nec cum opi-
nitione, nec cum fide: alia tamen, & alia
ratione. Scientia enim cum opinione simul
esse non potest simpliciter de eodem: quia
de ratione scientiæ est, quod id quod sci-
tur, existimetur esse impossibile aliter se
habere. De ratione autem opinionis est,
quod id quod est opinatum, existimetur pos-
sibile aliter se habere. Sed id quod fide te-
netur, propter fidei certitudinem existima-
tur etiam impossibile aliter se habere: sed
ea ratione non potest simul idem & secun-
dum idem esse scitum & creditum: quia sci-
tum est visum, & creditum est non visum, ut
dictum est.

ARTICVLVS VI.

Verum credibilia sint per certos arti-
culos distinguenda.

SEXTVM sic pro-
ceditur. Videtur quod cre-
dibilia non sint per certos ar-
ticulos distinguenda. Eorum
enim omnium, quæ in sacra
Scriptura continentur, est fi-
des habenda: sed illa non possunt reduci ad
aliquem certum numerum propter sui mul-
titudinem. ergo superfluum videtur articulos
fidei distinguere.

Præterea, Materialis distinctio cum in in-
finitum fieri possit, est ab arte prætendenda:
sed formalis ratio obiecti credibilis est vna &
indivisibilis, ut supra dictum est, scilicet veri-
tas prima: & sic secundum rationem formale
credibilia distinguui non possunt. ergo præter-
mittenda est credibilium materialis distin-
ctio per articulos.

Præterea, Sicut à quibusdam dicitur, ar-
ticulus est indivisibilis veritas de Deo artans
nos ad credendum. sed credere est volun-
tarium: quia sicut August. dicit, Nullus cre-
dit nisi volens. ergo videtur quod inconue-
nienter distinguamus credibilia per arti-
culos.

SED CONTRA est quod Isido-
rus dicit, Articulus est perceptio diuinæ ve-
ritatis tendens in ipsam: sed perceptio diui-
næ veritatis competit nobis secundum di-
stinctionem quandam. Quæ enim in Deo
vnum sunt, in nostro intellectu multiplican-
tur. ergo credibilia debent per articulos di-
stingui.

CONCLUSIO.

Quæ falsi sunt, cum non vna, sed quasi plu-
ribus partialibus, & specialibus rationi-
bus, sub vnicum conceptum hominibus
credenda proponantur, con-
uenienter sunt per cer-
tos distincta
articulos.

Secunda secundæ S. Thomæ.

esse: & similiter est de
opinionibus & scientiis. At
si quis aliter dissentire vo-
luerit, hos terminos, non
est quæstio cum eo de
re, sed de vocabulis, quæ
eis relinquuntur. Quam
autem adis distentionem
inter opinantem & scientem
in existimando, vel
non existimando, im-
possibile aliter se habere,
memorandum quod quia bo-
nomi consurgit ex causa
integra, malum autem
ex particularibus dese-
ctibus: ideo ad hoc, quod
aliquis sit sciens, exigitur,
quod impossibile sit
aliter se habere, & scire
dum se & secundum exi-
stimationem nostram.
Sed ad hoc, quod sit opi-
nans, quicquid horum de-
ficiat, sufficit. Si enim co-
clusio vel ratio secun-
dum se est impossibilis
aliter se habere, & ab
hoc non penetratur, quod
sit talis opinans est. Et
similiter si ratio aut con-
clusio possibilis est aliter
se habere, & sic, puta
quod impossibile sit al-
ter se habere, opinans est
secundum naturam sui
status, alim de necessitate
illudinet: quia non ex
meritis notitiae, sed pro-
pter phantasie existimat
impossibile esse aliter se
habere: & in veritate
subiectum talis notitiae
debet existimare esse
possibile aliter se habere.

Super Qua-
stionem primam Articuli
secundum.

In articulo sexti qua-
stionis primæ, respon-
sione ad secundum argu-
mentum, diligenter ad-
uertendum est, quod di-
citur à sancto Thoma,
Ratio formalis accipitur
secundo modo ex parte
nostræ, ly ex parte nostræ,
diminuit à ratione for-
malis obiecti simpliciter
& propterea nullo pa-
cto valet huiusmodi ar-
gumentum. Non visum
est ratio formalis obiecti
fidei ex parte nostræ:
ergo est ratio formalis
obiecti fidei, & hinc pro-
uenit, quod quæquid
attulerunt rationes ad pro-
bandum, quod non vi-
sum non est ratio for-
malis obiecti fidei, nihil
contra autorem nostrum
concluditur: quamvis
ipsi forte crediderint co-
trarium de nostro au-
toris dicere, ac illius di-
ctum penitus è medio tol-
lere, omnemque illis fi-
de detrabere. Quia enim
esse non visum est vere
conditio obiecti fidei ex
parte obiecti se tenent,
ut patet ex antecedenti,
oportet enim creditum
non esse visum à creden-
te. Et hinc conditio com-
prehendit omnia credibi-
lia, habetque se ad ea ve
formale ad materiale.
est signum talis credi-
bilis denominatio, quæ
oportet omnia inducere,
ut credibilia rationis ha-
beant unde & in distinc-
tione fidei ab ipso Apo-
stolo ponitur ad He-
breos vnde dicitur illos

3. d. 25. q.
1. artic. 1.
cor. et ar.
2. ad 6.
Et 1. cor.
15. col. 3.
principio.
Annua.

nonnulla ratio formalis est credibilium, quod credibilia sunt: non tamen est absolute dicenda ratio formalis obiecti fidei. Vnde in re hoc meminerit disputantes, ne protentia sit in vocabulis, ex quo constaret de re.

a Super Quaestione prima Articuli septimum.

Annos.

IN articulo septimi quaestionalis primæ, responsione ad tertium argumentum, summo cum studio advertendum est, quod auctor rationem doctrinæ, ex qua videbatur, quod fides à doctoribus profecti debuit, rediit ad rationem materiam: ea ratione, quia vulturque datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Ex hoc enim, quod doctoribus sit est nolle quantum expediat instruendis illius temporis, nulla alia ratio simul potest ex parte doctorum, quam ex parte instrumentorum, quos quia consilium se tenere ex parte materiam, poterit exigere, quod de imperfecto ad perfectum perveniant. Et si non solum populus posterior plus sciat populo prioris ætatis, sed doctores posteriores doctores fuerunt prioribus. Et hoc intellige saltem capitis excellentia in vobisque prioribus, scilicet naturæ & legis: ut Auctor inferius docet in quaestione centesima septuagesima quarta, articulo sexto. Nam Abraham doctus à Deo, magis fuit quam posteriores usque ad Moysen, sub quo statim legis cepit: & Moyses magis edoctus à Deo fuit, quam reliqui usque ad tempus gentis.

Annos.

In eiusdem articuli responsione ad quartum adverte, quod ex alia ratione, quam præcedente auctor terminum ponit profecti fidei, scilicet ex confirmatione gratiæ per Christum & temporis plenitudinem. Ex quo habes præpositum ordinem ante & post Christum, scilicet quod ante Christum, quanto peiores tanto minus edocti. Post Christum vero quanto priores, tanto doctiores. Et propterea in determinatione quaestionis fidei, standum est doctrinæ antiquorum doctorum & sanctorum.

gnificationem, prout à Græco derivatur: unde non est magni ponderis. Potest tamen sic dici, quod licet ad credendum necessitate coactionis nullus artetur, cum credere sit voluntarium: artatur tamen necessitate finis, quia accedentem ad Deum oportet credere: & sine fide impossibile est placere Deo, ut Apostolus dicit Hebr. 11.

RESPONDEO dicendum, quod nomen articuli ex Græco videtur esse derivatum. Arthron enim in Græco, quod in Latino articulus dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum: & ideo particula corporis sibi invicem coaptata dicuntur membrorum articuli. Et similiter in Grammatica apud Græcos dicuntur articuli quædam partes orationis coaptate aliis dictionibus ad exprimendum eorum genus, numerum, vel casum. Et similiter in Rhetorica articuli dicuntur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius in secundo Rhetorica, quod articulus dicitur cum singula verba interualis distinguuntur cæsa oratione, hoc modo, Acrimonia, voce, vultu aduersarios perterruisti. Vnde & credibilia fidei Christianæ dicuntur per articulos distingui, in quantum in quâdam parres diuiduntur habentes aliquam coaptationem ad invicem. Et autem obiectum fidei aliquid non visum circa diuinum, ut supra dictum est: & ideo ubi occurrat aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus. Vbi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita, vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum, quod Deus sit passus, & aliam quod mortuus resurrexerit. Et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus & sepultus, vnam & eandem difficultatem habent: ita quod vno suscepto, non est difficile alia suscipere: & propter hoc omnia hæc pertinent ad vnum articulum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se: aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia: sicut etiam in aliis scientiis quædam proponuntur ut per se intentæ, & quædam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria: secundum illud Hebræorum vndecimo, Fides est substantia sperandarum rerum. ideo per se ad fidem pertinent illa, quæ directe nos ordinant ad vitam æternam, sicut sunt tres personæ Omnipotentis dei, mysterium incarnationis Christi, & alia huiusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intentæ, sed ad prædictorum manifestationem: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum osium Elisei suscitatus est mortuus, & alia huiusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem diuinæ maiestatis, vel incarnationis Christi: & secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum, quod ratio formalis fidei potest accipi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius rei creditæ: & sic ratio formalis omnium credibilium est vna, scilicet veritas prima, & ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri: & sic ratio formalis incredibilis est, ut sit non visum: & ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est.

Ad tertium dicendum, quod illa diffinitio datur de articulo magis secundum quandam etymologiam nominis, prout habet derivationem Latinam, quam secundum eius veram significationem, prout à Græco derivatur: unde non est magni ponderis. Potest tamen sic dici, quod licet ad credendum necessitate coactionis nullus artetur, cum credere sit voluntarium: artatur tamen necessitate finis, quia accedentem ad Deum oportet credere: & sine fide impossibile est placere Deo, ut Apostolus dicit Hebr. 11.

a Vtrum articuli fidei secundum successionem temporum creuerint.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod articuli fidei non creuerint secundum temporum successionem: quia, ut Apostolus dicit ad Hebræos vndecimo, Fides est substantia sperandarum rerum: sed omni tempore sunt eadem speranda: ergo omni tempore sunt eadem credenda.

Praterea, in scientiis humanis ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis, qui scientias inueniunt: ut patet per philosophum in secundo Metaphysicæ. sed doctrina fidei non est inuenta humanitus, sed tradita à deo: dei enim donum est: ut dicitur I. p. ephesorum secundo. Cum ergo in deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quod à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, & quod non creuerit secundum successionem temporum.

Praterea, Operatio gratiæ non minus ordinate procedit, quam operatio naturæ: sed natura semper initium sumit à perfectis, ut Boetius dicit in libro de Consolatione: ergo etiam videtur, quod operatio gratiæ à perfectis initium sumperit: ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissime eam cognouerunt.

Praterea, Sicut per Apostolos ad nos fides Christi peruenit: ita etiam in veteri testamento per priores Patres ad posteriores deuenit cognitio fidei: secundum illud Deuter. 31. Interroga patrem tuum & annuntiabit tibi: sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis. acceperunt enim sicut tempore prius ita, & ceteris abundantius, ut dicit glossa super illud Romanorum octauo, Nos ipsi primitias spiritus habentes. ergo videtur quod cognitio credibilium non creuerit per temporum successionem.

SED CONTRA est quod Greg. dicit, quod secundum incrementa temporum creuit scientia sanctorum Patrum: & quanto viciniores aduentui Saluatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt.

CONCLUSIO.

Non creuerunt secundum substantiam temporum successionem fidei articuli, sed quæcunque posteriores crediderunt explicite, eadem crediderunt implicite præcedentes patres.

RESPONDEO dicendum, quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quæ per rationem naturalem habetur: in quibus principii ordo quidam inuenitur, ut quædam in aliis implicite continentur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, impossibile est simul affirmare & negare, ut patet per philosophum in 4. Metaph. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deus esse & providentiam habere circa hominum salutem: secundum illud ad Hebræos vndecimo, Accedentem ad deum oportet credere, quia est, & quod inquirentibus se remunerator sit. In esse enim diuino includuntur omnia, quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo exultat. In fide autem providentiæ includuntur omnia, quæ temporaliter à deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt viæ in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequen-
tium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humane implicite continentur & incarnatio Christi & eius passio, & omnia huiusmodi. Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quæcunque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium Patrum, sed implicite. Sed quantum ad explicationem creuit numerus articulorum: quia quædam explicite cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicite. Vnde Dominus Moysi dicit Exod. 6. Ego sum deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob: & nomen meum, Adonai, non indicavi eis. Et quod dicit, Super senes intellexi. Et Apostolus dicit ad Eph. 3. In aliis generationibus non est agnitus mysterium Christi, sicut nunc reuelatum est sanctis Apostolis & prophetis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod semper fuerunt eadem speranda apud homines à Christo: quia tamen ad hæc speranda homines, non perueniunt nisi per Christum, quanto à Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto à consecutione sperandarum longinquiores. Vnde Apostolus dicit ad Hebr. 11. Iusta fide defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus, sed à longe eas respicientes. Quanto autem aliqui à longinquisioribus videtur, tanto minus distincte videtur: & ideo bona speranda distinctius cognouerunt, qui fuerunt aduentui Christi vicini.

a Ad secundum

Ad secundum dicendum, quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Vno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, siue vnus, siue plures per temporum successione: & ista est ratio augmenti in scientiam per rationem humanitatis inuentis. Alio modo ex parte addiscentis, sicut magister, qui nouit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset: sed paulatim condescendens eius capacitati, & hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successione. Vnde Apostolus ad Galat. 3. comparat statum veteris testamenti pueritia.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem naturalem duæ causæ præxiguntur, scilicet agens & materia. secundum ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius: & sic natura à perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliquam perfectam præxistentiam: secundum vero ordinem causæ materialis prius est quod est imperfectius: & secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno. homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis: & ideo oportuit, quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, vt dicitur 1. ad Corinth. 12. Et ideo tantum dabatur Patribus, qui erant instructores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude, vel in figura.

Ad quartum dicendum, quod vltima consummatio gratiæ facta est per Christum: vnde & tempus eius dicitur tempus plenitudinis, ad Gal. 4. Et ideo illi, qui fuerunt propinquiore Christo, vel ante, sicut Iohannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognouerunt: quia & circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuuentute: & tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est iuuentuti propinquior.

ARTICVLVS VIII.

Primum articuli fidei conuenienter enumerantur.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter articuli fidei enumerantur, ea enim quæ possunt ratione demonstratiua sciri, non pertinent ad fidem: vt apud homines sint credibilia, sicut supra dictum est: sed Deum esse vnum potest esse scitum per demonstrationem. Vnde & Philosophus hoc in 12. Metaph. probat. & multi alij Philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt, ergo Deum esse vnum non debet poni vnus articulus fidei.



Præterea, sicut de necessitate fidei est, quod credamus Deum omnipotentem: ita etiam, quod credamus eum omnia scientem, & omnibus providentem: & circa vtrumque horum aliqui errauerunt, debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia & providentia diuina, sicut & de omnipotentia.

Præterea, eadem est notitia Patris & Filij: secundum illud Iohan. 14. Qui videt me, videt & Patrem. ergo vnus tantum articulus debet esse de Patre & Filio, & eadem ratione de Spiritu sancto.

Præterea, Persona Patris non est minor, quam Filij & Spiritus sancti: sed plures articuli ponantur circa personam Spiritus sancti: & similiter circa personam Filij. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

Præterea, sicuti personæ Patris & personæ Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita & personæ Filij secundum diuinitatem: sed in articulis ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis: & similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quod locutus est per Prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum diuinitatem.

Præterea, Sacramentum eucharistiæ habet speciale difficultatem præ multis articulis, ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo, quod articuli sufficienter enumerantur.

SED IN CONTRARIVM est autoritas Ecclesiæ sic enumerantis.

CONCLUSIO.

Conuenienter sunt ab Ecclesia distincti fidei articuli in quatuordecim, vel duodecim: quorum & aliqui ad fidem diuinitatis, alij vero ad fidem humanitatis pertinent.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, illa per se pertinent ad fidem, quorum visio in vita æterna perficitur, & per quæ ducemur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur, scilicet occultum diuinitatis: cuius visio nos beatos facit: & mysterium humanitatis Christi, per quod in gloriam filiorum Dei accessum habemus: vt dicitur ad Roman. 5. Vnde dicitur Iohan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognos-

cant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum. Et ideo prima distinctio credibilium est, quod quædam pertinent ad maiestatem diuinitatis: quædam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi: quod est pietatis sacramentum, vt dicitur 1. ad Timoth. 4. Circa maiestatem autem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur. primo quidem, vnitas diuinitatis: & ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, trinitas personarum: & de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio vero proponuntur nobis opera diuinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturæ: & sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad esse gratiæ: & sic proponuntur nobis sub vno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriæ: & sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis, & de vita æterna: & ita sunt septem articuli ad diuinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli, quorum primus est de incarnatione, siue de conceptione Christi. Secundus, de natiuitate eius ex virgine. Tertius, de passione eius & morte & sepultura. Quartus est de descensu ad inferos. Quintus est de resurrectione. Sextus, de ascensione. Septimus, de aduentu ad iudicium. Et sic in vniuerso sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei: sex pertinentes ad diuinitatem, & sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub vno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulus vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet, resurrectionem carnis & gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis & natiuitatis coniungunt in vnum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione inuestigare Philosophi non potuerunt: puta circa prouidentiam eius & omnipotentiam, & quod ipse solus sit colendus, quæ omnia continentur sub articulo vnitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quod ipsum nomen diuinitatis importat prouisionem quandam, vt in primo libro dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem & cognitionem: & ideo omnipotentia Dei includit quoddammodo omnium scientiam & prouidentiam, non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, & eorum prouidentiam haberet.

Ad tertium dicendum, quod Patris & Filij & Spiritus sancti est vna cognitio quantum ad vnitatem essentie, quæ pertinet ad primum articulum: quantum vero ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filij. Non enim esset pater si filium non haberet: quorum nexusest Spiritus sanctus & quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt vnum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arrius enim credidit Patrem omnipotentem & æternum: sed non credidit Filium coæqualem & consubstantialem Patri & ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filij ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi & natiuitatis: & etiam resurrectio & vita æterna secundum vnam rationem possunt comprehendi sub vno articulo, in quantum ad vnum ordinantur. & secundum aliam rationem possunt distingui in quantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum, quod Filio & Spiritui sancto conuenit miti ad sanctificandam creaturam: circa quod plurima credenda occurrunt: & ideo circa personam Filij & Spiritus sancti plures articuli multiplicantur, quam circa personam Patris quæ nunquam mittitur: vt in primo dictum est.

patem, quos illustratos credimus diuino lumine, & quo ad doctrinam, & quo ad vitam magis, quam posteriorum, vbi discere possunt ab illis. Ex hoc tamen non negamus, quin etiam post Christum vna ætas posterior habeat doctores in his, quæ sunt fidei, præstantiores aliqua ætate anteriori, quamvis non omnis potest, quod in ætate anni mitemini fuerit doctores doctores in fide, quam in ætate anni octingentesimæ: quia & si regulariter diuina doctrina procedat secundum propinquitatem ad Christum, non tamen alligata est illuminatio eius ad ordinem istum. Cuius signum est, quod Moysen credimus eleuasse ad visionem diuinæ essentie: ad quem nullum posterorum proximiorum, quæ magis Christo creditur eleuatum esse. Numquam tamen fuerunt aut erunt doctores, quam Apostoli, siue nunc perfectiores: vt patet ex glossa ad Romanos octauo. Et est semper sermo de fidei scientia infusa, non de acquisita vt patet in littera, vbi Deus doctores & agens, homo vero discipulus, & patiens ponitur.

Ad Super Questionem primam Articuli octauum.

In articulo octauo aduertit, quod autor articuli fidei ex parte rei creditur enumerandos arbitrans, distinctionem illam famofam iuxta numerum Apostolorum præternit: ea ratione, quia accidit articulis fidei, quod ab vno vel à pluribus sint. Et simile inueniunt inferius de symboli nomine, quod non à colligentiis, sed collectorum pluralitate diffinitur, eadem ratione, quia scilicet accedit symbolo plu-

Annex.

ratitas colligendum: in
cuius signum Athana-
sius solus symbolum col-
legit.

In eodem octavo ar-
ticulo in responsione
ad primum periphrasi
qui omnem rationem
putas demonstrationem,
quod Auctor hic ex-
plicat, quod Pseudo-
philo non potuerunt na-
turali ratione inueni-
re, quod solus Deus
sit colendus: & que
de providentia ac om-
nipotentia eius tene-
rentur.

*a Super Quæstio-
nis primæ Articulum
nonum & decimum.*

Quæstio. In articulo nono &
decimo simul, aduer-
te diligenter, quod
3. d. 25. q.
2. art. 22.
Et opus
1. & 6.

per autoritatem uni-
versalis Ecclesiæ, gene-
ralis synodi & papæ,
ut patet in utroque ar-
ticulo in argumento
ad oppositum. Et ra-
tio est, quia papa est
pastor & episcopus uni-
versalis Ecclesiæ cum
plenissima potestate.

*a Super Quæstio-
nis primæ Articulum
decimum.*

*¶ Nam determinare
finaliter quæ fidei sunt
ad summum spectat
Pontificem, vel potius
ad Concilium.*

In articulo decimo
dubium primo oc-
currit circa mino-
rem propositionem, sci-
licet, hoc autem, scilicet
determinare finali-
ter ea, quæ sunt fidei,
pertinet ad autorita-
tem summæ Pontificis.
Nam quidam hoc non
admittunt ex eo, quod
papa potest esse hære-
ticus & propter deter-
minationem factam in
concilio Constantiensi
quod scilicet papa sub-
est concilio universali
in his, quæ sunt fidei.
Et quia par in partem
non habet imperium,
ac per hoc unus papa
non ligat alium, &
consequenter determi-
natio facta per unum
papam in materia fidei
non ligabit successores
suos: & sic si huiusmo-
di successores tenerent
contra determinationem
huiusmodi, non esse-
rent hæretici, quod est
inconueniens maximum:
quia sic respectu eius-
dem determinati ab
Ecclesiâ, scilicet, & c. unus
fidelis esset hæreticus,
& alius non, & deter-
minatio, quod est hæ-
retici, non esset determi-
natio simpliciter, sed re-
spectu aliquorum, scilicet
eius qui non sunt Ro-
mani pontifices.

¶ Dubium secundo oc-
currit circa rationem
subiectam in littera, sci-
licet quod unitas fidei
seruari non possit in

Ad quintum dicendum, quod sanctifica-
tio creaturæ per gratiam, & consummatio
per gloriam fit etiam per donum charitatis
quod appropriatur Spiritui sancto, & per do-
num sapientiæ quod appropriatur Filio: &
ideo utrumque opus pertinet ad Filium &
ad Spiritum sanctum per appropriationem se-
cundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum, quod in sacramen-
to eucharistiæ duo possunt considerari: Vnum
scilicet quod sacramentum est: & hoc habet
eandem rationem cum aliis effectibus gra-
tiæ sanctificantis. Aliud est quod miraculose
ibi corpus Christi continetur: & sic conclu-
ditur sub omnipotentia, sicut & omnia alia
miracula, quæ omnipotentia attribuitur.

ARTICVLVS IX.

*a Vtrum conuenienter articuli fidei in symbo-
lo ponantur.*

D NONVM sic proceditur.
Videtur quod inconuenienter arti-
culi fidei in symbolo ponantur.
Sacra enim scriptura est regula
fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet.
Dicitur enim Deuter. 4. Non addetis ad
verbum quod vobis loquor, neque auferetis
ab eo. ergo illicitum fuit aliud symbolum
constituere quasi regulam fidei post sacram
Scripturam editam.

¶ Præterea, Sicut Apostolus dicit ad Ephes.
3. Vna est fides: sed symbolum est confessio
fidei. Ergo inconuenienter traditur multi-
plex symbolum.

¶ Præterea, Confessio fidei, quæ in symbolo
continetur, pertinet ad omnes fideles: sed
non omnibus fidelibus conuenit credere in
Deum: sed solum illis, qui habent fidem for-
matam. ergo inconuenienter symbolum fidei
traditur sub hac forma verborum, Credo in
vnum Deum.

¶ Præterea, Descensus ad inferos est vnus de
articulis fidei, sicut supra dictum est: sed in
symbolo antiquorum Patrum non fit mentio
de descensu ad inferos. Ergo videtur insuf-
ficienter collectum.

¶ Præterea, Sicut August. dicit exponens illud
Ioan. 14. Creditis in Deum, & in me credite.
Petro aut Paulo credimus: sed non dicimus
credere nisi in Deum. cum ergo Ecclesiâ cat-
holicâ sit pure aliquod creatum, videtur quod
inconuenienter dicatur, In vnam sanctam cat-
holicam & apostolicam Ecclesiâ.

¶ Præterea, Symbolum ad hoc traditur, ut
sit regula fidei. sed regula fidei debet omni-
bus proponi & publice: quodlibet ergo sym-
bolum deberet in missa cantari, sicut sym-
bolum Patrum: non videtur ergo esse conue-
niens editio articulorum fidei in symbolo.

¶ SED CONTRA est, quod Ecclesiâ
vniuersalis non potest errare, quia Spiritus
sanctus gubernatur, qui est Spiritus veritatis.
Hoc enim promissit Dominus discipulis To-
han. 16. dicens, Cum venerit ille Spiritus veri-
tatis, docebit vos omnem veritatem: sed sym-
bolum est autoritate vniuersalis Ecclesiæ edi-
tum. Nihil ergo inconueniens in eo conti-
netur.

CONCLUSIO.

*¶ Conuenienter quæ hominibus credenda
per certos articulos proponuntur, sunt
ab Ecclesiâ in symbolo, seu colle-
ctione quasi in vnum col-
lecta clarius ex-
plicata.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod si-
cut Apostolus dicit ad Hebr. 12. Accedentem
ad Deum oportet credere. credere autem
non potest aliquis nisi ei veritas quam cre-

dat, proponatur. Et ideo necessarium fuit
fidei veritatem in vnum colligi, ut facilius pos-
set omnibus proponi, ne aliquis per ignoran-
tiam fidei a veritate deficeret: & ab huiusmo-
di sententiarum fidei collectione nomen sym-
boli est acceptum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
veritas fidei in sacra Scriptura diffuse con-
tinetur, & variis modis, & in quibusdam ob-
scure, ita quod ad eliciendum fidei veritatem
ex sacra Scriptura requiritur longum stu-
dium & exercitium, ad quod non possunt
peruenire omnes illi, quibus necessarium est
cognoscere fidei veritatem: quorum plerique
aliis negotiis occupati, studio vacare non pos-
sunt. & ideo fuit necessarium, ut ex senten-
tiis sacre Scripturæ aliquid manifestum sum-
marie colligeretur, quod proponeretur o-
mnibus ad credendum: quod quidem non est
additum sacre Scripturæ, sed potius ex sacra
Scriptura sumptum.

¶ Ad secundum dicendum, quod in omni-
bus symbolis eadem fidei docetur veritas: sed
ibi oportet populum diligentius instrui de fi-
dei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides
simpliciter per hæreticos corrumpatur. Et
hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura
symbola, quæ in nullo alio differunt, nisi quod
in vno plenius explicantur, quæ in alio conti-
nentur implicite secundum quod exigebat
hæreticorum instantia.

¶ Ad tertium dicendum, quod confessio fi-
dei traditur in symbolo, quasi ex persona to-
tius Ecclesiæ, quæ per fidem vnitur. fides au-
tem Ecclesiæ est fides formata: talis enim fi-
des inuenitur in omnibus illis, qui sunt nume-
ro & merito de Ecclesiâ. Et ideo confessio fi-
dei in symbolo traditur, secundum quod con-
uenit fidei formate: vt etiam si qui fideles fi-
dem formatam non habent, ad hanc formam
pertingere studeant.

¶ Ad quartum dicendum, quod de descensu
ad inferos nullus error erat exortus apud hæ-
reticos: & ideo non fuit necessarium, aliquam
explicationem circa hoc fieri, & propter hoc
non reiteratur in symbolo patrum, sed sup-
ponitur tanquam prædeterminatum in sym-
bolo Apostolorum: non enim symbolum se-
quens abolet præcedens, sed potius illud ex-
ponit, vt dictum est.

¶ Ad quintum dicendum, quod si dicatur,
In sanctam Ecclesiâ catholicam, hoc est,
intelligendum secundum quod fides nostra
refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctifi-
cat Ecclesiâ, vt sit sentus, Credo in Spi-
ritum sanctum sanctificantem Ecclesiâ: sed
melius est & secundum communem vsum,
vt non ponatur ibi, In, sed simpliciter di-
catur, sanctam Ecclesiâ catholicam: sicut
etiam Leo papa dicit.

¶ Ad sextum dicendum, quod quia symbo-
lum Patrum est declaratiuum symboli Apo-
stolorum, & etiam fuit conditum fide: iam
manifestata, & Ecclesiâ pacem habente pro-
pter hoc publice in missa cantatur, Symbo-
lum autem Apostolorum quod tempore per-
secutionis editum fuit, fide nondum publica-
ta, occulte dicitur in Prima & in Completo-
rio quasi contra tenebras errorum præteri-
torum & futurorum.

ARTICVLVS X.

*a Vtrum ad summum Pontificem
pertineat fidei symbolum
ordinare.*

D DECIMVM sic proce-
ditur. Videtur quod non per-
tineat ad summum Pontificem
fidei symbolum ordinare. No-
ua enim editio symboli neces-

seta Ecclesiâ, nisi qua-
ssione exorta de fide
determinetur per eum,
qui toti Ecclesiæ præ-
est, id est summum Pon-
tificem. Hæc nanque
propositio in vltima sui
parte non est vera: quo-
niam quæstio de fide
exorta potest determi-
nari per communita-
tem Ecclesiæ seu con-
cilium generale. Con-
munitas enim Ecclesiæ
præstidit toti Ecclesiæ,
sicut communitas ciui-
tatis toti ciuitati: quia
& princeps vires com-
munitatis gerit, & le-
ges & consuetudines ab
ipsa multitudinis vni-
tate, institutionem &
determinationem sortim-
tur. Et sic in littera
dum a præstidit to-
tius Ecclesiæ ad pa-
pam descendit, so-
phisma committitur: quo-
niam ipsa Ecclesiâ com-
munitas, quæ in concilio
generali loquuntur
præstidit superior est,
& ad eam spectat fina-
lis determinatio de fi-
de, vt patet quæ errare
non potest.

¶ Ad hoc autem bene-
ficientiam, quoniam
in tractatu speciali de
autoritate papæ & con-
cilij hæc tractauimus,
sciendum est, quod
quia papatus in hoc dif-
fert a ceteris humanis
principatibus, quod re-
liqui ab ipsa multitu-
dine originem & pote-
statem habent. Multi-
tudo nanque cessante
violencia fraudulente, de
iure nature libera est,
& constituit sibi caput,
cum illa potestate, quæ
multitudinē videtur. Pa-
patus autem non est
ab Ecclesiâ, sed a Deo
immediatè, ita quod
nec ab Ecclesiâ originem
habet, nec potestatem,
tam principaliter, quam
ministerialiter. Iesus
Christus nanque verus
Deus non per Eccle-
siâ, aut Apostolorum
ministerium medium,
sed per seipsum imme-
diatè papatum creauit
& papam, quum dixit
Petro, Pasci oues meas.
Ioannis vltimo. Et ex
hoc sequitur, quod pa-
pa Ecclesiæ præstidit
sic, vt non solum sin-
gula membra, sed ipsa
communitas Ecclesiæ
suisit papæ. Per hoc
enim solum communi-
tati multitudinis supra
principem potestas re-
seruatur: quia ab ipsa
multitudine principatus
& princeps depen-
det. Hoc autem in pa-
pa & papa locum
non habere iam patet.
Solut igitur papa præ-
est toti Ecclesiæ, &
non e conuerso: vt con-
gregatio Constantiensis,
vnius tantum obiecti,
sine suo papa dubio
tempore schismatis vlti-
pans in se vniuersalem
Ecclesiâ, quam nec
simpliciter, nec secun-
dum præsentem tunc
Ecclesiæ statum repræ-
sentabat, decreuisse
videtur.

Infrâ 96.
II. art. 3.
ad 3.
Et per 3.
10. art. 4.
ad 13.

videtur, propter quod non est de decretis illis curandum. In cuius signum quicquid etiam ab omnibus obedientibus fuit vacante ibi statum postmodum est, tanquam essent supra papam, nullum habuit effectum hactenus, nisi scilicet iam hinc inde eorum, scilicet semel sub Eugenio quarto, & iterum sub Iulio secundo. Et tandem semper oportuit omnes succumbere, & subscire se Rom. Pontifici, ipsa veritate & Ecclesia catholica cogente. Et nunquam Romanus Pontifex succubuit, nunquam ab Ecclesia derelictus est, quia nunquam illis decretis fuit subditus. Et de scilicet quidem primi termino tota Ecclesia testatur in adoratione Nicolai quinti, qui successit immediate defuncto Eugenio. Ex eo enim, quod superius fecimus, qui a Basilien. concilio constitutus fuerat papa, deponitur, atque combustio Eugenio in sua stantia, non recognovit Ecclesia in papam etiam defuncto Eugenio, sed Nicolaum a cardinalibus electum superius, ut dictum est. Felice admodum: notorio testata est concilium non esse supra papam, concilium nihil posse contra papam certum & indubitatum ac catholicum. In termino quoque secundi scilicet materia vniuersalis Ecclesia item multipliciter testata est. Nam licet fuerit inditum per conciliabulum Pisani contra papam Iulium, autoritate concilii Constantien. in capitulo frequens, a multis cardinalibus & inchoatum, adeo ut protulerit vique ad suspensionem Iulij, vidimus tamen sub Leone decimo, qui vixit & regnavit, omnes mundi principes, prelatos & Ecclesiarum concilio Lateranensi, quod adhuc duras, adhaesisse: & ipsum solum vniuersum ac verum concilium profiteri, & concilio Pisano renuntiare eos, qui adhaeserant, tanquam congregato a non habentibus potestatem congregandi illud. Vidimus etiam cardinales, qui Pisano adhaerebant concilio, professores publice se scismaticos, & conciliabulum illud Pisani damnasse in hac verba specialiter & expresse. Nos olim in hoc scismatico obditi superius illustrationis lumine & gratia serenati, compertique scismaticos laqueos quo tenebamur, &c. Pisani conciliabulum, eiusque inditionem ac omnia & singula in eo gesta anathematizamus, ac pronuntiamus, credimus, ac simpliciter confitemur irrita, & inania, ac nullius roboris, vel momenti, & a non habentibus auctoritatem gesta & facta, quoniam

faria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est: sed in veteri testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successione: propter hoc, quod veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est. Cessante ergo tali causa, in noua lege non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad autoritatem summi Pontificis pertinere noua editio symboli.

Præterea, illud, quod est sub anathemate interdictum ab vniuersali Ecclesia, non subest potestati hominis alicuius: sed noua symboli editio interdicta est sub anathemate autoritate vniuersalis Ecclesiae. Dicitur enim in gestis primæ Ephesinæ synodi, quod perfecto symbolo Nicenæ synodi, decreuit sancta synodus, aliam fidem nulli licere proficere, vel conscribere, vel componere præter diffinitum a sanctis Patribus, qui in Nicenæ congregati sunt, cum Spiritu sancto: & subditur anathematis poena. & idem etiam reiteratur in gestis Calcedonen. synodi. ergo videtur quod non pertineat ad autoritatem summi Pontificis noua editio symboli.

Præterea, Athanasius non fuit summus Pontifex: sed Alexandrinus patriarcha, & tamen symbolum constituit, quod in ecclesia cantatur. ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum Pontificem, quam ad alios.

SED CONTRA est, quod editio symboli facta est in synodo generali. sed huiusmodi synodus auctoritate solius summi Pontificis potest congregari: ut habetur in Decret. distinct. 17. ergo editio symboli ad autoritatem summi Pontificis pertinet.

CONCLUSIO.

Cum summus Pontifex caput sit totius Ecclesiae à Christo institutus, ad illum maxime spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generalem synodum congregare.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, noua editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad autoritatem summi Pontificis, ad quem maiores & difficiliore Ecclesie quæstiones referuntur, ut dicitur in Decret. distinct. 41. Vnde & Dominus Lucas 22. Petro dixit, quem summum Pontificem constituit. Ego pro te rogaui, Petre, ut non deficiat fides tua: & tu aliquando conuersus confirma fratres tuos. Et huius ratio est: quia vna fides debet esse totius Ecclesie: secundum illud 1. ad Corinth. primo, Id ipsum dicatis omnes, & non sint in vobis scismata. Quod seruari non posset nisi, quæstio fidei de fide exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesie præest: ut sic eius sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur. & ideo ad solam autoritatem summi Pontificis pertinet noua editio symboli: sicut & omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, & alia huiusmodi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in doctrina Christi & Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata: sed quia peruersi homines apostolicam doctrinam & ceteras doctrinas & scripturas peruertunt

ad suorum perditionem: sicut dicitur 2. Pet. vlt. ideo necessaria fuit temporibus præcedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio & sententia synodi se extendit ad priuatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per huiusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo nouam editionem symboli facere: non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. Sic enim quilibet synodus obseruauit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id, quod præcedens synodus exposuerat propter necessitatem alicuius hæresis insurgentis. Vnde pertinet ad summum Pontificem, cuius autoritate synodus congregatur, & eius sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum, quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cuiusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breuiter continebat, autoritate summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QVÆSTIO SECUNDA

De actu fidei, in decem articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de actu fidei. Et primo de actu interiori. secundo, de actu exteriori.

Circa primum queruntur decem. Primo, quid sit credere, quod est actus interior fidei. Secundo, quot modis dicatur. Tertio, utrum credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem. Quarto, utrum credere ea, ad quæ ratio naturalis peruenire potest, sit necessarium. Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite. Sexto, utrum ad credendum explicite omnes æqualiter teneantur. Septimo, utrum habere fidem explicitam de Christo, semper sit necessarium ad salutem. Octauo, utrum credere Trinitatem explicite, sit de necessitate salutis. Nono, utrum actus fidei sit meritorius. Decimo, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICVLVS I.

Utrum credere sit cum assensione cogitare.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem. dicitur enim cogitare, quasi similiter cogitare: sed Dam. dicit in 4. lib. quod fides est non inquisitus consensus, ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

Præterea, fides in ratione ponitur, ut infra dicitur: sed cogitare est actus cogitativæ potentie qui pertinet ad partem sensitiuam, ut in primo dictum est. ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

Præterea, credere est actus intellectus: quia eius obiectum est verum. sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis: sicut etiam consentire, ut supra dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Ad contrarium. Ex papa determinante iudicialiter & diffinitive aliquid esse hæreticum, & ab Ecclesia pro hæresi habendum, constat quod omnes teneantur acceptare, & hæret

potius tenentur perlinere. Hæc illi in scedula ab ipso publice lecta in consistorio die Lunæ 12. die mensis Iulij 1513. coram Leone 10. Ex quibus patet, quod nec tota Ecclesia simul congregata in suis prælatibus abique Romano Pontifice, ut fuit in constitutione capituli frequentis concilium Constantien. ut patet in 39. sessione eiusdem: potest aliquid supra papam. Et capitulum illud, vixit Apostolica sede vacante factum contra iura etiam canonica, quibus caueretur, quod sede vacante nihil innovandum esset: quia deest Episcopus, qui possit suam iurisdictionem exerceri, nihil valet aduersus papam potestatem. Et confirmatum est hoc in Lateranensi isto concilio: inter cetera decreta sub Leone 10. habentur hæc verba, Quum etiam solum Roman. Pontif. pro tempore existentem tanquam auctoritatem supra omnia concilia habentem concilio indolendum, transferendum ac dissolvendum plenam ius & potestatem habere nedum ex sacra Scriptura testimonio, sed etiam sanctorum patrum, ac aliorum Roman. Pont. sacrosanctæ canonum decretis: sed propterea etiam eorundem conciliorum confessione manifeste constet. Hæc illi. Ex quibus habet concilium ipsum sacri papam supra omnia concilia habere auctoritatem: & ideo posse indicare, transferre, &c. Et quoniam constat, quod determinatio constitutionis, habens vim constitutionis, respicit totum: ad eius solius auctoritatem spectat, qui præsidet toti: alioquin coactionem vim non haberet respectu totius: ideo secundum dubij moti iam patet solutio. Auctor namque supponit quod verissimum est, scilicet solum papam prælle Ecclesiam vniuersalem. Vnde & 3. dist. 27. Episcopus dicitur, & q. 2. arti. 1. g. 1. Et verbi. q. 14. 1.

hæreticus tenetur, quicquid de cetero tenet, et oppositum perinde tenet. Tota igitur Ecclesia errare potest, si quædam determinationem papæ, si papa in tali determinatione posset errare. Credendum est igitur, quod promissionem Ecclesie factam à Christo, scilicet, Spiritu sancto docere, non omnem veritatem. Ioannis 14. ipse enim non est diffusus per unum, quia per multitudinem adimplere, per unum caput totius Ecclesie adimpleat, ut lex distinctionis servetur, quæ in fidei per modum, & media per summam gubernat. Et quia ratio non dedit Ecclesie principatum, monachicum supra totam Ecclesiam vires, eadem ratione Monarchia illi potestatem distinguendi, quæ opposita sunt, dedit aliq. defectum. Deum enim minus quam naturam deficere deest in necessitate.

Ad id vero, quod in primo dubio asseruit, quod par in partem non habet imperium, & cetera dicendum est, quod papa dupliciter diffinit, scilicet vel ex sola auctoritate papatus, & de his procedit argumentum de regula, quod par in partem non habet imperium, vel ex auctoritate papatus: ut substat diuine abfolutionis dispensatio in hoc certe & indubie. Et in his papa diligit seipsum, & hoc colligit, & dicitur inextinguibile, eo quod sine potestate sua dominus Dei vel dicitur ad Romanos vadeamus. Et ratio est, quia in his papa excedit seipsum: sicut Dominus in excedendo seipsum, sic & omnes vere indicant mendaces, dicunt, Ego dixi in excois meo, omnis homo mendax. Talia autem sunt ea, quæ sunt fidei, quod scilicet papa non ex sola papatus auctoritate, sed ex papatu, ut substat diuine abfolutionis, ad Ecclesie fidem veram docendam diffinit iudicialiter in materia fidei, excedens seipsum, & propterea determinat non respectu horum, sed simpliciter & inextinguibiliter, ut ligat se & alios.

Super Quæstio. nis secunde Articuli secundam.

Non credere Deo, Deum, & in Deum, sit unus fidei actus.

Quæstio. In articulo secundo, quæstio secunda, omisso primo. Durandus occurrat in ratio sententia, distincta, quæstio. articulo tertio reprehendens dictum hoc in responsione ad primam, scilicet quod

IN CONTRARIUM est, quod Augustinus sic diffinit credere in lib. de Predestinatione sanctorum.

CONCLUSIO.

Credere est cum assensu cogitare, non ut cogitatio ad rem, sed ut cogitatio ad rem, seu ut cogitatio pro quocumque actu intellectus consideratio, ne sumitur, sed ut importat intellectus considerationem cum aliqua inquisitione, & voluntatis consensu.

RESPONDEO dicendum, quod cogitare tripliciter sumi potest. Vno modo, communiter pro quocumque actu intellectus consideratione intellectus: sicut Augustinus dicit in 14. de Trin. Hanc nunc dico intelligentiam, quam intelligimus cogitantes. Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perueniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis: & secundum hoc Augustinus dicit, de Trin. quod Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perueniens ad id, quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est: & ideo verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe: & secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones vniuersales: quod pertinet ad intellectum partem, vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitiuam: ideo Cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis tertio modo pro actu virtutis cogitativæ. Si ergo cogitare sumatur communiter secundum primum modum: sic hoc quod dicitur cum assensu cogitare, non dicit totam rationem eius, quod est credere. Nam per hunc modum etiam qui considerat ea, quæ scit, vel intelligit, cum assensu cogitat. Si vero sumatur Cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus, qui est credere. Actum enim ad intellectum pertinentem quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione: sicut cum aliquis considerat ea, quæ scit, vel intelligit, talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: siue in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti: siue in vnam partem magis declinent: sed tenentur aliquo leui signo, sicut accidit suspicanti: siue vni parti adhæreant: tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti: sed actus iste qui est credere habet firmam adhesionem ad vnam partem, in quo conuenit credens cum sciente & intelligente: & tamen eius cognitio non est perfecta per maximam visionem, in quo conuenit cum dubitante, suspicante & opinante: & sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet: & propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id, quod creditur: habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta à Deo & miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum, quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus credentis determinatur ad vnum, non per

rationem, sed per voluntatem: & ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad vnum.

ARTICVLVS II.

Verum conuenienter distinguatur actus fidei, per hoc, quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

rationem, sed per voluntatem: & ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad vnum.

ARTICVLVS II.

Verum conuenienter distinguatur actus fidei, per hoc, quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. Vnus enim habitus vnus est actus: sed fides est vnus habitus cum sit vna virtus. Ergo inconuenienter ponuntur plures actus fidei.

Præterea, id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei: sed credere Deo inuenitur communiter in quolibet actu fidei: quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur, quod inconuenienter distinguatur à quibusdam aliis actibus fidei.

Præterea, id quod conuenit etiam non fidelibus non potest poni fidei actus. Sed credere Deum esse, conuenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

Præterea, moueri in finem pertinet ad voluntatem, cuius obiectum est bonum & finis: sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia vna eius, quod est credere in Deum, quod importat motum in finem.

SED CONTRA est, quod Augustinus hanc distinctionem ponit in libro de verbis Domini, & super Ioan.

CONCLUSIO.

Distinguuntur tres fidei actus ex parte obiecti in ordine ad intellectum: credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

RESPONDEO dicendum, quod actus cuiuslibet potentie vel habitus accipitur secundum ordinem potentie vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat: prout est à voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectus mouentis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est, quorum vnus est materiale obiectum fidei: & sic ponitur actus fidei credere Deo: quia, sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet.

Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur. Et sic proponitur actus fidei credere Deum: quia, sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo, ut propterea creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei secundum quod intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod per ista tria non designantur diuersi actus fidei, sed vnus & idem actus habens diuersam relationem ad fidei obiectum. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod credere Deum non conuenit infidelibus sub ea ratione, qua ponitur actus fidei. Non enim credit Deum esse sub his conditionibus, quas fides determinat.

hi tres actus sunt vnus. Inquit enim, quod si licet credere Deo, & credere Deum, sit vnus actus: credere tamen in Deum sunt duo actus: quia à duobus est habitibus, scilicet fide & charitate, & significat credendo, & amando ire in Deum.

Ad hoc facile respondetur, quod quia actus imperatus non multiplicatur secundum rem ad multiplicationem principiorum eius, sed vnus & idem numero actus à multis est simul virtutibus, ut iocundus est actus vnus à temperantia simul, & obedientia, & charitate. & sic de aliis: ideo credere in Deum, quum sit actus fidei à charitate imperatus, vnus numero secundum rem est, quamuis à multis proveniat habitibus. Et quoniam actus eliciti ab vno & imperatus ab altero habent multiplex est secundum relationem ad multos habitus & obediunt rationes: ideo multi actus apparent. Et in multis actus resoluitur eius ratio seu expositio. Et propterea dicitur, quod credere in Deum est amando, &c. Secundum tamen veritatem & proprietatem loquendo, dicendum est quod huiusmodi actus est multiplex, non mixtus, eo quod elaudat in se vim plurium actuum, & non constituitur ex illis vnus aggregatum. Denominatioque liquidem relatiua actus ab actu imperatur format, ut in prima secunda dictum est.

In responsione ad tertium eundem articulum secundi, aduerso quod de Deo dupliciter loqui possumus. Vno modo ex parte ipsius Dei: & sic quum sit omnino simplicissima res, non potest partim vere & partim falso cognosci: sed error falsitatis consistit in non attingendo ipsum. Qui enim parat Deum non esse omnipotentem, & putat ipsum esse actum purum sapientem, &c. quicquid intelligit per has affirmationes, non est illa res, quæ est Deus secundum rem, sed representatus illi sic putanti: quia in re illa non differt totum & aliqd: ac per hoc non totum & nihil æquivalent: & consequenter qui in aliquo illius fallitur, nihil illius intelligit. Alio modo ex parte nostri, id est de Deo, secundum quod nobis representatur. Et sic quia sub multis rationibus representatur, contingit aliqua enumeratione errare, & aliquid vere sentire de Deo, ut patet. Auctor autem in littera loquitur de errore circa diuina, ex parte ipsius

ipsum Dei absolute. Et ideo dicit, quod infideles non vere credunt Deum.

a *Super Quaestione secunda Articulus tertius.*

¶ *Num ad inferiorum naturam perfectionem aliquid concurrat secundum motum proprium, & aliquid secundum motum superioris naturae.*

Quaestio. In articulo tertio eiusdem quaestiones duobus primis occurrit circa fundamentum assumptum in corpore articuli scilicet, quod in omnibus naturis ordinatis immutatur, quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt. Vnum, quod est secundum propriam motum. Aliud, quod est secundum motum superioris naturae. Aut enim Auctor intendit loqui de concursu illo, quo

Et ideo nec vere Deum credunt: quia, ut Philosophus dixit 9. Metaph. In simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, voluntas mouet intellectum & alias vires animae in finem: & secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

ARTICULVS III.

a *Primum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.*



TERTIVM sic proceditur. Videtur quod credere non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim & perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur, quae conueniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quae sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

¶ Præterea, periculose homo assentit illis, in quibus non potest iudicare verum illud, quod ei proponitur, sit verum vel falsum. secundum illud Iob 11. Nonne auris verba diiudicat? Sed tale iudicium homo habere non potest in his, quae sunt fidei: quia homo non potest ea resolueret in principia prima, per quae de omnibus iudicamus. ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

¶ Præterea, Salus hominis in Deo consistit: secundum illud Psalmi, Salus autem iustorum à Domino: sed inuisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: Semper terna quoque virtus eius & diuinitas, ut dicitur Rom. 1. Quae autem conspiciuntur intellectui, non creduntur, ergo non est necessarium ad salutem, ut homo aliqua credat.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Hebræor. 10. Sine fide impossibile est placere Deo.

CONCLUSIO.

¶ Cum ultima hominis perfectio in Dei clara visione consistat, ad quam naturalis ratio ascendere non valet proprio motu, necessarium fuit ad salutem aliqua hominibus per disciplinam fidei credenda proponi.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in omnibus naturis ordinatis inuenitur, quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt. Vnum quidem, quod est secundum proprium motum: aliud autem, quod est secundum motum superioris naturae: sicut aqua secundum motum proprium mouetur ad centrum: secundum autem motum Lunae mo-

¶ *Num creatura rationalis in quantum cognoscit vniuersalem boni & entis rationem, habeat immediatum ordinem ad Deum.*

¶ Dubium secundo est circa maiorem, scilicet naturam rationalem in quantum cognoscit vniuersalem boni & entis rationem, habet immediatum ordinem ad vniuersalem essendi principium. Natura siquidem rationalis potest dupliciter sumi, scilicet secundum esse, & secundum operari operatione immanente, scilicet cognitione & appetitione. Et hoc adhuc dupliciter sumi potest. Primum absolute: secundum secundum hanc vel illam rationem. Et quod secundum esse quidem immutatur sit à Deo per creationem, in primo libro ostensum fuit. Et similiter: quod secundum intellectum & voluntatem immutatur beatificetur à Deo, superioris naturae est. Sed quod secundum hanc specialem rationem, habeat immediatum ordinem ad vniuersalem essendi principium, non apparet: quoniam ex vniuersali in procedendo ad vniuersalem in essendo proceditur.

¶ Nam possibile sit hominem peruenire ad Dei visionem absque fidei disciplina.

Quaestio. Dubium tertio notiorum est circa aliam subditam in eiusdem rationis progressu propositionem, scilicet quod ad Dei visionem homo peruenire non potest nisi per modum discendi à Deo doctore, hoc enim falsum esse constat ex eo, quod pueri baptizati perueniunt ad illam discendentes absque disciplina. Et ipse

Iesus Christus, secundum quod homo, habuit illam absque disciplina actuali & habituali: quia statim beatus absque fide fuit.

¶ Ad primum dubium dicitur, quod propositio illa assumpta sumitur secundo modo & intelligitur de naturis, quae sunt primo partes vniuersi, quae sunt solae incorruptibiles, elementa scilicet, corpora caelestia, & intellectualia. In cuius signum in his tantum Auctor quasi inductio eam manifestat. Eo quod hae cellas obiectis de mixtis. De terra autem dicitur, quod ad terrae perfectionem duo concurrunt: alterum secundum proprium motum, scilicet quies in centro: alterum secundum motum actum celestis corporis in eam, scilicet germinatio vegetabilium, & animalium, quae pertinet ad perfectionem terrae sacra scriptura testatur: dicens, lignum perfecti sunt caeli, & terra, & omnis ornis eorum. Ad id autem quod de primo caelo obicitur aliter dicendum est theologicis, & aliter physice. Nam ponendo caelum empiricum totum lucidum & plenum angelis, &c. satis patet perfectionem illius ex ornatu angelorum & corporum glorificatione compleri. Non egrediendo autem limites notorum nobis ex lumine naturalidicimus, quod primi mobilis perfectio confurgit ex duobus. Quorum alterum ex propria manat natura, scilicet motus de eodem ad idem in tot horis. Alterum ex actione superioris est naturae, scilicet sempiternitas motus per se primo, ut in quaestione, quam de hoc olim fecimus, ostensum est. Et sic manet solida maxima inducta in litera.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod ly in quantum in proposito tenetur specificatio: & intendit Auctor, quod licet natura rationalis ordinetur à Deo non immediate, sed mediante natura intellectuali superiori, quia illuminatur per angelos: in quantum tamen natura nostra rationalis attingit ad verum & bonum absolute oportet ad Deum immediate ordinari. Quia verum & bonum absolute in solo Deo est, ut in quaestione secunda libri dictum fuit. Et si diligenter perspexeris, perspicies autorem in hac specificatione tria simul locuisse, dum & determinat secundum quam ratione de homine loquitur, scilicet secundum quod est capax boni vniuersalis. Hanc enim capacitatem sonat cognoscere vniuersalem boni & entis rationem. Qui enim vniuersalem boni rationem cognoscit, naturam necesse est habere illius capax, secundum intellectum & appetitum partem, licet remote. Et docet maximam peralsumptam de immediatis intelligi, & immediatum ordinem inter illa non esse exigendum nisi secundum aliquid. Sic enim omnes inferiores sphaeras ad primum mobile aquam ad Lunam, & terram ad caeleste corpus, immutatur ordinem habere opinandum est, quauis multum distent. Et similiter natura rationalis, ut capax est ipsius boni vniuersalis, quod in solo Deo est, immutatur ordinem habere ad vniuersalem essendi principium, ut ad obiectum finem & mouens. Nihil enim mouere potest ad talem finem, & tale obiectum, nisi ipse Deus, qui est vniuersalem essendi principium. Et in hoc quia communicat natura nostra rationalis cum natura intellectuali angelorum, utramque immediate ad Deum oportet ordinem habere secundum triplicem rationem explicatam, scilicet ut mouentem, ut finem, & obiectum.

¶ Ad tertium dubium dicitur, quod sermo literae est de pertingendo ad visionem Dei per actus proprios. Pueri autem licet per disciplinam fidei habitum, non tamen per proprios actus, sed Iesu Christi meritis, ipsa anima Christi anima ex visione personali ad verbum quasi naturali concomitantia, visione diuina perfusa est. Vnde Auctor attendens, quod visio Dei est perfectio

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet à superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis: sed requiritur quaedam supernaturalis, ut supra dictum est.

¶ Ad secundum dicendum quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principis: ita homo virtuosus per habitum fidei habet rectum iudicium de his, quae conueniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam per lumen fidei diuinitus infusum homini, homo assentit his, quae sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi, vel damnationis inest his, qui sunt in Christo Iesu ab ipso illuminati per fidem.

¶ Ad tertium dicendum, quod inuisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Vnde dicitur Ecclesi. 3. Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet à superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis: sed requiritur quaedam supernaturalis, ut supra dictum est.

¶ Ad secundum dicendum quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principis: ita homo virtuosus per habitum fidei habet rectum iudicium de his, quae conueniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam per lumen fidei diuinitus infusum homini, homo assentit his, quae sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi, vel damnationis inest his, qui sunt in Christo Iesu ab ipso illuminati per fidem.

¶ Ad tertium dicendum, quod inuisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Vnde dicitur Ecclesi. 3. Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.

fidem sufficiat, quod homo habeat promptum animum ad credendum ea, quae ei diuinitus proponi possunt absque hoc, quod explicite aliquid credat.

¶ SED CONTRA est quod dicitur ad Hebr. II. Accendendum ad Deum oportet credere quia est: & quod inquirentibus se remunerator est.

CONCLUSIO.

¶ Tenetur homo explicite credere omnes fidei articulos, implicite vero quantumque in sacra traduntur scriptura.

¶ RESPONDEO dicendum, quod praecepta legis, quae homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perueniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod proprie & per se est obiectum virtutis quod necessarium est in omni actu virtutis: & iterum id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem obiecti: sicut ad obiectum fortitudinis proprie & per se pertinet sustinere pericula mortis & aggredi hostes cum periculo propter bonum commune: sed quod homo armetur, vel enle percutiat in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum huiusmodi, sed per accidens. Determinatio ergo virtutis actus ad proprium & per se obiectum virtutis est sub necessitate praecepti: sicut & ipse virtutis actus, sed determinatio actus virtutis ad ea quae accidentaliter, vel secundario se habent ad proprium, & per se virtutis obiectum, non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco & tempore. Dicendum est ergo, quod fidei obiectum per se est id, per quod homo beatus efficitur: ut supra dictum est. Per accidens autem, aut secundario se habent ad obiectum virtutis omnia, quae in sacra Scriptura diuinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, & alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut & tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in preparatione animi, in quantum paratus est credere quicquid diuina Scriptura continet: sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constitit in doctrina fidei contineri.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid exclusio auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo, ad quae non potest sine gratia preparari: sicut ad diligendum Deum & proximum: & similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiae, quod quidem auxilium quibuscumque diuinitus datur, misericorditer datur. quibus autem non datur ex iustitia, non datur in poenam praecedentis peccati, & saltem originalis peccati. ut Aug. dicit in lib. de Correctione & gratia.

¶ Ad secundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia, quae sunt proprie & per se charitatis obiecta, scilicet Deus & proximus: sed obiectio procedit de illis praeceptis charitatis, quae quasi consequenter pertinent ad obiectum charitatis.

¶ Ad tertium dicendum, quod virtus obedientiae proprie in voluntate consistit. & ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subiectae praecipienti, quae est proprie & per se obiectum obedientiae: sed hoc praeceptum, vel illud per accidens, vel consequenter se habent ad proprium & per se obiectum obedientiae.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum omnes aequaliter teneantur ad habendum fidem explicitam.

¶ AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod aequaliter omnes tenentur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quae sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de praeceptis charitatis: sed explicatio credendorum est de necessitate salutis ut dictum est. Ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

¶ Præterea, Nullus debet examinari de eo, quod explicite credere non tenetur: sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

¶ Præterea, Si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam: oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum: sed hoc videtur periculosum: quia posset contingere, quod illi maiores errarent. ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Iob I. quod boves arabant, & asinae pascebantur iuxta eos: quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis coherere maioribus qui per boves significantur, ut Greg. exponit in secundo Moral.

CONCLUSIO.

¶ Cum ad maiores pertineat minoris in fide erudire, eos pleniorum de credendis notitiam habere, & magis explicite credere oportet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod explicatio credendorum fit per reuelationem diuinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Reuelatio autem diuina ordine quodam ad inferiores peruenit per superiores, sicut ad homines per angelos: & ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionys. in Caelesti hierarc. Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet, quod perueniat ad inferiores homines per maiores: & ideo sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorum notitiam de rebus diuinis, quam inferiores, ut dicit Dionys. 12. cap. Caelesti hierarc. ita etiam maiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorum notitiam de credendis, & magis explicite credere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicite credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alij.

¶ Ad secundum dicendum, quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio, quod sint ab haereticis deprauati, qui in his, quae ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium deprauare. Si tamen inueniantur non pertinaciter peruersae doctrinae adherere si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum, nisi quatenus maiores adherent doctrinae diuinae. Unde & Apostolus dicit primae ad Corin. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. Unde humana cognitio non fit regula fidei: sed veritas diuina, a qua si aliqui maiorum deficiant, non praedicit fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt: nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhererent contra vniuersalem ecclesiae fidem. quae non potest deficere, Domino dicente Luca 21. Ego pro te rogaui Petre, ut non deficiat fides tua.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum explicite credere mysterium incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes.

¶ AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod credere explicite mysterium incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicite credere ea, quae angeli ignorant: quia explicatio fidei fit per reuelationem diuinam, quae peruenit ad homines mediante angelis, ut dictum est. sed etiam angeli, mysterium incarnationis ignorauerunt: unde querebant in Psal. Quis est iste rex gloriae? Et in Isa. Quis est iste qui venit de Edom? ut Dionysius exponit. 7. c. Caelesti hierarc. ergo ad credendum explicite mysterium incarnationis Christi homines non tenebantur.

¶ Præterea, constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse & propinquissimum Christo de quo Dominus dicit Mat. 23. Inter natos mulierum nullus maior eo surrexit: sed Ioan. Bapt. non videtur incarnationis Christi mysterium explicite cognouisse, cum a Christo quaesierit: ut habetur Mat. 22. ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

¶ Præterea, multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionys. dicit 9. ca. Caelesti hierarc. Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis reuelatio facta fuit. ergo videtur quod credere explicite incarnationis Christi mysterium non facit omnibus necessarium ad salutem.

¶ Præterea, constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse & propinquissimum Christo de quo Dominus dicit Mat. 23. Inter natos mulierum nullus maior eo surrexit: sed Ioan. Bapt. non videtur incarnationis Christi mysterium explicite cognouisse, cum a Christo quaesierit: ut habetur Mat. 22. ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

¶ Præterea, multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionys. dicit 9. ca. Caelesti hierarc. Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis reuelatio facta fuit. ergo videtur quod credere explicite incarnationis Christi mysterium non facit omnibus necessarium ad salutem.

¶ Præterea, constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse & propinquissimum Christo de quo Dominus dicit Mat. 23. Inter natos mulierum nullus maior eo surrexit: sed Ioan. Bapt. non videtur incarnationis Christi mysterium explicite cognouisse, cum a Christo quaesierit: ut habetur Mat. 22. ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

¶ Præterea, multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionys. dicit 9. ca. Caelesti hierarc. Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis reuelatio facta fuit. ergo videtur quod credere explicite incarnationis Christi mysterium non facit omnibus necessarium ad salutem.

solus Deus visus beatorum faciat: ipse tamen visus non solum absolute, sed ut huius vel illius ratio magis beat, non propter illa alia visa, ut Augustinus dicit in quinto Confessionum, sed propter Deum magis visum. Sic ergo dicendum est, quod beatificum obiectum & fidei, idem est, & quod in Verbo videtur veritatem incarnationis & articulum fidei. Et quoniam Secutus in quarta distinctione de cetera, questione nona contra hanc arguitur videtur: quia beatus non distinguitur a non beato, nisi videndo obiectum beatificum, ut est obiectum beatificum, & ea, quae includuntur in ipso, ut est obiectum beatificum: facile respondetur, quod veritas articulum fidei clauditur in obiecto beatifico: quoniam clauditur in Deo ut supernaturalium, de quibus est fides, causa & ratio: sicut veritas naturalium, de quibus est scientia, clauditur in Deo, ut naturalium causa & ratio. Et propterea sicut ad fidem non spectat sub his speciebus esse corpus Christi, sed sub speciebus esse consecratum, ita etiam ad actum beatificum spectat videre corpus Christi esse in speciebus esse consecratum. Et similiter gratiam non ferri per sacramenta dispositis. Sed haec sunt extra praesens propositum, pro parte Scoti & verba dicta.

¶ Super Quaestio. in secundo Articulum sextum.

¶ In Articulo sexto. In ista quaestione, nota in responsione ad secundum, quod in parte hereticorum Christi fides agitur quod simplices ut mulieres, id est, & huiusmodi, si ducti errant absque pertinacia in subtilitatibus fidei, quod non incurrunt haereticorum culpam aut poenam.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli nota dicitur. Primo quod humana cognitio non est regula fidei, sed diuina doctrina. Ac per hoc quoniam vniuersalis Ecclesia cognoscit fidei non possit errare, non tamen ipsa est fidei regula, sed doctrina diuina cui inueniuntur & quilibet fidei sine maiorem, sicut Ecclesiae inueniunt, nulli aliud facit, quam quod doctrina diuina laudatur: cum hac tamen differentia, ut Antiochus dicit quia fidei maiorem, pura episcoporum vel docto

3. dist. 29. q. 2. ar. 2. quast. 2. Et q. 3. ar. 4. cel. & 4. dist. 6. q. 2. ar. 2. q. 1. co. Et ad Hebr. 11. c. 10. si.

Antioch.

doctorem Ecclesie, homo impii potest bene & male. Bene quidem, absolute eis inuitendo; Male autem, inuitendo eis eam si contra Ecclesiam tenerent ipsi autem vniuersali Ecclesie non potest homo male inuitere quia promissum est illi indefectibile veritas doctrine dante in his, quae sunt fidei.

¶ Nota secundo, quod autor quasi synonymice vult vniuersali Ecclesie, & Petri nominibus. Quia petri in se & successoribus suis fides, est fides, quam tenetur Ecclesia tota suscipere. Et est sermo non de fide illius hominis, qui succedit Petro, sed de fide successoris ut distinctio docet quid in Ecclesia tenendum de fide. Christus enim nunquam permisit ut periret eum sic errare, non propter se, sed propter Ecclesiam vniuersalem: quae tenetur sententiam illius sequi.

a Super Quaestione secunda Articuli octauum.

Ann. In articulo octauo, o-mnino septimo ceterum quaestione, in responsione ad tertium, scio, quod quam ibi dicitur, quod summa hominum dei secundum quod intelligitur in scripta, prout videtur à beatis, non potest intelligi sine vniuersa personarum. Iy non potest, dupliciter sumitur. Primo, ut denotat potentiam naturalem secundum, ut ille notat potentiam logicam. Et primo quidem modo est sensus, quod secundum naturalem habitudinem obiecti ad potentiam videtur Deum, non potest alter esse. Secundo autem modo, quod per nullam potentiam potest aliter esse. Et licet etiam ille sufficiens saluetur secundum primum sensum, quia sermo formalis de rebus loquens, de potentia carum ut sic interpretandus est. Quia tamen veritas in sensu secundo verum videtur, & Thomae secundo in primo sententia, disticta, 1. quod, 1. sibi sententia infallibili illo primo afferam Scoti positionem & rationes secundo ostendunt veritas tertio soluerunt obiecta.

¶ Num per potentiam diuinam possit intellectus beati videre diuinam essentiam, non videndo personam, & vnam personam, non videndo aliam.

Quaestio. Tenet igitur Scotus, quod de potentia Dei absolute potest beatus videre essentiam diuinam, non videndo personam, & vnam personam, non videndo aliam: ideo quia a deo habet obiectum pri-

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. de Correctione & gratia. Illa fides sana est, quae credimus nullum hominem fuisse maioris, siue parue aetatis liberari a contagio mortis & obligatione peccati, nisi per vnum mediatorem Dei & hominum Iesum Christum.

CONCLUSIO.

¶ Cum per incarnationis mysterium fuerit ab aeterno dispositum ut suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliquo modo explicitum mysterium incarnationis Christi.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, illud proprie & per se pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis & passionis Christi. Dicitur enim Act. 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri. & ideo mysterium incarnationis Christi aliquo modo oportuit omni tempore esse credendum apud omnes: diuersimode tamen secundum diuersitatem temporum & personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato per passionem & resurrectionem: quia homo non fuit praefectus peccati futuri, videretur autem incarnationis Christi praefectus fuisse per hoc, quod dixit. Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adheret uxori suae, ut habetur Gen. 2. Et hoc Apostolus ad Ephes. 5. dicit sacramentum magnum esse in Christo & Ecclesia. quod quidem sacramentum non est credibile, primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicita creditum mysterium incarnationis Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem & resurrectionem, quibus humanum genus à peccato & morte liberatur. Aliter enim non praefigurasset Christi passionem quibusdam sacrificiis, & ante legem, & sub lege, quorum quidem sacrificiorum significatum explicita maiores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea diuinitus esse disposita, de Christo venturo quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est, ea quae ad mysteria Christi pertinent, tanto difficilius cognouerunt, quanto à Christo remotiores fuerunt. & tanto facilius cognouerunt, quanto Christo propinquiore fuerunt. Post tempus autem gratiae reuelatae maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, praecipue quantum ad ea, quae communiter in Ecclesia solennizantur, & publice proponuntur: sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicita credere, secundum quod conuenit statui & officio vniuersitatisque.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Aug. dicit super Gen. ad litteram. Quasdam tamen rationes huius mysterij perfectius cognouerunt Christo reuelante.

¶ Ad secundum dicendum, quod Ioannes Baptista de aduentu Christi in carne non quasiuit, quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens, Ego vidi & testimonium perhibui, quia hic est filius Dei: ut habetur Io. 1. Vnde non dixit, Tu es qui venisti: sed, Tu qui venturus es, quarens de futuro, non de praeterito. Similiter non est credendum, quod ignorauerit eum ad passio-

nem venturum. Ipse enim dixerat, Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi: praenuntians eius immolationem futuram. Et tamen hoc prophetae alij etiam non ignorauerunt, sed ante praedixerunt, sicut praecipue patet in Isa. Potest ergo dici, sicut Greg. dicit, quod inquisiuit ignorans, an ad infernum esset in propria persona descendurus. Sciebat autem, quod virtus passionis eius extendenda erat usque ad eos, qui in limbo detinebantur: secundum illud Zach. 9. Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua: nec hoc tenebatur explicita credere antequam esset impletum, quam per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambr. dicit super Luc. quod non inquisiuit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysost. dicit, quod non inquisiuit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum Aristaceret suis discipulis: vnde & Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operam ostendens.

¶ Ad tertium dicendum, quod multis Gentilium facta fuit reuelatio de Christo: ut patet per ea, quae praedixerunt. Nam Iob 19. dicitur, Scio quod Redemptor meus viuit. Sibylla etiam praenuntiauit quendam de Christo, ut Aug. dicit. Inuenitur etiam in historis Romanorum, quod tempore Constantini Augusti, & Helenae matris eius inuentum fuit quoddam sepulchrum, in quo iacebat homo, auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat, Christus nascetur ex virgine, & ego credo in eum. O sol sub Helenae & Constantini temporibus iterum me videbis. Si qui tamen saluati fuerant, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerant saluati absque fide Mediatoris: quia etsi non habuerant fidem explicitam, habuerant tamen fidem implicitam in diuina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, & secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus spiritus reuelasset: secundum illud Iob 35. cap. Qui docet nos super iumenta terre.

ARTICULVS VIII.

a Primum explicita credere trinitatem, sit de necessitate salutis.

D OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod credere trinitatem explicita non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 11. Credere oportet accedentem ad Deum quia est, & quia inquitentibus se remuneratur est. sed hoc potest credere absque fide trinitatis. Ergo non oportebat explicita fidem de trinitate habere.

¶ Præterea, Dominus dicit Ioan. 17. Pater manifestavi nomen tuum hominibus: quod exponens Aug. dicit. Non id nomen tuum, quod vocaris Deus, sed id, quod vocaris pater meus. Et postea subdit etiam, In hoc, quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus: in hoc, quod non est cum diis falsis colendis, notus in Iudaea Deus. In hoc vero, quod pater est huius Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen eius prius occultum, nunc manifestant eis, ergo ante Christi aduentum non erat cognitum, quod in diuinitate esset paternitas & filiatio, non ergo trinitas explicita credebatur.

¶ Præterea, illud tenemur explicita credere in Deo, quod est beatitudinis obiectum: sed obiectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione: ergo non fuit, cessarium explicita credere trinitatem.

¶ SED CONTRA est, quod in veteri testamento multipliciter expressa est trinitas personarum, sicut statim in principio Gen. dicitur ad expressionem trinitatis, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. ergo à principio de necessitate salutis fuit credere trinitatem explicita.

CONCLUSIO.

¶ Sicut necessarium fuit absolute credere explicita mysterium incarnationis, ita ad salutem necessarium fuit explicita credere mysterium trinitatis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod mysterium incarnationis Christi explicita credi non potest sine fide trinitatis: quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur, quod filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus sancti in mundum renouauerit. & iterum, quod de Spiritu sancto conceptus fuerit: & ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicita creditum, à maioribus, implicita autem & quasi obumbrata à minoribus, ita etiam & mysterium trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiae diuulgare tenentur omnes ad explicita credendum mysterium trinitatis: & omnes, qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per inuocationem trinitatis, secundum illud Matthe. vlti. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa duo explicita credere de Deo omni tempore, & quo ad omnes necessarium fuit: non tamen est sufficiens omni tempore, & quo ad omnes.

credendum. Hoc est ad
voluntatem affertendum:
de ideo non tollunt ex
fide libetatem merum
credentis, licet nec tol-
lant voluntatem in a-
ctu credendi.

Super Qua-
stionibus secundis articu-
latis decimam.

IN articulo decimo, in resolutione ad secundum, adverte, quod rationes, quae induci possunt ad amplexum fidei, sunt in dupli- citi ordine. Nam quaedam procedunt ex ambibus, et altera ex sola fidei credita: & istae non ostendunt necesse impossibile quod in fidei propositione sit aliud et fideles. Quaedam vero procedunt ex solo lumi- ne naturali: & istae respectu eorum, quae sunt fidei non faciunt eviden- tiam, sed respectu possi- bilitatis logicae eorum, quae sunt fidei, faciunt evidentiam, Verbi gratia. Ratio, metaphysica simpliciter ex eo, quod quod est accidentis, potest quod est ens, cui debetur esse in subiecto non offendit accidentis esse sine sub- iecto, aut habere poten- tiam naturalem ad esse sine subiecto sed offendit, quod non templat contradictionem ipsum esse sine subiecto. Et sunt. **I**t est de aliis. **I**n summo de vires de monstratio- nes valde profutur fidei: & magno ministerio esse ad intendendam insulationem spiritus eius in mundis: & re- primendam eorum au- diam, qui possunt & impossibile suo ingi- nio metiri praesumunt in inferno me mente in fidei firmoplas.

Verba. ¶ In articulo eodem h
refectio ad vltimum
mentis diffinitum
precedenti libro de me
rito, vt intelligas, quod
persecutiones martyru
& rationes philosopho
rum conseruantes, non
angustiant meritum: ni
angustiant voluntatem. Et
quoniam magna obsta
cula sunt & ceteris pa
ribus virtus potius con
tra magna conseruans
maior est non superan
tes: ideo dicitur in litera
eius augere, inquam
tum ostendunt voluntate
tem magis protrepere
& firmam. Et quia sunt
signa non carere augmen
ti, propterea dicuntur au
gere non nisi ostendunt

SMPT

miraculis confirmata: & quod fides est, interiori infusio Dei inuitantis, Vnde non leuiter credit, cum habeat sufficiens inducitur ad credendum: & ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICLES X.

a ¶ *Utrum ratio inducat ad ea, quæ sunt
fidei, vincat meritum fidei.*

Supra 2. q.
 55. art. 5.
 ad terram.
 & 3. di.
 24. ar. 3.
 7. 3. & 1.
 cons. 12. 8.



DECIMUM sic proceditur. Videtur quod ratio inductiva ad ea, quæ sunt fidei, diminuatur meritum fidei. Dicit enim Grego. in quadam homilia, quod fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Si ergo ratio humana suffi-

cienter experimentum praebeat, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quod qualicumque ratio humana inducta ad ea, quae sunt fidei, diminuat meritum fidei.

¶ Præterea. Quicquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti quia felicitas virtutis est premium vt Philoſophus dicit in primo Ethic. ſed ratio humana videtur diminui rationem virtutis ipſius fidei quia de ratione fidei eſt. quod fit nō appareat: vt ſuprà dictum eſt. Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquod, tanto minus hoc eſt nō apparet. ergo ratio humana inducitur ad ea que ſunt fidei. meritum fidei diminuit.

Præterea, Contrarium contrarie sunt cause. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei: siue sit persecutio cogentis ad recedendum a fide: siue etiam sit ratio aliqua, hoc persuadens ergo ratio cōducens fidem diminuit meritum fidei.

QUOD **CONTRA** est quod primæ Petri tertio dicitur, Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos reddere rationem de ea, quæ in vobis est, fide & spe, non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur, non ergo ratio dimittit meritum fidei.

CONCLUSION

Rationes humane si ad divina afferantur ut in per fidem assentiamus
meritum enim profus tollunt si vero afferantur non ut cre-
damus sed ut magis et firmius que fidei sunt su-
scipiamus meritum uos da-
minant.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius, in quantum subiacet voluntati, non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea, quae sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Vno quidem modo sicut praecedens: puta cum aliquis aut tantum haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur: & sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum est, quod falsio praecedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosius actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem, ita credere debet homo ea, quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem diuinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam: & super ea exco gitat & amplectitur, si quas rationes ad hoc inuenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti. Sic etiam falsio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est. Et hoc significatur Io. 4. ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt, Tamen non propter tuam loquelam credimus.

CAD PRIMVM ergo dicendum, quod Grego. loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea, quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea, quæ sunt fidei ex sola autoritate diuina, etiam si habeat rationem demonstratiuam ad aliquid eorum, puta ad hoc, quod est deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

¶ Ad eundem dicendum, quod rationes, quæ inducuntur ad autoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt, & ideo non desinunt esse non apparentia, sed remouent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur: unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei, sed demonstratione inducitur ad ea, quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos. & si diminuunt rationem fidei, quia faciunt esse apprensibile quod proponitur, non tamen diminuunt rationem charitatis per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiam si non apparent: & ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ repugnant fidei siue in consideratione hominis, siue in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei, inquantum ostenditur voluntas magis prompta & firma in fide: & ideo etiam martyres maius fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter persecutiones: & etiam sapientes maius meritum fidei habent, non recedentes à fide propter rationes Philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea, quæ conueniunt fidei, non semper diminunt promptitudinem voluntatis ad credendum: & ideo non semper diminuunt meritum fidei.

a Super Quæstio-
nis tertia Articulus
secundus.

QVÆSTIO TERTIA, de Exteriori actu fidei, in duos articulos diuisa.

¶ Nam licet fide-
li in terra infide-
lium omittitur signum à
Christianis solum de-
ferri.

Quæstio.

4. di. 17.
q. 3. ar. 1.
q. 3.
Et Ro.
10. l. 1.
col. 1.

In quæstione tertia,
omisso primo articu-
lo, cetera secundum ar-
ticulum, dubium occur-
rit. An liceat fidei in
terris infidelium omitti-
re signum, à Christianis
solum deferri, vel
vestem mutare, ne co-
gnitus Christianus occi-
datur. Et est ratio du-
biij: quia quod licet,
patet ex eo quod licet
est clerico nutrire
comam, ut curius Ro-
mam veniat, non co-
gnitus clericus, sed la-
cus reputatur: ergo à
simili.

¶ In oppositum est liti-
ra huius articuli, di-
cens, quod si quis taci-
turnitate pinatur, quod
nō haberet fidem trans-
gressus esset precepti
confessionis fidei. Ta-
cere autem verbo, vel
alio signo, pima veste,
eiudem est rationis. ergo,
& cetera.

¶ Ad hoc dicitur, quod
aliud est occultare pro-
prietatem fidem, & aliud
proferri alienam fidem:
sue accideat utriusque
verbo, sue alio signo.
Et proferri alienam
fidem nullo pacto licet:
& propterea sicut mora-
liter peccaret si quis di-
ceret se esse Iudæum, aut
Mahumetanus: ita mor-
taliter peccaret, si vteretur
veste, aut birreto, aut
quocunque alio signo
proprio Iudæi in illa pa-
tria, aut proprio Mahu-
metani. Verba gratia,
Siquis in terra Soldani
vteretur toballa alba in
capite, quæ sibi est pro-
pria Mahumetani: aut
siquis in his partibus ve-
teretur signo, quo dis-
cernantur Iudæi. Occul-
tare autem propriam fi-
dem non est ex suo ge-
nere malum, sed potest
bene & male fieri. Bene
quidem, tempore quo
non tenetur homo con-
fiteri. Male autem, quan-
do homo tenetur con-
fiteri suam fidem. Vnde
beatus Sebastianus quod-
dam tempore occulte
fuit Christianus, & quod-
dam deinde tempore
manifestauit fidem suam.
Nolle ergo se cognosci
Christianum, quando
que licitum est, & quan-
doque illicitum, ut in
litera dicitur. Ex qua ha-
betur, quod tunc est il-
licitum, quando occultatio
auferret debitum
Deo honorem, aut pro-
ximi impendendam
voluntatem. Et quia in
proprio casu proximi
non subest utilitas
autem aliquam supponi-
tur, tota difficultas re-
stat an Deo debetur
ex hoc debetur ho-

DE INDE considerandum est
de exteriori actu fidei, qui est con-
fessio.

¶ Et circa hoc queruntur duo.
¶ Primo, utrum confessio sit actus
fidei. ¶ Secundo, utrum confessio sit necessaria
ad salutem.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum confessio sit actus fidei.

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod confessio non sit
actus fidei. Non enim idem actus
pertinet ad diuersas virtutes: sed
confessio pertinet ad poeniten-
tiam, cuius ponitur pars. ergo non est actus
fidei.

¶ Præterea, Ad hoc, quod homo confiteatur
fidem, retrahitur interdum per timorem, vel
etiam propter aliquam confusionem. Vnde &
Apostolus ad Ephes. vlti. petit orari pro se, ut
detur sibi cum fiducia notum facere myste-
rium Euangelij: sed non recedere à bono
propter confusionem vel timorem pertinet
ad fortitudinem, quæ moderatur audacias
& timores. ergo videtur quod confessio non
sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel con-
stantiæ.

¶ Præterea, Sicut per fidei feruorem induci-
tur aliquis ad confitendum fidem exteriori:
ita etiā inducitur ad alia exteriora bona ope-
ra facienda. Dicitur enim Galat. 5. quod fides
per dilectionem operatur: sed alia exteriora
opera non ponuntur actus fidei. ergo etiam
neque confessio.

¶ SED CONTRA est, quod secundæ
ad Theol. 1. super illud, Et opus fidei in virtu-
te dicitur gloriari est Confessionem, quæ proprie
est opus fidei.

CONCLUSIO.

¶ Sicut interior conceptus eorum, quæ fidei sunt,
est proprie fidei actus, ita eorundem exterior confessio
opus fidei est.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod
actus exteriores illius virtutis proprie sunt
actus, ad cuius fines secundum suas species
referuntur: sicut ieiunare secundum suam spe-
ciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est
compescere carnem: & ideo est actus abstinen-
tiæ. confessio autem eorum, quæ sunt fidei, se-
cundum suam speciem ordinatur, sicut ad finem
ad id quod est fidei, secundum illud 1. ad Cor.
4. Habentes eundem spiritum fidei, credimus,
propter quod & loquimur. Exterior enim lo-
cutio ordinatur ad significandum id quod in
corde concipitur. vnde sicut conceptus inte-
rior eorum, quæ sunt fidei, est propria fidei
actus, ita etiam & exterior confessio.

¶ A D PRIMVM ergo dicendum,
quod triplex est confessio, quæ in scripturis
laudatur. Vna est confessio eorum, quæ sunt fi-
dei. & ista est proprius actus fidei, vt pote rela-
ta ad fidei finem, sicut dictum est. Alia est con-
fessio gratiarum actionis, siue laudis: & ista
est actus laudis. Ordinatur enim ad honorem
Deo exteriori exhibendum, quod est finis lau-
dantis. Tertia est confessio peccatorum: & hæc
ordinatur ad deleitionem peccati, quæ est
finis poenitentiae. vnde pertinet ad poeni-
tentiam.

¶ Ad secundum dicendum, quod remouens
prohibens non est causa. per se, sed per acci-
dens: vt pater per Philosophum in 8. Phis.

Vnde fortitudo, quæ remouet impedi-
mentum confessionis fidei scilicet timorē vel eru-
bescentiam, non est proprie & per se causa
confessionis, sed quasi per accidentis.

¶ Ad tertium dicendum, quod fides interior
mediante dilectione causat omnes exteriores
actus virtutum mediante aliis virtutibus,
imperando non eliciendo: sed confessionem
producit tanquam proprium actum nulla
alia virtute mediante.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum confessio fidei sit necessaria ad
salutem.

AD SECUNDVM sic pro-
ceditur. Videtur quod confessio fi-
dei non sit necessaria ad salutem.
Illud enim videtur ad salutem suf-
ficere, per quod homo attingit finem virtutis:
sed finis proprius fidei est coniunctio humanæ
mentis ad veritatem diuinam: quod potest
etiam esse sine exteriori confessione. ergo con-
fessio fidei non est necessaria ad salutem.

¶ Præterea, Per exteriorem confessionem fi-
dei homo fidem suam alij homini patefacit.
sed hoc non est necessarium nisi illis, qui ha-
bent alios in fide instruere. ergo videtur quod
minores non teneantur ad fidei confessionem.

¶ Præterea, Illud quod potest agere in scandala-
rum & perturbationem aliorum, non est ne-
cessarium ad salutem. Dicit enim Apostolus
primæ ad Corin. 10. Sine offensione estote Iu-
dæis & Gentibus, & Ecclesiæ Dei. Sed per
confessionem fidei quandoque ad perturba-
tionem infideles prouocantur. ergo confessio
fidei non est necessaria ad salutem.

¶ SED CONTRA est quod Aposto-
lus dicit ad Rom. 10. Corde creditur ad ius-
tificationem, ore autem confessio fit ad salutem.

CONCLUSIO.

¶ Fidei confessio non semper & ad semper de neces-
sitate salutis est, sed pro loco & tempore: quando vide-
licet vel proximi per illius dimissionem dimitteretur
utilitas, vel Deo debetur honor.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod
ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub
præceptis diuinæ legis. Confessio autem fi-
dei cum sit quoddam affirmatiuum, non po-
test cadere nisi sub præcepto affirmatiuo. Vn-
de eodem modo est de necessariis ad salutem,
quomodo potest cadere sub præcepto affir-
matiui diuinæ legis. Præcepta autem affir-
matiua, vt supra dictum est, non obligant
ad semper. & si semper obligent, obligant
autem pro loco & tempore secundum alias
circumstantias debitas, secundum quas opor-
tet actum humanum limitari ad hoc, quod
sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem
non semper, neque in quolibet loco est de
necessitate salutis, sed in aliquo loco & tem-
pore, quando scilicet per dimissionem huius
confessionis subtraheretur honor debitus
Deo, & etiam utilitas proximis impendenda:
puta si aliquis interrogatus de fide taceret, &
ex hoc crederetur, vel quod non haberet fi-
dem, vel quod fides non esset vera, vel alij
per eius taciturnitatem auerterentur à fide:
in huiusmodi enim casibus confessio fidei est
de necessitate salutis.

¶ A D PRIMVM ergo dicendum, quod
fides fidei, sicut & aliarum virtutum, referri
debet ad finem charitatis, qui est amor dei &
proximi. Et ideo quando honor Dei, vel utili-
tas proximi hoc exposcit, non debet esse con-
tenti homo, vt per fidem suam ipsi veritati
diuinæ coniungatur: sed debet fidem exteriori
confiteri.

¶ Ad secundum dicendum, quod in casu
necessitatis, vbi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam
aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, siue confir-

nor. Apparet enim,
quod sic, quia signum
solum Christianorum
omittit, ac per hoc fa-
cit id, per quod credi-
tur non habere fidem
Christi. Secundum ve-
ritatem autem distin-
guendum est. Quod si
est aliquis letus aut con-
suetudo in viridi obedi-
entia ab omnibus tam
habitantibus, quam
transientibus vel ad-
uentantibus Christianis
aliqua certa veste, aut
signo certo ad profes-
sionem suæ fidei vi-
mandans, non vna
est signa vt ignota
Christianis non occi-
dantur, peccat mortaliter:
quoniam tunc est
locus & tempus con-
fessionis fidei. quando
interrogatur quis de sua
fide, vt in litera dicitur,
ita quod sit accedendo
credidit non Christianus,
sed infidelis. Deo de-
bitum tunc ibi homo-
rem. In casu autem
proposito plus quam
interrogatio interuenit:
dum exigitur à lege vel
consuetudine talis fidei
manifestatio. Nec ob-
stat si lex sit à tyranno
facta: quoniam ex-
tra tyrannidem de pro-
pria fide manifestanda
tenetur Christianus pro-
pria manifestare fi-
dem, vt Deo debitum
reddat honorem. Si au-
tem non sit lex neque
consuetudo, aut non
feruatur ab omnibus,
sed à multis seruatur,
& à multis non seruatur:
tunc potest licite
omittere talis signum, vt
saluet sui vitam corpo-
ralem, quia tunc suo ro-
linquatur arbitrio, an
manifestare velit pro-
prietatem fidem. Et sicut
non tenetur tunc verbo
dicere se Christianum,
ita nec alio signo. Si-
militer si lex aut con-
suetudo sit non ad profes-
sionem fidei ordina-
ta, scilicet ad politicum
bonum vtrum, vel affir-
matiui, puta ad puni-
tionem vel emendationem
eorum, aut ad cauend-
um ab eis, aut aliquid
huiusmodi, vt contingit
Iudæis inter Christianos,
vbi oportet eos si-
gno aliquo discerni ad
professionem suæ fidei:
sed vt cognoscantur &
caute possint ab eis,
& in quodam etiam
eorum pernam, licitum
est ad salutandam vitam
non vt ad tempus tali
signo vel veste: quoniam
hic non nisi regulariter
ligantur ceteræ similes
leges & consuetudines
positiue. Et huius-
modi omisso non spe-
ctat ad omissionem profes-
sionis fidei simpliciter,
& de se, sed ex con-
sequenti tantum, & per
istud signum non neces-
sarium. Secus autem, vt di-
ctum est, dicendum est de
alio.

4. di. 23.
ar. 8. qd.
2. ad ter-
tium. Et
qual. 9.
Christiani non occi-
dantur, peccat mortaliter:
quoniam tunc est
locus & tempus con-
fessionis fidei. quando
interrogatur quis de sua
fide, vt in litera dicitur,
ita quod sit accedendo
credidit non Christianus,
sed infidelis. Deo de-
bitum tunc ibi homo-
rem. In casu autem
proposito plus quam
interrogatio interuenit:
dum exigitur à lege vel
consuetudine talis fidei
manifestatio. Nec ob-
stat si lex sit à tyranno
facta: quoniam ex-
tra tyrannidem de pro-
pria fide manifestanda
tenetur Christianus pro-
pria manifestare fi-
dem, vt Deo debitum
reddat honorem. Si au-
tem non sit lex neque
consuetudo, aut non
feruatur ab omnibus,
sed à multis seruatur,
& à multis non seruatur:
tunc potest licite
omittere talis signum, vt
saluet sui vitam corpo-
ralem, quia tunc suo ro-
linquatur arbitrio, an
manifestare velit pro-
prietatem fidem. Et sicut
non tenetur tunc verbo
dicere se Christianum,
ita nec alio signo. Si-
militer si lex aut con-
suetudo sit non ad profes-
sionem fidei ordina-
ta, scilicet ad politicum
bonum vtrum, vel affir-
matiui, puta ad puni-
tionem vel emendationem
eorum, aut ad cauend-
um ab eis, aut aliquid
huiusmodi, vt contingit
Iudæis inter Christianos,
vbi oportet eos si-
gno aliquo discerni ad
professionem suæ fidei:
sed vt cognoscantur &
caute possint ab eis,
& in quodam etiam
eorum pernam, licitum
est ad salutandam vitam
non vt ad tempus tali
signo vel veste: quoniam
hic non nisi regulariter
ligantur ceteræ similes
leges & consuetudines
positiue. Et huius-
modi omisso non spe-
ctat ad omissionem profes-
sionis fidei simpliciter,
& de se, sed ex con-
sequenti tantum, & per
istud signum non neces-
sarium. Secus autem, vt di-
ctum est, dicendum est de
alio.

Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium.

assumentem signum alie-
re fidei, puta signo in-
dicatorum venie. quon-
iam peccat proculdubio
mostrat profectum
se iudicium, quon-
iam & si non sit in-
finitum signum illud
ad professionem fidei
inducit: includit ta-
men professionem il-
lius. Ita quod constat
omnem venientem illo
profiteri se iudicem ta-
li signo. Non constat
autem omnem non ven-
ientem illo, non profiteri
se iudicem, & simi-
liter non constat quod
tenentem vel signo Chri-
stianorum profiteri se
non Christianum. Nec
obstat si propterea cre-
ditur non Christianum
quoniam non tenetur
Christianus ad hoc, ut
se Christianus manife-
stet, nisi pro loco &
tempore, quando scilicet
est necesse. Bonus
enim Sebastianus quan-
do erat occube Chri-
stianus, sciebat quod
alii credebant eum non
esse Christianum, &
non curans de hoc ad
tempus, propter bonum
finem non peccavit.

Ad objectionem de
eleico dicitur, quod si
eleictus verbo vel factu
mentetur se laicum,
peccaret: sed non ven-
do signo eleictorum,
scilicet tonsura & lu-
lusmodi, propter salu-
dam in via vitam, excu-
satur ab observatione
legis: quia lex positum
non obligat ad ista si-
gna in omni casu, sed
regulariter: unde etiam
infirmis gratia omni-
sa signa ista non indu-
cunt transgressionem le-
gis. In casu autem pro-
posito si lex aut consue-
tudo levata ab omni-
bus.

*Prima
tertia, q. bus exigit, casus est ne-
cessarius, ut sitam qui
profiteatur tali signo
non est.*

*6. co. 3.
Et ad
Hebr. 11.
principio.*

*Questio. In responsione ad
primum elictum se-
cundum articulum, dubium
occurrit novitiorum,
quomodo finis fidei
referri debeat in finem
charitatis, cum fidei
finis & obiectum idem
sit quod finis charita-
tis, Deus scilicet: Num-
quid Deus in Deum re-
ferendus est.
Ad hoc dicitur, quod
ut superius patet, finis
est duplex, Res, & ad-
propter seu possessio rei.
In proposito non est
sermo de fine ut rei:
sic enim est deus veri-
tatis finis: sed de fi-
ne ut rei rei, & sic
in littera dicitur, quod
coniunctio mentis no-
stræ per fidem ad Deum,
quæ consistit in cre-
dendo ipsum, referen-
da est ad coniunctio-
nem nostram per cha-
ritatem ad Deum: quia
referenda est ad velle*

mationem, vel ad reprimendum infidelium
insulationem: sed aliis temporibus instrue-
re homines de fide non pertinet ad omnes
fideles.

Ad tertium dicendum, quod si turbatio
infidelium oriatur de confessione fidei ma-
nifesta absque aliqua utilitate fidei vel fide-
lium, non est laudabile in tali casu fidem pub-
lice confiteri. Unde Dominus dicit Matth.
7. Nolite sanctum dare canibus, neque
margaritas vestras spargere ante porcos, ne
converti dirumpant vos. Sed si utilitas fi-
dei aliqua speretur, aut necessitas adfit con-
tempta perturbatione fidelium, debet homo
publice fidem confiteri. Unde Matt. 11. dicitur,
quod cum Discipuli dixissent Domino, quod
Pharisei audito eius verbo, scandalizati sunt,
Dominus respondit, Sinite illos, scilicet turba-
ricati sunt & duces cæcorum.

QVÆSTIO QVARTA, de Ipsa fidei virtute, in octo articulos divisam

DEINDE considerandum de
ipsa fidei virtute. Et primo qui-
dem de ipsa fide. Secundo, de
habentibus fidem. Tertio, de
causa fidei. Quarto, de effecti-
bus eius.

Circa primum quaruntur octo. Primo,
quid sit fides. Secundo, in qua vi anime sit si-
cut in subiecto. Tertio, virtus forma eius
sit charitas. Quarto, utrum eadem numero
sit fides formata & informis.

Quinto, utrum fides sit virtus. Sexto, utrum
sit una virtus. Septimo, de ordine eius ad
alias virtutes. Octavo, de comparatione cer-
titudinis eius ad certitudinem virtutum in-
tellectualium.

ARTICULVS I.

*Utrum hoc sit competens fidei definitio, Fides est
substantia rerum, argumentum non apparentium.*

AD PRIMVM sic procedit-
tur. Videtur quod sit incompe-
tens fidei definitio, quam Apo-
stolus ponit ad Heb. 11. dicens,
Fides est substantia speranda-
rum rerum, argumentum non apparentium.
Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides
est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra
dictum est, ergo non est substantia.

Præterea, Diversarum virtutum diversa
sunt obiecta: sed res speranda est obiectum
spei, non ergo debet poni in definitione fidei
tanquam eius obiectum.

Præterea, Fides magis perficitur per charita-
tem, quam per spem: quia charitas est forma
fidei, ut infra patebit, magis ergo poni debuit
in definitione fidei res diligenda, quam res
speranda.

Præterea, Idem non debet poni in diversis
generibus substantia & argumentum sunt
diversa genera non subalternatim posita, ergo
inconuenienter fides dicitur esse substantia
& argumentum. Inconuenienter ergo descri-
bitur fides.

Præterea, Per argumentum veritas manife-
stat eam, ad quod inducitur argumentum.
Sed illud dicitur esse apparens, cuius veritas
est manifestata, ergo videtur oppositum impli-
cari in hoc, quod dicitur argumentum non
apparentium: quia argumentum facit rem
prius non apparentem postea apparere: ergo
male dicitur, Rerum non apparentium. Incon-
uenienter ergo describitur fides.

IN CONTRARIVM sufficit auto-
ritas Apostoli,

RESPONDEO dicendum, quod licet quidam di-
cant prædicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia
definitio indicat rei quidditatem & essentiam, ut habetur 7. Metaph.
tamen si quis recte consideret omnia, ex quibus fides potest defini-
ri, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordi-
nentur sub forma definitionis: sicut etiam apud Philosophos
prætermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tan-
guntur.

Ad eius evidentiam considerandum est, quod cum habitus co-
gnoscantur per actus, & actus per obiecta, fides cum sit habitus qui-
dam, debet defini per propriam actum in comparatione ad pro-
prium obiectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum
est: qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio volun-
tatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem & ad obiectum voluntatis,
quod est bonum & finis, & ad obiectum intellectus, quod est
verum. Et quia fides cum sit virtus theologica, sicut supra dictum
est, habet idem pro obiecto & finem necesse est, quod obiectum fidei
& finis proportionabiliter sibi corresponsdeant. Dictum est autem
supra, quod veritas prima est obiectum fidei, secundum quod ipsa
est non visa: & ea quibus propter ipsam inhæretur: & secundum
hoc oportet, quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per
modum finis secundum rationem rei non visæ, quod pertinet ad ra-
tionem rei speratæ, secundum illud Apostoli ad Rom. 8. Quod
non videmus, speramus, veritatem enim videre est ipsam habere:
non autem sperat aliquis id quod iam habet, sed spes est de hoc
quod non habetur, ut supra dictum est. Sic ergo habitudo actus fi-
dei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod
dicitur, Fides est substantia rerum sperandarum. Substantia enim
solet dici prima inchoatio cuiuscunque rei: & maxime quando
tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dica-
mus, quod prima principia indemonstrabilia sunt subiecta scientiæ:
quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi
principia, & in eius virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo
modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum: quia
scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assen-
sum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim
40 speramus beatificari, quod videmus aperta visione veritatem, cui
per fidem adheremus: ut patet per ea, quæ supra de felicitate di-
cta sunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, se-
cundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc, quod dicitur
argumentum non apparentium, & sumitur argumentum pro ar-
gumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad
inhærendum alicui vero. Unde ipsa firma adhesio intellectus ad
veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde
alia littera habet Conuictio, quia scilicet per autoritatem diuinam
intellectus credentis conuincitur ad assentiendum his, quæ non vi-
det. Siquis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere
velit, potest dicere, quod fides est habitus mentis, quo inchoatur
vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparenti-
bus, per hoc enim fides ab omnibus aliis distinguitur, quæ ad intel-
lectum pertinent. Per hoc enim, quod dicitur argumentum, distin-
guitur fides ab opinione, suspitione & dubitatione, per quæ non est
prima adhesio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem, quod di-
citur, Non apparentium, distinguitur fides a scientia & intellectu,
per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem, quod dicitur, Substan-
tia sperandarum rerum, distinguitur virtus fidei a fide communi-
ter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes
autem alie definitiones quæcunque de fide dantur, explicationes
sunt huius, quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus,
Fides est virtus quæ creduntur quæ non videntur: & quod dicit Damas-
quus, quod fides est non inquisitus consensus: & alij dicunt, quod fides est
certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, & infra
scientiam, idem est ei quod Apostolus dicit, Argumentum non ap-
parentium. Quod vero Dionysius dicit 7. cap. de Diu. no. quod fides
est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate,
& in ipsi veritatem ostendens: idem est ei quod dicitur, Substantia
rerum sperandarum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod substantia non
sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia
genera diuisum: sed secundum quod in quolibet genere inueni-
tur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quo-
libet genere continens in se alia virtute, dicitur esse substantia
illorum.

Ad secundum dicendum, quod cum fides pertineat ad intelle-
ctum secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod
ordinatur sicut ad finem ad obiecta illarum virtutum, quibus
perficitur

bonum, pura conscientiam, gloriam, amicos, &c. ipsi Deo: in quo consistit conclusio
charitatis.

¶ *ES* HOC Quaestiois quartae Articulum secundum.

¶ Num actus fidei perfectus exigit habitum charitatis in voluntate.

In quæstione quarta, articulo secundo omisso primo, dubium occurrit duplex. Primum, quomodo credere sit à duobus actibus, intellectu scilicet & voluntate. Sed quoniam hæc in quæstione sexagesima quinta precedentis libri dictum est, soluendo rationem Scoti, ideo sicum perficitur voluntas, inter quæstiones, ut infra parebit: & ideo in definitione fidei ponitur obiectum speciei.

¶ Ad tertium sciendum, quod dilectio potest esse & visorum & non visorum, & presentium & absentium. & ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, sicut res speranda, cum ipse semper sit absentium, & non visorum.

¶ Ad quantum dicendum, quod substantia & augmentum, secundum quod in diffinitione fidei ponuntur, non important diuersa genera fidei, neque diuersos actus, sed diuersas habitudines vnus actus ad diuersa obiecta, vt ex dictis patet.

¶ Ad quintum dicendum, quod argumentum, quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem. Sed argumentum, quod sumitur ex autoritate diuina non facit rem in se esse apparentem. & tale argumentum ponitur in distinctione fidei.

ARTICVLVS II.

¶ Virum fuls sit in intellectu sicut
in subiecto.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Aug. in lib. de predestinatione sanctorum, quod fides in credentium voluntate consistit: sed voluntas est alia potentia ab intellectu, ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto.

¶ Præterea, Assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia esse in voluntate. ergo & fides. Non ergo est in intellectu.

¶ Præterea, Intellectus est vel speculatiuus, vel practicus: sed fides non est in intellectu speculatiuo: cum nihil dicat de euitabili & fugiendo, vt dicitur in 3. de Anima. non est ergo principium operationis. Fides autem est, quæ per dilectionem operatur, vt dicitur ad Galat. 5. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile, vel agibile. Obiectum enim fidei est verum æternum, vt ex supra dictis patet. non ergo fides est in intellectu sicut in lubieco.

¶ SED CONTRA est, quod fidei fac-
cedit visio patriæ, secundum illud primæ ad 60
Cor. 13. Videmus nunc per speculum in ani-
gmate, tunc autem facie ad faciem: sed visio
est in intellectu, ergo & fides.

CONCLUSIO.

Cum credere sit actus intellectus, necesse est quod fides, quæ proprie huius actus principium est, sit in intellectu tanquam in subiecto.

RESPONDEO dicendum, quod cum fides sit quidam virtus: oportet quod actus eius sit perfectus. Ad perfectionem autem actus, qui ex duobus actibus principiis procedit, requiritur quod utrumque actuum principiorum sit perfectum. Non enim

inter aliam credendi perfectionem, & minus perfectam,
in dispositionem intellectus proportionaliter magis vel mi-
nus reuertera aliam in voluntate perfectionem ponere.

inter propterea, ut iam in voluntate perfectionem ponere,
dicatur, quod aliud est loqui de credere, & aliud de virtute
credendum, ut sic voluntas sine habitu, ad virtute tamen
est firma in conclusione hac, exigitur voluntas perfecta
tunc.

dicetur, quod aliud est loqui de sciendere, & aliud de bene
nō ad bene facere exigitur perfectio instrumenti & princi-

palis agentis per artem, ut experientia testatur. Ille autem homo declinat ad actum
focendū ab absolute, & virtutem motuam non principalem, qualis est mens rege-
tu artificialium organorum.

¶ Ad tertium demum dicitur, quod equivoce de perfectione & Imperfectione alius credendi. Argumentum enim loquitur de perfectione graduali secundum intentionem & sensum in eadem

bene potest fecari, nisi & fecans habeat artem.

bene potentiarum, cum & iocundus habeat actum,
 & seffa fit bene disposita ad secundum. Dispo-
 sitio autem ad bene agendum in illis potentiis
 animarum, quæ se habent ad opposita, est habitus,
 ut supra dictum est. Et ideo oportet, quod actus
 procedens ex duabus talibus potentiis sit per-
 fectus habitu aliquo præexistente in utraque
 potentiarum. Dictum autem est supra, quod
 credere est actus intellectus, secundum quod
 mouetur a voluntate ad assentiendum: pro-
 cedit autem huiusmodi actus a voluntate
 & ab intellectu, quorum utrumque natum est
 per habitum perfecti secundum prædicta: & ideo
 oportet, quod tam in voluntate, quam in intellectu
 sit habitus perfectus ad credendum.

oportet, quod tam in voluntate sit aliquis habi-
tus, quam in intellectu si debeat actus huius esse
perfectus, sicut etiam ad hoc quod actus con-
cupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habi-
tus prudentie in ratione, & habitus temperan-
tie in concupiscibili. Credere autem imme-
diate est actus intellectus, quia obiectum hu-
ius actus est verum, quod proprie pertinet ad
intellectum. & ideo necesse est, quod fides,
quæ est proprium principium huius actus, sit
in intellectu sicut in subiecto.

30 **SAD PRIMVM** ergo dicendum
quod Aug. fidem accipit pro actu fidei, qui di-
citur consistere in credendum voluntate in-
quantum ex imperio voluntatis intellectus
credibilibus assentit.

¶ Ad secundum dicendum, quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositum ad sequendum imperium rationis & ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

¶ Ad tertium dicendum, quod fides est intellectus speculativus sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto. sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum, & actionum nostrarum, ut patet per Aug. in primo de Tri. inde est quod per dilectionem operatur: sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus: ut dicitur in 1. de Anima.

ARTICVLVS III.

¶ *Utrum charitas sit forma fidei.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod charitas non sit forma fidei. Vnumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quae ex opposito diuidentur sicut diuersae species vnius generis, vnum non potest esse forma alterius. Sed fides & charitas diuidentur ex opposito. i. ad Cor. 13. sicut diuersae species virtutis. ergo charitas non potest esse forma fidei.

¶ Præterea, Forma, & id, cuius est forma sunt in eodem, quia ex his fit vnum simpliciter: sed fides est in intellectu: charitas autem in voluntate, ergo charitas non est forma fidei.

¶ Præterea, Forma est principium rei, sed principium credendi ex parte voluntatis ma-

theologia dictum fuit.

4. § Inter. *Questionis quartæ Articulum tertium.*

In titulo articuli ter quidem questionibus quarte, adverte quod termini in vna-
quisque articulo intelligendi sunt secundum substantiam materiam illius artis.
Vnde quum in moralibus, de quibus tractatur, vna virtus dicatur forma alterius,
non eo modo dicitur, quo in naturalibus forma dicitur informare materiam.
Non enim propterea hoc dicitur, *aux* quæritur, quasi vna virtus sit substantia
alterius, aut alius virtutis *venies* sit substantia actus alterius: sed ad impos-
sibile vnius *esse* actus alterius, sermo refertur. Quod enim naturaliter accidit

Secunda secunda = S. Tho.

habere. Sed hoc
plures. Et
vnde ad huc
ad speculationem
tendit. Item
de mensura au-
torum tam exco-
logica scientia
virtualiter con-
tinetur in principiis
est fides, est in-
ter in primo li-
brum est. Tum
quod dona sci-
entiae, quae ex fide
et sunt hominibus

ta hoc, scilicet quod fides est virtus. Distinguitur namque, quod virtus dupliciter sumitur: large pro habitu inclinante in actum bonum, & stricte pro habitu ponente potentiam in ultimo perfectionis debite suo actui. Sic enim virtus est ultimum de potentia: & hoc modo inquit, fides non est virtus, quia non facit evidentem cognitionem, quia natus est actus intellectus perfecti. Secundum vero est ex eodem arguente, contra hunc articulum tripliciter, quod fides non sit magis virtus cum charitate, quam sine charitate. Primo ex actu, quia assentire vero supernaturali non est perfectius intrinsece cum charitate quam sine charitate, ergo. Antecedens probatur, quia ex charitate nulla perfectionem pertinentem ad cognitionem generis recipit, sed extrinsecam tantum, quia est meritorium. Consequenter patet: quia non ex quocumque perfectione actus pensatur virtus, sed intrinsece illi: alioquin actus opinionis merito faceret, quod opinor esset virtus. Secundo, & in idem edit, ex habitudine fidei ad charitatem fides non dependet à charitate quo ad habitum, quia est prior illa: nec quo ad actum, quia non perficitur intrinsece ab illa. Ergo non est per illam virtus. Tercio contra expositum literarum: quia non est simile de virtute morali & prudentiali: quia connexa sunt. Fides autem & charitas non sunt connexa.

¶ Ad primum dubium dicitur, quod arguens deceptus est non distinguendo inter virtutem intellectuales & virtutem. Plus enim exigitur ad virtutem intellectualem, quam ad virtutem moralem intellectualem. Unde gratis conceditur, quod fides non est virtus intellectualis: quia non facit evidentiam in intellectu speculativo, in quo est. Cum hoc tamen fiat, quod est virtus intellectualis theologica, ponens intellectum in ultima perfectione, quam natus est supernaturaliter habere in via: quoniam ex natura sua determinat infallibiliter intellectum ad verum & bonum supernaturalis eius obiectum, ac finem, quod est ultimum de potentia pro statu suo. Ex propterea, fides, ut in litera dicitur, est simpliciter virtus, & non largo vocabulo.

¶ Ad evidentiam autem secundum dubij sciendum est, quod quam fides informis non distinguatur specie nec numero à formata, non sic accipienda est distinctio non virtutis à virtute in ea, sicut distinguatur habitus non virtus, ab habitu qui est virtus, puta opinio à scientia: sed accipienda est, sicut habens statum virtutis distinguatur à seipso non habente statum virtutis, sicut imperfectum distinguatur à seipso perfecto. Fides namque sine charitate non est in statu virtutis simpliciter: cum charitate autem est in statu virtutis. Et hoc ex actu & habitudine manifestatur. Ex actu quidem: quia actus pendens per se à duobus non est perfectus simpliciter, nisi utrumque sit perfectum: assentire autem vero supernaturali credendo pendet ex intellectu & voluntate. Ergo non est actus simpliciter virtutis nisi tam intellectus, quam voluntas perfecta sit. Ex subiecto vero, quia subiectum per se fidei est intellectus motus à voluntate, ergo subiectum per se fidei perfectum est intellectus motus à voluntate perfecta, ut proportionaliter sibi respondeant perfectio & perfectibile.

¶ Ad primam autem objectionem Durandi negantur antecedentes, & dicitur, quod credere ex charitate est perfectior actus intrinsece, quam credere non ex charitate. Et quoniam arguitur, charitas nihil addit potentiam ad generis cognitionis: respondetur, quod hoc est verum, sed non probat probandum, quia credere non significat actum intellectus absolute, sed ut moti à voluntate. Et propterea licet credere prout spectat ad intellectum, non sit perfectior simpliciter: tamen est perfectior non per accidens, ut actus opinionis in habitu charitatem, sed per se, quia est actus per se pendens à voluntate. Et

cit Philosophus in secundo Ethic. sed fides ordinatur ad verum, ergo fides non est virtus.

¶ Præterea, Perfectior est virtus infusa, quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas ut patet per Philosophum in sexto Ethic. ergo multo minus potest poni virtus infusa.

¶ Præterea, Fides formata & informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est: sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus: ergo nec fides formata est virtus.

¶ Præterea, Gratia gratis data & fructus distinguuntur à virtutibus, sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, primæ ad Cor. 13. & similiter inter fructus, ad Gal. 5. ergo fides non est virtus.

¶ SED CONTRA est quod homo per virtutes iustificatur. Nam iusticia est tota virtus, ut dicitur in 1. Ethic. Sed per fidem homo iustificatur: secundum illud ad Rom. 5. Iustificati ergo ex fide, pacem habemus, &c. ergo fides est virtus.

CONCLUSIO.

¶ Cum fides formata sit principium actus perfecti, virtus necessaria est, non autem fides informis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex prædictis patet, virtus humana est, per quam actus humanus redditur bonus: unde quicunque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero, ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum. Aliud autem est, ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero: & utrumque invenitur in actu fidei formate. Nam ex ratione ipsius fidei est, quod intellectus semper feratur in verum: quia fidei non potest subesse fallum, ut supra habitum est. Ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima, quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum: & ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi habeat perfectio-

nem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, & prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est. Sed ad actum temperantia requiritur ratio & actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, & actus intellectus.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit eius perfectio: & ideo in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam: sed ulterius in quantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundum quod est voluntatis obiectum.

¶ Ad secundum dicendum, quod fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humane non ex necessitate concludenti, cui potest subesse fallum: & ideo talis fides non est virtus. Sed fides, de qua loquimur, innititur veritati divine, quæ est infallibilis: & ita non potest esse subesse fallum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

¶ Ad tertium dicendum, quod fides formata & informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes: differunt autem sicut perfectum & imperfectum in eadem specie: unde fides informis cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis. Nam virtus est perfectio quadam, ut dicitur in 7. Physicorum.

¶ Ad quartum dicendum, quod quidam ponunt, quod fides quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur, quia gratia gratis data, quæ ibi enumeratur, non sunt communes omnibus membris Ecclesie. Unde Apostolus ibi dicit, Divisiones gratiarum sunt. Et iterum, Alij datur hoc, alijs illud. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesie, quia informis non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum. Unde dicendum est, quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia sicut pro constantia fidei, ut dicitur glo. vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis. Unde ad Galat. ubi enumerantur fructus, exponitur fides de inuisibilibus certitudo.

ex parte obiecti, secundum quod obiectum, cui assentit, vere vel falsè presentatur habenti inclinanti, sicut habitus principiorum inclinatur ex parte sui naturaliter in verum. Et si sit deceptio, hoc est ex obiectis falso occurrentibus & presentatis intellectui. Sed in proposito utrumque habitus inclinatur naturaliter: & per modum nature præbet assensum, ergo fides infusa non magis inclinatur ex parte habitus in non decipi, quam acquisita.

¶ Ad hoc nonnulli cum admiratione libet viri, respondeo, quod liquido patet, non decipi, tenere se ex parte habitus ex ipsa differentia inter habitus intellectuales, qui sunt virtutes, & illos, qui non sunt virtutes. Illi enim quantum est ex se, inclinatur tantum in verum: quia ad cognoscendum esse, quod est, & non esse quod non est: nec possunt inclinare ad actum oppositum. Illi autem ad virtutem se habent: & ideo non sunt virtutes. Unde oppositum est eis quod arguuntur fingit: quia cognitio & assensus vera, ex meritis habitus est ex propria natura ad actum talis inclinantis. Et si contingat decipi, ex habitu illo non provenit, nec ex obiecto præsentato sufficienter, quoniam possit intellectus veri haberi virtutis, & non adinvenire falsè præsentationem. Falsum enim obiectum non habet vim coadiuvantem intellectui ad se, sicut habet verum, quando est evidens. Fides ergo infusa inclinatur ad verum supernaturaliter indeceperibilitate: quia secundum ipsam assentiendo, non possumus falli, nec in tam trito itinere errare, cum hoc & à lippis & à confusis (quod dici solet) cognosci possint.

¶ Super Quæstionem quartam Articulum sextum.

In titulo articuli sexti est sermo de unitate per se & simpliciter habitus, quæ est unitas speciei specialissime. Unitas enim generica est secundum quid, & unitas secundum secundum S. Tho. b b b 4

¶ Nam fides infusa ex parte habitus magis inclinatur in non decipi, quam fides acquisita.

¶ In eodem quinto articulo in corpore & responsione ad secundum argumentum dubium occurrit ex Scoti in tertio sententiarum distinctione decimateria, volente, quod fides infusa non magis inclinatur ex parte habitus in non decipi, quam fides acquisita: quia non decipi non se tenet ex parte habitus, nec ex parte assensus quem facit, sed

Qualis.

cas numeralis est per accidens: hoc est per aliquid, scilicet per substantiam.

3. di. 23.

9. 2. artic.

¶ *¶ Num fides infusa habeat unitatem ex 4. di. 1. q. obiecto primo, scilicet 2. artic. 2. Deo.*

q. 5. col.

Et veri.

9. 14. artic.

22. Et

Ro. 5. l.

5. si. Et

le. 5. co. 2.

Et seru-

de Cor.

4. col. 1. si.

¶ *¶ Quæstio.*

¶ In corpore articuli de blum ex secundo in vice-
simaginta distinctione,
scilicet innumeratione oc-
currit, arguitur contra
hoc, scilicet quod fides
infusa habeat unitatem
ex obiecto primo, scilicet
Deo. Primo, quia
Deus non mouet in ra-
tione obiecti ad cogni-
tionem omnium credi-
bilia. Secundo, quia
Deo ut obiecto non
conspiciuntur omnia cre-
dibilia, ut ex illo deduci
possunt, licet consti-
neat omnia, ut causa
effectus omnium.

¶ Ad hoc facile respon-
detur, & dicitur, quod
Deus mouet obiectum
ad credendum omnia
credibilia: & similiter
in ipso, ut obiecto con-
spiciuntur omnia credi-
bilia: iuxta illud, Credi-
tis in Deum, & in me
credite: & quoniam pri-
ma credita, reditque
ad Deum credendum, &
ipse Deus, ut credimus
mouet ad credendum
reliqua, ut aliquid finit
ex primo articulo pa-
ter. Nec exigitur ad ob-
iectum dant unitatem
fidei: sic continere om-
nia, ut ex illo possint de-
duci omnia: quoniam
fides non est habens de-
ductionem, sicut scientia,
sed credulitas. Unde non
solum Deus, ut effectus
continet omnia, quæ
sunt fidei, & fidei ha-
bitum, sed obiectum
sumptum. Sic enim signi-
ficatur per 1. credimus.

¶ *¶ Super Quæ-
stionis quartæ Arti-
culum septimum.*

In titulo articuli septi-
mi, 1. inter virtutes,
importat virtutes theo-
logales & morales tan-
tum, de quibus tracta-
tur. De intellectu autem
enim ut scientia & ar-
te non est quæstio.

¶ In corpore articuli
dubium occurrit de ti-
tulo iuncto corpora-
tioni: quoniam aut est
sermo de virtutibus mo-
ralibus, ut Christiani

¶ *¶ Anot.*¶ *¶ Prima se-*¶ *¶ cunde 9.*¶ *¶ 6. arti. 6.*¶ *¶ 3. di.*¶ *¶ 23. q. 2.*¶ *¶ art. 5. Et*¶ *¶ veri. q. 6.*¶ *¶ 14. arti. 2.*¶ *¶ co. col. 2.*¶ *¶ principio.*¶ *¶ Et ad pri-*¶ *¶ mum & est de virtutibus simpli-*¶ *¶ secundum.*¶ *¶ Et ar. 3.*¶ *¶ ad quar-*¶ *¶ tum.*

¶ sunt, aut hominis sine
si de virtutibus Chri-
stianis, & frustra secun-
da pars articuli de pra-
cedentibus fides, quæ
constituit Christianum,
adiungitur, si de huma-
nis, constatur quod iusti-
tia & temperantia, &c.
prioris fidei directe esse
possunt, ut patet
principio. ¶ Ad hoc dicitur, quod
et ad pri-
mum & est de virtutibus simpli-
secundum. ¶ Et ar. 3.
ad quar-
tum.



AD SEXTVM sic proce-
ditur. Videtur quod non sit vna
fides. Sicut enim fides est donum
Dei, ut dicitur ad Ephes. quinto,
ita etiam sapientia & scientia
inter dona Dei computantur, ut patet 1. 2.
vndecimo. Sed sapientia & scientia differunt
per hoc, quod sapientia est de æternis, scientia
vero de temporalibus, ut patet per August. 13.
De trimi, cum ergo fides sit de æternis, & de
quibusdam temporalibus, videtur quod non
sit vna fides, sed distinguatur in partes.

¶ Præterea, Confessio est actus fidei, ut supra
dictum est, sed non est vna & eadem confessio
fidei apud omnes. Nam quod nos confitemur
factum, antiqui Patres confitebantur futurum,
ut patet 1. 2. 7. Ecce virgo concipiet. ergo non
est vna fides.

¶ Præterea, Fides est communis omnibus fide-
libus Christi, sed vnum accidens non potest esse
in diuersis subiectis, ergo non potest esse vna
fides omnium.

¶ **¶ SED CONTRA** est quod Apo-
stolus dicit ad Ephes. 4. Vnus Dominus, vna
fides.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Cum obiectum fidei sit prima veritas,
fides necessarii vna virtus est, quæ
diuersa sit in diuersis ho-
minibus.*

¶ **¶ RESPONDEO** dicendum, quod fi-
des si sumatur pro habitu, dupliciter potest
considerari. vno modo ex parte obiecti, & sic
est vna fides. Obiectum enim formale fidei est
veritas prima, cui etiam inhærendo credimus
quæcunque sub fide continentur. Alio modo
ex parte subiecti: & sic fides diuersificatur, se-
cundum quod est diuersorum. Manifestum est
autem, quod fides sicut & quilibet alius habi-
tus ex formali ratione obiecti habet speciem,
sed ex subiecto indiuiduatur: & ideo si fides su-
matur pro habitu quo credimus, sic fides est
vna specie, & differens numero in diuersis. Si
vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam
est vna fides: quia idem est quod ab omnibus
creditur, et si sint diuersa credibilia, quæ com-
muniter omnes credunt, tamen omnia redu-
cuntur ad vnum.

¶ **¶ AD PRIMVM** ergo dicendum, quod
temporalia, quæ in fide proponuntur non per-
tinent ad obiectum fidei, nisi in ordine ad ali-
quod æternum, quod est veritas prima: sicut su-
pra dictum est. Et ideo fides vna est de tempo-
ralibus & æternis. Secus autem est de sapien-
tia & scientia, quæ considerant temporalia &
æterna secundum proprias rationes utrorumque.
¶ **¶ Ad secundum** dicendum, quod illa differen-
tia præteriti & futuri non contingit ex aliqua
diuersitate rei creditæ, sed ex diuersa habi-
tudinē credentium ad vnam rem creditam, ut
etiam supra habitum est.

¶ **¶ Ad tertium** dicendum, quod illa ratio pro-
cedit ex diuersitate fidei secundum numerum.

ARTICVLVS VII.

¶ *¶ Virum fides sit prima inter
virtutes.*



AD SEPTIMVM sic
proceditur. Videtur quod
fides non sit prima inter vir-
tutes. Dicitur enim Luc. 9. in
glos. super illud, Dico vobis
amicis meis, quod fortitudo est fidei funda-

mentum, sed fundamentum est prius eo, cu-
ius est fundamentum. ergo fides non est pri-
ma virtus.

¶ Præterea, Quædam glos. dicit super illum
Psalmum, Noli æmulari. quod spes intro-
ducit ad fidem. spes autem est virtus quædam,
ut infra dicitur. ergo fides non est prima vir-
tutum.

¶ Præterea, Supra dictum est, quod intel-
lectus credentis inclinatur ad assentiendum his,
quæ sunt fidei ex obedientia ad Deum. sed
obedientia est etiam quædam virtus: non ergo
fides est prima virtus.

¶ Præterea, Fides informis non est funda-
mentum: sed fides formata sicut in glos. dicitur
primæ ad Corinth. 13. Formatur autem
fides per charitatem, ut supra dictum est. ergo
fides a charitate habet, quod sit fundamentum. Charitas ergo
est maius fundamentum, quam fides: nam fundamentum est pri-
ma pars ædificij: & ita videtur quod sit prior fide.

¶ Præterea, Secundum ordinem actuum intelligitur ordo habi-
tuum: sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, præ-
cedit actum intellectus, quem perficit fides: sicut causa, quæ præce-
dit effectum: ergo charitas præcedit fidem. non ergo fides est pri-
ma virtutum.

¶ **¶ SED CONTRA** est quod Apostolus dicit ad Heb. 11. quod
fides est substantia sperandarum rerum, sed substantia habet ratio-
nem primi, ergo fides est prima inter virtutes.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Quæquam in nulla virtute, ut fortitudo, & humilitas, per accidens
ipsam fidem præcedere dicuntur, tanquam dispositiones ad illam, ipsa tamen fi-
des prima virtutum omnium simpliciter est.*

¶ **¶ RESPONDEO** dicendum, quod aliquid potest esse
prius altero dupliciter. Vno modo per se: alio modo per accidens.
Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides, cum enim in
agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtu-
tes theologicas, quarum obiectum est vltimus finis, esse priores cæ-
teris virtutibus. Ipse autem vltimus finis oportet, quod prius sit in
intellectu quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid,
nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum vltimus finis sit
quidem in voluntate per spem & charitatem, in intellectu autem
per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia
naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod
est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes & charitas.
Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per
accidens est per accidens prior, remouere autem prohibens perti-
net ad causam per accidens, ut patet per Philosophum in 8. Physic.
& secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores
fide, in quantum remouent impedimenta credendi: sicut fortitudo
remouet inordinatum timorem impedientem fidem: humilitas
autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veri-
tati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamuis
non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, ut habetur per Aug. in
lib. contra Iulianum. Unde patet responsio ad primum.

¶ **¶ AD SECVNDVM** dicendum, quod spes non potest vniuer-
saliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æter-
na beatitudine, nisi credatur possibile, quia impossibile non cadit
sub spe, ut ex supradictis patet. sed ex spe aliquis introduci potest ad
hoc, quod perficeretur in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat: & se-
cundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

¶ **¶ Ad tertium** dicendum, quod obedientia dupliciter dicitur.
Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad imple-
dum diuina mandata: & sic non est specialis virtus, sed generaliter
includitur in omni virtute, quia omnes actus virtutum cadunt sub
præceptis legis diuinæ, ut supra dictum est: & hoc modo ad fidem
requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, se-
cundum quod importat inclinationem, quantum ad implendum
mandata, secundum quod habent rationem debiti: & sic obe-
dientia est specialis virtus & pars iustitiæ. Reddit enim superiori
debitum, obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem,
per quam manifestatur homini, quod Deus sit superior, cui debeat
obedire.

¶ **¶ Ad quartum** dicendum, quod ad rationem fundamenti, non so-
lum requiritur, quod sit primum, sed etiam, quod sit aliis partibus ædifi-
cij connexus. Non enim esset fundamentum nisi ei alia partes
ædificij cohererent. Connexio autem spiritualis ædificij est per
charitatem secundum illud Col. 3. Super omnia charitatem habentes,
quæ est vinculum perfectionis, & ideo fides sine charitate fun-
damentum esse non potest: nec tamen oportet quod charitas sit
prior fide.

Ad

Super Questioni quarta Articulus octauus.

Num certitudo secundum se, & quo ad nos distinguitur habitus, an obiecta.

Quæstio. In articulo octauo dubium occurrit ex Durando, in tertio sententiarum distinctione vicissimaria.

3. distm. *23. q. 1.* *27. q. 3.* *Et 3. con.* *27. c. 154.* *co. 1. fi. & con. 3. fin.* *Et 27. q. 30. ar. 12.* *ad 15. Et 10. 4. lect. 5. fin.* *Ad quintum dicendum, quod actus voluntatis præexistit ad fidem: non tamen actus voluntatis charitate informatus: sed talis actus præsupponit fidem, quia non potest voluntas perfecta amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.*

ARTICVLVS VIII.

Primum fides sit certior scientia, & alijs virtutibus intellectualibus.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia, & alijs virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius, quod minus potest habere de dubitatione: sicut est albus, quod est nigro impermixtus. Sed intellectus & scientia, & etiam sapientia non habent dubitationem circa ea, quorum sunt. Credens autem interdum potest pati motum dubitationis, & dubitare de his, quæ sunt fidei. ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

30 **Præterea**, Visio est certior auditu. sed fides est ex auditu, ut dicitur ad Romanos decimo capite. In intellectu autem, & scientia & sapientia includitur quædam intellectualis visio. ergo certior est scientia, vel intellectus, quam fides.

Præterea, Quanto aliquid est perfectius in his, quæ ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Isaia septimo capite. Nisi credideritis, non intelligetis, secundum aliam litteram. Et Augustinus dicit etiam de scientia, decimo quarto de Trinitate, quod per scientiam roboratur fides. ergo videtur, quod certior sit scientia, vel intellectus, quam fides.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit primæ ad Thessalonicenses secundo capite. Cum accepissetis à nobis verbum auditus, scilicet per fidem: accepistis id non ut verbum hominum, sed sicut vere est verbum Dei. sed nihil certius verbo Dei. ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

CONCLUSIO.

Quamquam sapientia, scientia, & intellectus quo ad nos certiores sint ipsa fide, secundum se tamen, cum fides prima innititur veritati, ea est omnium virtutum intellectualium certissima.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtutum intellectualium dux sunt circa contingentia, scilicet prudentia & ars, quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ: quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere. Tres autem reliquæ virtutes, scilicet sapientia, scientia, & intellectus sunt de necessariis, ut supra dictum est. Sed sciendum est, quod sapientia, & scientia, & intellectus dupliciter dicuntur. Vno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho in septimo Ethicorum. Alio modo, secundum quod ponuntur dona Spiritus sancti. Primo modo dicendum est, quod certitudo potest considerari dupliciter. Vno modo ex causa certitudinis: & sic dicitur esse certius illud, quod habet certiore causam: & hoc modo fides est certior tribus prædictis: quia fides innititur veritati diuinæ: tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti: & sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea, quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis non autem ea, quæ sunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia vniuersumque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam: secundum autem dispositionem, quæ ex parte subiecti est, iudicatur secundum quod inde est, quod fides est simpliciter certior: sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quod ad nos. Similiter autem, si accipiatur tria prædicta, secundum quod sunt dona prædictis virtutibus, cooperantur ad fidem sicut ad principium, quod præsupponunt: unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

clum dicitur, quod certitudo habetur, & actus attenditur quandoque penes obiectum, ut patet in littera ex hoc, quod ars, & prudentia quæ sunt circa possibile aliter se habere, sunt minus certæ scientia & intellectu, habentibus circa necessaria, quandoque autem attenditur penes causam: & non oportet, quod attendatur semper penes modum cognitionis, quem de facto habet cognoscens. Penes modum si-

quidem istum attenditur certitudo quo ad nos. Unde fides infusa ex meritis proprijs meritis, scilicet veritatis diuinæ: nata est certificare magis, quam lumen naturale. Sed propter excellentiam credibilium nos non ita certificamus. Per habitum ergo, vel actum certiorum, sit obiectum certius eo modo, quo habetur, vel actus est certior. Si secundum se, sit secundum se certius: si quo ad nos, sit que ad nos certior.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei. Sed quo ad nos, in quantum non plene assequimur per intellectum ea, quæ sunt fidei.

Ad secundum dicendum, quod ceteris paribus, visio est certior auditu: sed si ille à quo auditu, multum excedit visum videntis: sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parit scientia magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo, quod audit à Deo, qui falli non potest, quam de eo, quod videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus, & scientia excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiores inhaesionem: quia tota certitudo intellectus, vel scientia secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei: sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem, quod scientia, & sapientia, & intellectus, sunt virtutes intellectuales innituntur naturali luminis rationis, quod deficit à certitudine, & à verbo Dei, cui innititur fides.

QVÆSTIO QVINTA

de Habentibus fidem, in quatuor articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de habentibus fidem.

Et circa hoc quaruntur quatuor. Primo, utrum angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. Secundo, utrum demones habeant fidem. Tertio, utrum heretici errantes in vno articulo fidei, habeant fidem de alijs articulis. Quarto, utrum fidem habentium, vnus alio habeat maiorem fidem.

ARTICVLVS I.

Primum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod angelus, aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victor in suis sententijs, quod quia homo oculum cōtemplationis non habet, Deum, & quæ in Deo sunt, videre non valet. Sed angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem, vel lapsum habuit oculum cōtemplationis. Videbat enim res in verbo: ut Augustinus dicit in 1. super Gen. ad litteram. Et similiter primus homo in statu innocentie videtur habuisse

quidem istum attenditur certitudo quo ad nos. Unde fides infusa ex meritis proprijs meritis, scilicet veritatis diuinæ: nata est certificare magis, quam lumen naturale. Sed propter excellentiam credibilium nos non ita certificamus. Per habitum ergo, vel actum certiorum, sit obiectum certius eo modo, quo habetur, vel actus est certior. Si secundum se, sit secundum se certius: si quo ad nos, sit que ad nos certior.

Ad secundum vero quod autem contra se primo loco hoc facit, patet ex ipso eodem responso, quod certius secundum se, est secundum se dubio impermixtus: & certius quo ad nos, est dubio quo ad nos impermixtus: cum his tamē fiat, quod certius secundum se sit permixtus dubio quo ad nos: ut in proposito accidit.

Ad tertium conceditur, quod scire Deum certius est, quam credere Deum, ceteris paribus. Sed in proposito non sunt cetera paria: quia scire Deum, est ex lumine naturalit credere autem Deum, est ex veritate diuina, ut proprio medio, propterea credere Deum, est certius secundum se, quam scire Deum per metaphysicas demonstrationes. In patria autem constat, quod scire Deum est per essentiam diuinam immediatam: & propterea est certissimum secundum se, & quo ad nos.

Super Questioni quinta Articulus primus.

Num in angelis cum gratia via fuerit fides.

Quæstio. In primo articulo quinquæ quæstionis dubium ex Durando in vicissimaria distinctione, tertij sententiarum occurrit: quasi probante, quod in angelis cum gratia via non fuerit fides. Quia reuelatio facta angelis à Deo immediate de trinitatis mysterio excluderet rationem fidei, quod probatur sic. Angelus sciebat scientia excludente fidem, Deum non posse mentiri, & sciebat nomina excludente fidem Deum sibi reuelasse mysterium trinitatis: ergo angelus sciebat scientia excludente fidem, mysterium trinitatis: & simile alijs reuelatis specialibus ad fidem: ergo non habuit fidem, quamvis

Supra q. 2. art. 7. cor. Et 3. q. 1. ar. 3. ad 5.

Supra q. 2. art. 7. cor. Et 3. q. 1. ar. 3. ad 5.

haberet gratiam: sed habebat certitudinem de his, quæ sunt fidei. Assumptum pro secunda parte probatur ex hoc, quod audiebatur Deum inspirantem: & cum in pure intellectus nature, videbatur quod nullus alius angelus, neque propheta intellectus, qui loquebatur, sed Deus ipse, sicut etiam sciebat se esse in gratia, videns in essentia sua illam qualiter creatam à Deo, & in voluntate charitatem.

Ad hoc dicitur, quod credibilia possunt considerari dupliciter. Primo in speciali. Et sic impossibile est, ut sint simul ab eodem scita, & credita. Alio modo in communi ratione credibilia, & sunt in articulo quarto primæ quæstionis. Auctor dicit, possunt esse scita & credita: scilicet quidem in communi, credita autem in speciali. Sic autem est in proposito: quoniam angelus ex revelatione sibi à Deo facta de mysterio trinitatis, non scit Deum esse unum, & unum: quoniam hoc neque per propriam rationem nature divinitus, neque per effectum scit. Sed scit Deum, qui non potest mentiri, sibi hoc attestari, quod est scilicet attestata à Deo esse credibilia: & non solum esse credibilia, sed etiam esse vera, ut attestata: quod est scilicet ea, quæ sunt fidei secundum communem rationem attestatorum, à Deo esse vera. Hoc autem non excludit fidem rationem: quoniam cum scientia nostra horum indigne rationem credibilia, & attestari, stat fides eorundem secundum proprias rationes. Et hoc est, quod indubie ex doctrina amoris tenendum est.

Et si contra hoc instetur, quia fides est argumentum non apparentium, & consequenter quocumque modo aliquæ appareant, ita quod evidentiam habet de veritate aliquorum excluditur ratio fidei. Sed intellectus angelum in gratia cognoscit ita evidenter, quod non potest aliter se habere vera esse enuntiata à Deo sibi: ergo non credit.

Respondendum est, ut patet, quod habere evidentiam de veritate aliquorum, contingit dupliciter. Primo, quod videtur, seu scilicet ipsa enuntiata in seipsis esse vera: & sic excludit rationem fidei. sed non est sic in proposito. Secundo, quod videtur, seu scilicet in testificante illa esse vera: & sic non excludit fidem. Et ita est in proposito.

Sed contra hoc instatur. Quia cum dicit ad exclusionem fidei requiritur, quod enuntiata scilicet, vel videantur in seipsis, seu secundum proprias rationes, hoc potest intelligi dupliciter. Primo ut ly in seipsis, denotet medium: secundo, ut denotet terminum. Si denotet medium, falsissimum est. Nam videns enuntiata aliqua in alio puta in divina essentia tanquam medio, & obiecto primario, non credit amplius illa: non ergo exigitur ad exclusionem fidei, quod proprie rationes cognitorum sint media cognitionis. Si secundo modo, verum est, quod exigitur ipsam enuntiationem terminare certitudinem evidentiam. Sed falsum est, quod hoc in proposito non invenitur. Nam angeli cognitio evidens non solum terminatur ad Deum testificantem, sed ad enuntiatam testificatam. Scit enim ex illa revelatione in divinis esse Patrem & Filium & Spiritum sanctum, licet ignoret quid sit. Et breviter habet evidentiam de questione. An est, seu Quia est, licet ignoret Quid, seu Propter quid.

Ad hoc dicendum est, quod ly in seipsis, seu propriis rationibus denotat

terminum non cognitionis absolute, sed ut evidens: ita quod denotat terminum evidentiam. Oportet enim ad hoc, quod aliquod enuntiatum sit ali- cui evidens, quod sit evidens terminorum ad connexionem illorum terminorum absolute sumptorum. Verbi gratia, Ad hoc quod hoc enuntiatum, Deus est trinus personaliter, sit aliui evidens sive per scientiam, sive per visionem,

quod propositio hoc enuntiatum intellectui, intellectus videat connexionem prædictam cum subiecto. Ad hoc enim terminatur tam scientia, quam intellectus, quam visio. Et hoc appellatur scire, vel videre ea, quæ sunt fidei in seipsis, seu secundum proprias rationes. Constat autem, quod angeli evidens non attingitur hoc. Licet enim angeli cognitio in hoc excedat nostram, in proposito, quod nos habemus fidem, & de rebus, scilicet veritate prima, ut reuelantur: quia verum ex credimus, ut patet ex supradictis, angelus autem de Deo, ut reuelaret non habet fidem, sed scientiam. De rebus tamen primariis solum, ut trinitate, & beatitudine supernaturali fidem habet. Evidentia enim scæ cognitionis terminatur ad Deum, ut reuelantem, & non ultra procedebat, nisi ad eius correlativum, scilicet enuntiatum, ut reuelata, ut prædictum est. Ex hoc enim non videbat Deum esse trinum, nec beatitudinem supernaturalem esse: sed credebat, quia Deus, qui non potest mentiri, ita dicebat sibi. Convincit autem intellectus ex evidens testis vel non perdebatur ad visionem attestatorum, sed ad credendum vellet nosse illa. Unde de demonibus ex evidens testimoniorum infallibilium cognoscimus fidem Christianam esse veram, scriptum est, quod credunt, & contramittunt. Est ergo coactio intellectus ad fidem, non quæ est virtus, sed acquisita. Angeli siquidem boni voluntarie adhererunt veritati: quam mali, nolentes subesse præceptis tradenti occulta, absque eorum evidens, superbo oculo contempserunt, quasi indignum esset, ut in tali subiectione haberentur. Et sic manifestum est, quod evidens de Deo ut reuelante, non excludit rationem fidei: ac per hoc tam angeli, quam Apostoli,

vel quicunque, evidenter cognoverunt Deum esse reuelantem eorum, quæ sunt fidei, & non posse mentiri: non propterea sine fide fuerunt: quia remansit fides respectu primi obiecti, quod est Deus trinus, & beatus supernaturaliter. Nec ex his patet me non adverte ad verba licet dicentis, quod respectu formalis in obiecto fidei, fides est in angelis, & in omnibus: sed quantum ad materiale est differentia. Adverte, quod auctor in his verbis non videtur veritate prima, ut reuelante ita quod, ut sic oportet ipsam ab omnibus habentibus fidem esse creditam, sed videtur ea, ut reuelata, & inter reuelata esse quasi formale. Et ad insinuandum hoc, non dicit, quod illud formale est veritas prima: sed dicit, quod est veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, quasi diceret, quod Deus secundum eam rationem, qua omnem naturalem cognitionem creaturæ excedit, puta ut trinus, ut beatus supernaturaliter, &c. est quasi formale in obiecto fidei, quod oportet ab omnibus credi habentibus fidem. Quantum vero ad aliqua mysteria differentia est. Et inter hæc mysteria unum est, ipsum Deum esse eorum, quæ sunt fidei, reuelantem.

Ad secundum dicendum, quod in statu primæ conditionis hominis, vel angeli non

Super

Super Quaestione quinta Articulus secundus.

Num eadem ratione fides infernis non sit in demonibus & damnatis.

Questio. In articulo secundo eiusdem quintae quaestiones in responsione ad secundum, dubium duplex ex Durando ubi supra, & ex ipsa occurrit. Primo, an idem sit iudicium de demonibus, & hominibus damnatis, quo ad habendam fidem. Secundo, quantum valent ratio litterae allata, ad sustinendum, quod in demonibus non sit fides informis. Ratio primi dubij est, quia in hominibus damnatis absque peccato contra fidem, quam visus ad mortem tenentur, remanet fides informis: alioquin non distinguerentur ab infidelibus, & haberent eorum peccatum sine corruptione: quoniam nulla apparet causa corruptionis. Fides enim informis statui damnationis non repugnat: quoniam fides sit etiam praetereorum, & malorum, ut Augustinus dicit in Enchiridion. Et tamen inferius in quaestione de damnatione, articulo secundo, negatur spes in damnatis, sicut in eis fidem informem.

Secundi autem dubij ratio est: quia inclinatio ad opus bonum non repugnat damnationis statui. Quod ex eo patet, quia in eis remanet synderesis inclinans ad bonum. Non igitur ex hoc, quod fides informis inclinatur ad credendum secundum aliquem affectum boni remanens est a demonibus. Sed fides voluntatis eorum obliuiscitur ceteris actibus apponit malam aliquam conditionem, ita & in infidelibus habitus actui apponit.

Ad primum dubium dicendum, quod secundum auctoris doctrinam, nullam inuenio differentiam inter homines damnatos, & demones quo ad propositum: & ratio in littera induta aequaliter locum habet in utroque. Et propterea sicut a demonibus negatur fides informis hoc in loco, ita a damnatis intelligitur negari. Distinguitur autem in inferno fides ab infidelibus charactere indelebili remanente: & pena maiori, ceteris paribus, & diuinum signaculo maculae pollute fidei suscepit, corruptumque autem, seu defunctum esse fides informis propter statum in termino simpliciter. Quod dico propter existentes quodammodo in via, & quodammodo in termino: ut olim Patres erant in Limbo, & modo quidam fideles sunt in purgatorio. Status enim termini simpliciter opponitur fidei ratione actus, vel positum, ut status patris, ratione visionis beatae, quam ponit: vel negatur, ut status inferni, ratione actus proprii fidei illi: impossibile. Satis enim rationabile est, ut Deus subtrahat habitum fidei infuse, adiuuante statu, in quo non potest amplius exire in actum. Ratio autem huius, quae in secundo dubio discutitur, est, quia inclinatur, non solum ad credendum, dæmo-

ARTICVLVS II.

Verum in demonibus sit fides.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod in demonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in libro de Praedestinatione sanctorum, quod fides consistit in credentium voluntate. Hæc autem voluntas bona est, quæ quis vult credere Deo: cum ergo in demonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in primo dictum est, videtur quod in demonibus non sit fides.

Præterea, Fides est quoddam donum diuinæ gratiæ, secundum illud Ephes. 2. Gratia estis saluati per fidem: donum enim Dei est. Sed demones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in glossa super illud Osee 3. Ipsi respiciunt ad deos, alienos, & diligunt vinatiam suam. ergo fides in demonibus post peccatum non remanet.

Præterea, Infidelitas videtur esse grauius peccatum inter peccata, ut patet per Augustinum super illud Ioannis 20. Si non venissem & locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, nunc excusationem non habent de peccato suo: sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in demonibus, aliquorum hominum peccatum esset grauius peccato demonum: quod videtur esse inconueniens. non ergo fides est in demonibus.

SED CONTRA est quod dicitur Iacobi secundo, Demones credunt, & contremiscunt.

CONCLUSIO.

Quamquam in demonibus ea fides non sit, quæ ex imperio voluntatis a Deo mota est, tendens in bonum, est tamen fides aliqua in illis coacta, quæ euidentia signorum diuinæ cognitur inuiti auctoritati.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, Intellectus credentis assentit rei creditæ: non quia ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed quia conuincitur per auctoritatem diuinam assentire his, quæ non videt, & propter imperium voluntatis mouentis intellectum, & obediens Deo. Quod autem voluntas moueat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus. Vno modo ex ordine voluntatis ad bonum: & sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus conuincitur ad hoc, quod iudicet esse credendum his, quæ dicuntur. licet non conuincatur per euidentiam rei, sicut si aliquis pro-

phetam credunt: sed quia inclinatur ad credendum secundum aliquem affectum, boni non naturalis, sed gratiæ. Licet enim in damnatis naturalia integra, & gratuita indelebilia, ut characteres persisterent: virtutes tamen affectuum bonum constituentes, nec acquiescere, nec infuse persisterant: quia plenitudinali malitia, & miserie eorum incontinent affectus boni gratiæ. Et licet voluntas mala possit conditionem malam actui fidei infernis apponere, quia fieret malus simpliciter, ut patet in viatoribus: si quis acciperet fidem Christi, non et bonis esset, sed et posset tyrannus esse. Hæc tamen appositio non aufert illum affectum boni gratiæ, qui in damnatis non inuenitur, licet in eis affectus boni naturalis inueniatur: macularum tamen appositio mala conditione ab obliuiscit voluntatem. Fides namque est perfectio intellectus non absolute, sed ut mota voluntate affecta ad bonum supernaturale. Actus autem, qui in damnatis erunt respectu beatitudinis amittitur, tamen est essentia, & non sunt actus fidei infuse, sed cognitionis acquisitæ ex illa. Vel fides coacta, ut de demonibus in littera dicitur. Nec auctor inferius sustinet fidem in damnatis, sed comparatiuum illam: Magis potest esse fides informis in damnatis, quam speculativa. Hæc enim comparatiua est vera, quia spei obiectum respectu damnatorum non saluatur. Fides autem obiectum saluatur respectu eorum. Et quod hæc sit vera intentio eius, patet: quia tractat ibi illam annotationem. Demones credunt, & contremiscunt.

pheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando: ex hoc signo conuinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, quia non mentitur: licet illud futurum quod prædicitur, in se euident non esset, unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo, quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum, & secundum hoc non est in demonibus, sed solum secundum modum. Vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ a Deo esse: quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum & vnum, vel aliquid huiusmodi.

AD PRIMVM Mergo dicendum, quod demonum fides est quodammodo coacta ex signorum euidentia: & ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum, quod credunt.

Ad secundum dicendum, quod fides, quæ est donum gratiæ, inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni: etiam si sit informis. unde fides, quæ est in demonibus, non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum demonibus displicet, quod signa fidei sunt tam euidentia, ut per ea credere compellantur: & ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc, quod credunt.

ARTICVLVS III.

Verum qui discedit vnum articulum fidei, possit habere fidem informem de alijs articulis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod hæreticus, qui discedit vnum articulum fidei, possit habere fidem informem de alijs articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior, quam intellectus catholici: sed intellectus catholici indiget adiuvare ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei. ergo videtur quod nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

Præterea, Sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub vna scientia, puta Geometria, continentur multe conclusiones. sed homo aliquis potest habere scientiam Geometriæ circa quasdam Geometricas conclusiones, alijs ignoratis. ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

Præterea, Sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei: ita etiam ad seruanda mandata legis. sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, & non circa alia. ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, & non circa alios.

SED CONTRA est, Sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere vnum articulum contrariatur fidei: sed Charitas non remanet in homine post vnum peccatum mortale: ergo neque fides postquam discedit vnum articulum fidei.

Ad rationem formalem obiecti fidei. Et sic non solum recedit a ratione formali obiecti fidei, recedens a regula Ecclesiæ, propterea quia recedit ab vno articulo reuelato, ut superius diximus: sed etiam quia recedit a conditione, seu modo rationis formalis obiecti respectu nostri. Et hoc plano sensu littere respondet. Nam ponit veritatem.

malam actui fidei infernis apponere, quia fieret malus simpliciter, ut patet in viatoribus: si quis acciperet fidem Christi, non et bonis esset, sed et posset tyrannus esse. Hæc tamen appositio non aufert illum affectum boni gratiæ, qui in damnatis non inuenitur, licet in eis affectus boni naturalis inueniatur: macularum tamen appositio mala conditione ab obliuiscit voluntatem. Fides namque est perfectio intellectus non absolute, sed ut mota voluntate affecta ad bonum supernaturale. Actus autem, qui in damnatis erunt respectu beatitudinis amittitur, tamen est essentia, & non sunt actus fidei infuse, sed cognitionis acquisitæ ex illa. Vel fides coacta, ut de demonibus in littera dicitur. Nec auctor inferius sustinet fidem in damnatis, sed comparatiuum illam: Magis potest esse fides informis in damnatis, quam speculativa. Hæc enim comparatiua est vera, quia spei obiectum respectu damnatorum non saluatur. Fides autem obiectum saluatur respectu eorum. Et quod hæc sit vera intentio eius, patet: quia tractat ibi illam annotationem. Demones credunt, & contremiscunt.

Super Quaestione quinta Articulus tertius.

In articulo tertio eiusdem quintae quaestiones duo magna occurrunt dubia. Vnum est, Quomodo intelligitur, quod doctrina Ecclesiæ sit infallibilis regula: ita ut recedens ab ipsa recedat a ratione formali obiecti fidei. Sed quia hoc declaratum est in quaestione primæ articulo primo, in dubio tertio & quarto, non est opus replicatione, sed additione. Est siquidem Ecclesiæ regula in proponendo, & in explicando credenda, diuinam veritatem reuelatorem modificans quo ad hoc, scilicet nobis. Et propterea recedens a conditione modificante rationem formalem, scilicet veritatem diuinam reuelatorem, recedit a ratione formali obiecti fidei. Et sic non solum recedit a ratione formali obiecti fidei, recedens a regula Ecclesiæ, propterea quia recedit ab vno articulo reuelato, ut superius diximus: sed etiam quia recedit a conditione, seu modo rationis formalis obiecti respectu nostri. Et hoc plano sensu littere respondet. Nam ponit veritatem.

Annota.

veritatem primam in Scripturis, & doctrina Ecclesie, rationem formalem fidei, veritatem secundam quidem, & ipsam rationem credendi. Manifestationem autem Scripturæ, & Ecclesie, ut conditionem, qua veritas prima proponitur, & explicatur, & alia credenda. Huiusmodi autem conditiones licet respectu fidei simpliciter non sint de integritate formalis obiecti fidei, ut patet de fide primi hominis, si in eternum fuisset solus, & de fide angelorum in sua vita: sunt tamen de integritate obiecti formalis fidei nostræ.

CONCLUSIO.

Impossibile est etiam fidem informem in eo manere, qui vnum articulum fidei non credit, & alia omnia credit.

Num in heretico eo maneat fides informis.

Qualitas

Secundum dubium est ex Durando in tertio sententiarum distinctione vigesima sexta, quaestione quinta, articulo secundo, in heretico remanere fides informis. Primo quia admissio vnius contrarii habet statum cum habitu ergo admissio alius contra fidem, stat cum habitu fidei. Antecedens manifestatur indistincte: & in habitibus intellectibus patet, in scientia cuius error in vna conclusione non corrumpit habitum. Et in moralibus vna infidelitas non corrumpit habitum iusticie. Et simile est in aliis. Consequentia vero probatur, quia per eam ratio de omnibus habitibus, qui possunt esse informes. Commune namque est omni habitui resistere contraria, & non necessitate habere illum ad refutationem contrarii: sed inclinare tantum ad hoc. Secundo quia hereticus assensit his, que tenet de fide, ut patet: ergo habet eundem habitum. Antecedens patet, quia propter ea autoritatem diuinam assensit, quamvis erret in expositione alienius scripturæ.

Ad hoc dicitur, quod Durandus fundat probationem hanc, volens intelligere, quantum apparet: quoniam non examinat rationem literæ, que super formali ratione obiecti illius negatione fundatur. Contraria quippe materialiter potest habere virtutis compati: sed contraria formaliter, impossibile est, quod compatiatur: nisi res sine sua specie esse possit: quod non est intelligibile. Quicquid ergo auferat rationem formalem habitus, ab habere necessario auferat habitum: nec potest remanere, nisi acquiescere, & per accidens, ut contingit in habitibus acquisitis.

Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod loquendo de contrario formaliter, negare antecedens. Et ad probationem de scientia dicitur, quod falsum assumitur, quod in errore vnius conclusionis interueniat contrarietas formaliter respectu medij scientie: sed respectu medij proprii habet

RESPONDEO dicendum, quod in heretico discedente vnum articulum fidei, non manet fides, neque formata, neque informis. Cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublati, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, & doctrina Ecclesie, que procedit ex veritate prima. Vnde quicumque non inhaeret sicut infallibili, & diuine regule doctrina Ecclesie, que procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei: sed ea, que sunt fidei, alio modo tenet, quam per fidem: sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens, medium illius demonstrationis, manifestum est, quod non habet eius scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem, quod ille qui inhaeret doctrina Ecclesie, tanquam infallibili regule, omnibus assensit, que Ecclesia docet: alioquin si de his que Ecclesia docet, que vult tenet, & que non vult, non tenet, non iam inhaeret Ecclesie doctrina, sicut infallibili regule, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est, quod hereticus qui pertinaciter discedit vnum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesie. Si enim non pertinaciter, iam non est hereticus, sed solum errans. Vnde manifestum est, quod talis hereticus circa vnum articulum fidei non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod alios articulos fidei, de quibus hereticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primæ veritati, ad quod indiget homo adiunari per habitum fidei. Sed tenet ea, que sunt fidei propria voluntate, & iudicio.

Ad secundum dicendum, quod in diuersis conclusionibus vnius scientie sunt diuersa media, per que probantur, quorum vnum potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quidam conclusiones vnius scientie, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter vnum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesie intelligentis sanæ: & ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quod diuersa precepta legis possunt referri, vel ad diuersa motiua proxima, & sic vnum sine alio seruari potest: vel ad vnum motiuium primum, quod est perfecte obedire Deo, a quo decidit quicumque vnum preceptum transgreditur: secundum illud Iacobi 1. Qui offendit in vno, factus est omnium reus.

ARTICVLVS IIII.

Primum fides possit esse maior in vno quam in alio.



QUARTVM sic proceditur. Videtur, quod fides non possit esse maior in vno, quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum

conclusionis. Aliud enim est medium scientie: & aliud est medium proprium habus conclusionis, nisi erraretur in prima conclusione. Tunc enim deperderetur habitus: quia medium primæ est medium simpliciter, super quod cetera fundantur. Non licet autem esse in fide, quoniam, ut in littera dicitur, vnum & idem est medium attendendi omnibus. Et propterea error in medio vnius, est error in medio simpliciter ipsius fidei.

Ad id vero quod de habitibus moralibus acquisitis assertum, dicitur primo, quod falsum est, quod remaneat virtus iusticie cum actu iniusticie formaliter: quoniam non manet ratio formalis eisdem, licet remaneat habitus, qui fuit virtus iusticie: & sic remanet equiuocum. Sicut equiuocum remanet habitus scientie, obliuioni tradito medio, per quod sciuit, ut medio efficaci ad sciendum, quantum maneat memoria medij. Non enim scie immemor demonstrationis. Dicitur secundo, quod habitum iusticie manere cum actu iniusticie formaliter, est per accidens: quia, scilicet ex tot actibus est firmatus, ut non statim vniuerso actu corrumpitur se enim non habet, quod remaneat. Et propterea habitus iusticie, quibus non est annexum hoc accidens, & desinit adueniente quocunque actu contrario formaliter. Et quia fides est habitus infusus, in hoc differens ab acquisitis, ideo arguitur ab acquisitis ad infusos, quo ad hoc est frustrum. Nec errare ex ignorantia in Scriptura est admittere contrarium fidei formaliter, nisi ad sit pertinacia contra sensum Ecclesie: quod iam non ex ignorantia, sed voluntaria obstinatione sit.

Præterea, Ea, que sunt in summo, non recipiunt magis neque minus: sed ratio fidei est in summo. Requiritur enim ad fidem quod homo inhaereat primæ veritati super omnia. ergo fides non recipit magis, & minus.

Præterea, Ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuite cognitionis, ut ex dictis patet: sed intellectus principiorum æqualiter inuenitur in omnibus hominibus, ergo, & fides æqualiter inuenitur in omnibus fidelibus.

SED CONTRA, Vbiunque inuenitur paruum & magnum, ibi inuenitur maius & minus: sed in fide inuenitur magnum & paruum. Dicit enim Dominus Petro, Mathei 14. Modice fidei quare dubitasti? Et mulieri dixit Mathei 15. Mulier magna est fides tua. ergo fides potest esse maior in vno, quam in alio.

CONCLUSIO.

Potest in vno maior quam in alio fides esse non tantum propter maiorem certitudinem, & firmitatem, ac deuotionis seruitutem, sed secundum quod plura que explicite credit, quam alius.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, quantitas habitus ex duobus attendi potest: vno modo ex obiecto, alio modo secundum participationem subiecti. Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari: vno modo secundum formalem rationem, alio modo secundum ea, que materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei, est vnum & simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est. vnde ex hac parte fides non diuersificatur in credentibus, sed est vna specie in omnibus, ut supra dictum est. Sed ea, que materialiter credenda proponuntur sunt plura, & possunt accipi, vel magis, vel minus explicite: & secundum hoc potest vnus homo plura explicite credere, quam alius: & sic in vno potest esse maior fides secundum maiorem fidei explanationem. Si vero consideretur fides secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit ex intellectu & ex voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici maior: vno modo ex parte intellectus propter maiorem certitudinem & firmitatem, alio modo ex parte voluntatis propter maiorem promptitudinem, seu deuotionem, vel confidentiam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille qui pertinaciter discedit aliquid eorum, que sub fide continentur, non habet habitum fidei, quem tamen habet ille, qui non explicite credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte obiecti vnus habet maiorem fidem, quam alius, in quantum plura explicite credit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod de ratione fidei est, ut veritas prima omnibus preferatur: sed tamen eorum, qui eam omnibus præferunt, quidam certius, & deuotius se ei subiciunt, quam alij: & secundum hoc fides est maior in vno, quam in alio.

Super Quaestione quinta Articuli quartum.

In articulo quarto eiusdem quaestione in responsione ad vltimum argumentum, notandum est quod illa verba, que in littera ab autore asseruntur, secundum maiorem capacitatem intellectus vnus magis, vel minus cognoscit veritatem principiorum, quam alius, dupliciter intelligi possunt. Primo respectu ipsius veritatis principiorum in seipsis: secundo respectu eiusdem ut continet in se veritatem aliorum, ut causa effectum continet virtualiter. Et vtroque modo verificari potest. Nam sicut eandem albedinem, ceteris paribus, melius videt ille, qui est acutior visus: ita eandem principia formaliter sumpta, magis videt perspicacior intellectus: & eadem virtualiter sumpta magis penetrare consistat nobilius ingenium, cui statum est ex eis inuenire, & videre veritatem conclusionum.

Super

Nota.

Qualitas

3. contra. cap. 15. principi. Et ver. q. 18. ar. 3. cor. Et opus. 1. c. 31. Et epist. 1. lect. cal. 1. f.

Nota.

3. dist. 25. q. 2. ar. 2. q. 1.

ideo hie sensus non est
hinc litera tribuenda
alio ergo modo contin-
git per modum pecca-
tionis consequentis con-
trariam formam, sicut
excitas sequitur ad for-
mam contrariam vitiis,
vel oculis. Et hoc mo-
do dictum fuit, quod de-
formitas priuatio, inue-
nitur in actu malo mo-
raliter, & dicitur esse de
ratione speciei actus mo-
ralis, non ut differen-
tia intrinseca, sed ut pas-
sio consequens ad dif-
ferentiam intrinsecam.
Et dicitur etiam priua-
tio formae intrinsecae,
quia est peccatio formae
intrinsecae actui morali.
Et quantum ad presen-
tem questionem spectat,
idem est iudicium, sicut
illa priuatio sit de ratio-
ne speciei, ut differen-
tia, sive ut passio: ab eo-
dem enim agente sunt.
potest autem, & debet
secundum intentionem
literae, & planum illius
sententiam aliter exponi li-
tera ista: ut sit sermo non
de specie mali moralis,
quod est genus positum
in genere qualitatis: sed
sit sermo de actu quidem
moralis, & eius specie
moraliter, sub malo sim-
plicitate transcendens
sumpto. Et tunc esset sen-
sus, quod deformitas est
intrinseca de ratione spe-
ciei actus moralis, in-
quantum malus. Et quon-
iam hanc responsio non
attingit ad deformita-
tem specificam actus
moralis in proprio ge-
nere, visum ad yltimas
species simplicitate, ut ex
supra dictis contra Scot.
patet, sicut iuxta primi
sententiam ad deformita-
tem consequentem spe-
ciem deitatem est, &
deformitas dupliciter
sumi potest priuatio, &
contrarie. Ideo secun-
dam addidit responsio-
nem de deformitate con-
trarie sumpta, in qua vi-
detur quomodo actus con-
trarius virtuti non est a
Deo in suo exemplo, si-
cut nec falsa fides, quae
etiam contrarie oppo-
nitur vere fidei, ut pa-
tet in secundo Periheme-
nias.

Annua.

In responsione ad secun-
dam eandem articuli
adducit, quod hinc ha-
betur, quoniam debet
intelligi simultanea in-
fuso virtutum, quod,
scilicet intelligitur in ef-
fectu virtutis simplicitate.
Habet enim hinc, quod
fides informis quando-
que datur a Deo sine cha-
ritate, ac per hoc datur
ille fidei habitus, qui si-
ne charitate est vera fi-
des infusa, non tamen
simplicitate virtutis, ut pa-
tet ex dictis. Quam au-
tem infunditur una ali-
qua virtus simplicitate
in esse virtutis tunc si-
mul omnes virtutes ha-
bitus in esse virtutis in-
funduntur. Et hac distin-
ctione oportet ut pro-
pter virtutes, quae pos-
sunt esse informes. Nam
in aliis non distingui-
tur esse, & esse virtutem

fionem accipit homo in sabbato, ut non sol-
uatur lex Moysi, mihi indignamini, quia to-
tum hominem sanum feci in sabbato, sed per
fidem homo sanatur ab infidelitate: quicun-
que ergo donum fidei a Deo accipit, simul
sanatur ab omnibus peccatis. sed hoc non fit
nisi per fidem formatam. ergo sola fides for-
mata est donum Dei. non ergo fides informis
est a Deo.

SED CONTRA est quod quidam
glor. dicit primae ad Corinthios 13. quod fides
quae est sine charitate, est donum Dei. Hae
autem est informis. ergo fides informis est do-
num Dei.

CONCLUSIO.

Fides informis donum Dei est, quemadmodum
fides formata.

RESPONDEO dicendum, quod in-
formitas priuatio quidam est. Est autem
considerandum, quod priuatio quandoque
quidem pertinet ad rationem speciei, quan-
doque autem non, sed superuenit rei iam
habenti propriam speciem: sicut priuatio
debitae commensurationis humorum, est de
ratione speciei ipsius aegritudinis: tenebro-
sitas autem non est de ratione speciei diapha-
ni, sed ei superuenit. Quia ergo cum assigna-
tur causa alicuius rei, intelligitur assignari
causa eius, secundum quod in propria specie
existit: ideo quod non est causa priuationis,
non potest dici esse causa illius rei, ad quam
pertinet priuatio, sicut existens de ratione
speciei illius. Non enim potest dici causa aegri-
tudinis, quod non est causa distemperantiae
humorum. Potest tamen dici aliquid esse cau-
sa diaphani: quamvis non sit causa obscu-
ritatis, quae non est de ratione speciei dia-
phani. Informitas autem fidei non pertinet
ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides di-
catur informis propter defectum cuiusdam
exterioris formae, sicut dictum est. & ideo
illud est causa fidei informis, quod est causa
fidei simpliciter dictae: hoc autem est Deus,
ut dictum est. Unde relinquitur, quod fides in-
formis sit donum Dei.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
fides informis est non sit perfecta simpliciter
perfectio virtutis, est tamen perfecta qua-
dam perfectione, quae sufficit ad fidei rationem.
Ad secundum dicendum, quod deformitas
actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum
quod est actus moralis, ut supra dictum est. Di-
citur enim actus deformis per priuationem
formae intrinsecae, quae est debita commensu-
ratio circumstantiarum actus. & ideo non po-
test dici causa actus deformis Deus, qui non
est causa deformitatis, licet sit causa actus, in-
quantum est actus.

Vel dicendum, quod deformitas non solum
importat priuationem debitae formae, sed etiam
contrariam dispositionem. Unde deformitas
se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. &
ideo sicut actus deformis non est a Deo: ita
nec aliqua fides falsa. & sicut fides informis
est a Deo: ita etiam actus, qui sunt boni ex ge-
nere, quamvis non sint charitate formati, si-
cut plerumque in peccatoribus contingit.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui acci-
pit a Deo fidem absque charitate, non sim-
plicitate sanatur ab infidelitate, quia non re-
mouetur culpa praecedentis infidelitatis, sed
sanatur secundum quid, ut, scilicet cesset a ta-
li peccato. Hoc autem frequenter contingit,
quod aliquis desistat ab uno actu peccati,
etiam Deo hoc faciente: qui tamen ab actu
alterius peccati non desistit, propria iniqui-
tate suggerente. Et per hunc etiam modum
datur aliquando homini a Deo, quod credat:
non tamen datur ei charitatis donum: sicut
etiam aliquibus absque charitate datur do-

num prophetiae, vel aliquid simile.

QVAESTIO SEPTI- ma de Effectibus fidei in duos articulos diuisa.

INDE considerandum est
de effectibus fidei.
Et circa hoc quarantur duo.
Primo, utrum timor sit effe-
ctus fidei. Secundo, utrum pu-
rificationis cordis sit effectus fidei.

ARTICVLVS I.

Utrum timor sit effectus fidei.

PRIMUM sic proceditur.
Videtur quod timor non sit ef-
fectus fidei. Effectus enim non
praecedit causam. Sed timor
praecedit fidem. Dicitur enim
Ecclesi. 2. Qui timetis Deum, credite illi: ergo
timor non est effectus fidei.

Præterea, Idem non est causa contrario-
rum. Sed timor, & spes sunt contrariae, ut
supra dictum est. fides autem generat spem,
ut dicitur in glor. Math. primo: ergo non est
causa timoris.

Præterea, Contrarium non est causa con-
trarii. sed obiectum fidei est quoddam bo-
num, quod est veritas prima. obiectum au-
tem timoris est malum, ut supra dictum est:
actus autem habent speciem ex obiecto se-
cundum supradicta. ergo fides non est causa
timoris.

SED CONTRA est quod dicitur Iacobi 2. Demones credunt, & contremiscunt.

CONCLUSIO.

Cum per fidem informem apprehendamus Deum ipsum de peccatis iudi-
catorem, & per fidem charitate formatam apprehendamus ipsum esse quod-
dam summum & altissimum bonum, a quo separari possumus est necessarium ex
illa nascitur in nobis seruilis timor, ex hac vero filialis.

RESPONDEO dicendum, quod timor est quidam mo-
tus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Omnium autem appe-
titivorum motuum principium est bonum, vel malum apprehen-
sum: unde oportet, quod timoris, & omnium appetitivorum mo-
tuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in no-
bis quidam apprehensio, de quibusdam malis poenalis, quae se-
cundum diuinum iudicium inferuntur: & per hunc modum fides
est causa timoris, quo quis timet a Deo puniri: qui timor est seru-
ilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo:
vel quo quis refugit se Deo comparare, reuerendo ipsum inquan-
tum per fidem, hanc exultationem habemus de Deo, quod sit
quoddam immensum, & altissimum bonum, a quo separari est
pessimum, & cui velle aequari est malum: sed primi timoris, scilicet
seruilis est causa fides informis, sed secundi timoris, scilicet filialis est
causa fides formata, quae per charitatem facit hominem Deo adha-
rere, & ei subiacere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod timor Dei non potest
vniuersaliter praecedere fidem, quia si omnino eius ignorantiam
haberemus quantum ad praemia, vel poenas, de quibus per fidem in-
struimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliqui-
bus articulis fidei, puta de excellentia diuina, sequitur timor reue-
rentiae: ex quo sequitur ulterius, ut homo intellectum suum Deo subi-
ciat ad credendum omnia, quae sunt promissa a Deo. Unde ibi sequi-
tur, Et non euacuabitur merces vestra.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum contraria potest esse
contrarii causa, non autem idem secundum idem. Fides autem ge-
nerat spem, secundum quod facit nobis exultationem de praemiis,
quae Deus retribuit iustis. Est autem causa timoris, secundum quod fa-
cit nobis astringentem de poenis, quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum, quod obiectum fidei primum & formale
est bonum, quod est veritas prima. sed materialiter fidei proponuntur
etiam credenda quaedam mala, puta quod malum sit Deo non
subiacere, vel ab eo separari, & quod peccatores poenalia mala sustine-
bunt a Deo: & secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICVLVS II.

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod
purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas
enim cordis praecipue in effectu consistit, sed fi-
des in intellectu est: ergo fides non causat cordis pu-
rificationem.

simpliciter: ac per hoc
non distinguitur in co-
infundi, & infundi in-
esse virtutis simpliciter.
Et hoc nota, propter
baptizatos in peccato
mortali, & propter he-
reticos, quando con-
uertuntur ad fidem cum
peccato mortali. Infun-
ditur siquidem tunc a
diuina liberalitate fides
sine charitate subiecto
disposito ad fidem, & non
charitatis susceptionem.
Sicut materia disposita
ad substantiam ani-
mae, & non ad opera
eius infunditur anima:
ut patet in amentibus ab
vtero.

Super Quo-
estionem septimam.

In questionis septi-
mae utroque articu-
lo nullum occurrit
dubium: in primo tamē
articulo adducit tunc ti-
morem, quo caelestes
potestates, quamvis bea-
tae, tremere dicuntur ex
visione diuinæ excellen-
tiae, & sui malum &
qualitatis abhorrerent.
In secundo autem, quod
puritas, de qua est ser-
mo non est, nisi puritas
culpe. Hic enim fidei
attribuitur.

Super

Annua.

3. dist. 35.
q. 2. ar. 2.
q. 1.
Et 1. fa.
21. lect. 2.
eccl. 1. fa.

4. dist.

14. q. 2.

art. 4. ad

Et 1. fa.

q. 28. art.

1. ad 6.

Præterea,

Præterea, illud, quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate: sed fides simul potest esse cum impuritate peccati: sicut patet in illis, qui habent fidem informem: ergo fides non purificat cor.

Præterea, si fides aliquo modo purificat cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum: sed intellectum non purificat ab obscuritate: cum sit cognitio anigmatica. ergo fides nullo modo purificat cor.

SED CONTRA est quod dicit Petrus Act. 15. Fide purificatis corda eorum.

CONCLUSIO.

Cum per fidem homo Deo & diuinis inhereat, consequitur in eo per illam a peccatis purificatio, & eo maius, quo maius fuerit fidei charitate affectus.

RESPONDEO dicendum, quod impuritas vniuersalisque rei consistit in hoc, quod vitiis immiscetur. Non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi, vel stanni. Manifestum est autem, quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus, & corporalibus creaturis: & ideo impura redditur ex hoc, quod temporalibus se libit per amorem: a qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum, scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum: in quo quidem motu primum principium est fides. Accedentem enim ad Deum oportet credere, ut dicitur Hebræorum 11. & ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris, quæ si perficitur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ea, quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum, quæ sunt in affectu, in quantum, scilicet bonum intellectus mouet affectum.

Ad secundum dicendum, quod fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc, quod intellectus humanus inordinate inheret rebus se inferioribus, dum, scilicet vult secundum rationes rerum sensibilem metiri diuina. Sed quando per charitatem formatam, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia vniuersa delicta operit charitas, ut dicitur Proverb. 10.

Ad tertium dicendum, quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani secundum statum præsentis vitæ.

QVÆSTIO OCTAVA DE DO-

no intellectus & scientiæ, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum de dono intellectus, & scientiæ, quæ respondet virtuti fidei.

Et circa donum intellectus quaeruntur octo. Primo, utrum intellectus sit donum Spiritus sancti. Secundo, utrum possit simul esse in eodem cum fide.

Tertio, utrum intellectus, qui est donum Spiritus sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus. Quarto, utrum omnes, qui sunt in gratia, habeant donum intellectus. Quinto, utrum hoc donum inueniatur in aliquibus absque gratia. Sexto, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. Septimo, de eo, quod responderet huic dono in beatitudinibus. Octauo, de eo, quod responderet ei in fructibus.

ARTICVLVS I.

Primum intellectus sit donum Spiritus sancti.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus sancti. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus, superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in sexto Ethic. ergo non debet poni donum Spiritus sancti.

Præterea, dona diuina participantur a creaturis secundum earum proportionem & modum, ut patet per Dion. in lib. de Diu. no. sed modus humane naturæ est, ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed discursiue, quod est proprium rationis, ut patet per Dion. in 7. c. de Diu. no. ergo cognitio diuina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis, quam intellectus.

Præterea, in potentiis animæ intellectus contra voluntatem diuiditur, ut patet in 3. de Anima. Sed nullum donum Spiritus sancti dicitur voluntas, ergo etiam nullum donum Spiritus sancti debet dici intellectus.

SED CONTRA est quod dicitur Isa. 11. Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, & intellectus.

CONCLUSIO.

Cum per virtutem naturalem intellectus non valeat homo singula quæ in rebus latent penetrare, necessarium fuit ei conferri quoddam intellectus donum,

quod ad hanc eleuatur celsitudinem, ut quæcumque in accidentibus, verbis, seu figuris, seu similitudinibus, vel in sensibilibus, vel causis, seu effectibus latent penetrare primum possit.

RESPONDEO dicendum, quod nomen intellectus quendam intimam cognitionem importat. Dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus, & sensus. Nam cognitio sensitiua occupatur circa qualitates sensibiles exteriores. cognitio autem intellectiua penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum autem intellectus est quod quid est, ut dicitur in tertio de Anima. Sunt autem multa genera eorum, quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis, quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus, & figuris latet veritas figurata. Res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilibus, quæ exteriori sentiuntur, & in causis latent effectus, & econuerso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est, quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finis virtutis, unde usque ad terminatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam, quæ per lumen naturale cognoscere non valent. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod per lumen naturale nobis inditum, statim cognoscuntur quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est, necesse est quod homo ulterius pertingat ad quædam altiora: & ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod discursus rationis semper incipit ab intellectu, & terminatur ad intellectum. Ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectibus, & tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc peruenimus, ut intelligamus id, quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ, non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei quasi perficiens ipsum: & ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus: quia ita se habet lumen superadditum ad ea, quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea, quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum, quod voluntas nominatur simpliciter appetituum motum absque determinatione alicuius excellentiæ: sed intellectus nominatur quidam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus, quam nomine voluntatis.

ARTICVLVS II.

Primum donum intellectus possit simul esse cum fide.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Aug. in lib. 83. Quæstionum, quod id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur: sed id quod creditur, non comprehenditur, secundum illud Apostoli ad Phil. 3. Non quia iam comprehenderim, aut quod perfectus sum. Ergo videtur, quod fides, & intellectus non possint esse in eodem.

IN quæstionis octauo articulo primo, videtur sententiam numerum eorum, in quibus, & quæ legere facit donum intellectus. Hæc siquidem omnia comprehendere videntur, quæ intellectus pro fidei bono penetrare potest. Nam vel in accidentibus, vel verbis, vel figuris, seu similitudinibus, vel sensibilibus, vel effectibus, vel causis latent quæcumque latent. Et sub accidentibus quidem legendis comprehendimus substantialia, sicut etiam quodcumque aliud accidentis latens. Sub verbis sensus literalis aperitur: sub figuris tres reliqui sensus patenter, scilicet moralis, allegoricus, & anagogicus, & literalis sub parabola. Ex sensibilibus intelligibilia tor capimus. In causis vero effectus, & econuerso conspicimus: adeo, ut nihil prætermittimus occurrat. Extendit siquidem se intellectus doctrinæ ad penetrandum omnia, ad quæcumque iudicanda, vel applicanda sapientiæ, scientiæ, & consilium se extendunt: & rursus ad omnia, quibus fides attendit.

Super Quæstionis octauæ Articulum secundum.

IN articulo secundo eadem quæstionem octauæ, nota tria. Primo, quod distinctio facta in littera ex parte fidei, non est distinctio inter obiectum formale, & materiale fidei. Sed est distinctio materialis obiecti fidei infra se: ita quod inter ea, quæ sunt materia fidei, quædam per se, & directe cadunt sub fide: quædam secundario tantum ordinata ad illa. Secundo, quod in littera conceditur, quod quædam de secundario pertinentibus ad fidem, possumus intelligere perfecte. Et hoc patet tam in moralibus, quàm etiam in historialibus. Viderunt siquidem Apostoli Iesum Nazarenum crucifixum, & miracula, & quæcumque eius: Et beata Virgo vidit se virginem illum parere. Moralia similiter ratione naturali demonstrantur, quæ in nouo, & veteri testamento comprehenduntur. Logos autem virginum parum, vitam, dolores, passionem, & gesta Iesu Christi inter secundario spectantia ad fidem, accipiunt hæc in quantum fuerunt.

runt homines. Nam loquuntur sicut homines Dei, in quaestione non veniunt. Constat enim quod intelligi perfectio in via non contingit. Licet enim beata virgo sancta se parere virginem tamen tenebat se parere hominem Deum: & similiter licet Apostoli, & alij viderent Iesum Nazarenam crucifixum, fide tamen tenebant Deum crucifixum, si tamen credebant: & sic de aliis. Tenentur tamen credere non solum illa, quae illi crediderunt: sed & quae videntur. Et alij secundario pertinent ad fidem, quia ordinata ad fidem trinitatis, & incarnationis filij Dei. Tertio, quod illud intelligere, quod in littera vocatur imperfectum, potest referri ad duo obiecta: vel ad ea quae sunt fidei, vel ad exteriora. Si referatur ad ea, quae sunt fidei, constat, quod imperfecta intellectus est: quoniam non constituit visionem coram: & hoc intendit littera. Sed si referatur ad exteriora, sic est perfecta intellectus: quoniam quia veritas scilicet non contrariatur secundum rem veritati fidei, nec subterfugiat intellectum nostrum naturalem, & omnem apparentem contrarietatem veritati fidei perfecte videtur, & intelligere possumus non esse veram: quia autem conflat de falso conceptu, quem habemus de creaturis, & illius falsitatem deprehendere possumus, aut conflat ex veritate vera conceptu creaturæ. Et quoniam non conflat ex mensuris veritatis, quia verum vero non est contrarium: restat ut conprehendamus veritatem, & quod quid est illius falsitas, deprehendere possumus contrarietatem talem non esse veram. Ratio enim quod quid est solus omnes difficultates de re, & ex re accidentibus. Consequens est, ut perfecte intelligere & videre possumus, nullam esse in his, quae extra fidem nobis sunt perita, oblationem prohibentem credibilitatem eorum, quae sunt fidei: ac per hoc videmus non esse

Infr. art.
6. cor. 2.
ad 3.

Super Quaestione octava. Articulus tertius.

In articulo tertio notanda sunt duo: scilicet, quod

Præterea, Omne quod intelligitur, intellectu videtur naturaliter. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

Præterea, Intellectus est certior quam scientia. Sed scientia & fides non possunt esse de eodem, ut supra dictum est. Multo ergo minus intellectus & fides.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in lib. Moralium. Videmus quod intellectus de auditu mentem illustrat. Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita. Unde dicitur Lucæ vi. quod Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent scripturas. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

CONCLUSIO.

Posibile est donum intellectus simul cum fide permanere, non quidem secundum perfectam intelligentiam, vel quo ad ea, quae per se sub fide cadunt, sed secundum necessitatem imperfectam, & quoad ea tantum quae ad fidem ordinantur.

RESPONDEO dicendum, quod hic duplici distinctione est opus. Una quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quod quædam per se, & directe cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum & unum, filium Dei esse incarnatum. Quædam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, quæ omnia, quæ in Scriptura divina continentur. Ex parte vero intellectus distinguendum est, quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo perfecte: quando, scilicet pertingimus ad cognitionem essentiam rei intellecta: & ipsam veritatem enuntiabilem intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea, quæ directe cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei. Sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte: quando, scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit, aut quomodo sit: sed tamen cognoscitur secundum quod ea, quæ exterius apparent, veritati non contrariantur: inquantum, scilicet homo intelligit, quod propterea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his, quæ sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiam ea, quæ per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ tres rationes procedunt, secundum quod aliquid perfecte intelligitur. Ultima autem ratio procedit de intellectu coram, quæ ordinantur ad fidem.

ARTICULVS III.

Primum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, non sit practicus, sed speculativus tantum. Intellectus enim, ut Gregorius dicit in primo Moralium, altiora quædam penetrat. Sed ea, quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

Præterea, Intellectus, qui est donum, est dignius aliquid, quam intellectus, qui est virtus intellectualis. Sed intellectus, qui est virtus intellectualis, est solum circa necessaria, ut patet per Philosophum in sexto Ethicorum, ergo multo magis intellectus, qui est

donum, sed solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingencia aliter se habere, quæ opera humano fieri possunt. Ergo intellectus, qui est donum, non est intellectus practicus.

Præterea, Donum intellectus illustrat mentem ad ea, quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex supradictis patet. Ergo intellectus, qui est donum, non est intellectus practicus.

SED CONTRA est, quod in Psalmo dicitur, Intellectus bonus omnibus facientibus eum.

CONCLUSIO.

Quoniam intellectus donum, quod pars hominis perfectior, sit simpliciter magis speculativum quam practicum, extensione tamen, & secundum quod practicum est.

RESPONDEO dicendum, quod si dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea, quæ primo, & principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia, quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quædam ordinem ad fidem habent. Nam fides per dilectionem operatur, ut Apostolus dicit ad Galatas quinto. Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit: non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulatur rationibus æternis: quibus conspiciendis, & consulendis secundum Augustinum 12. De trinitate in heretico superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiam altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ, & ad fidem beatitudinis diuinæ: scilicet altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus: quod intelligibilia æterna, vel necessaria considerat, non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulæ quædam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum, quod regula humanorum actuum est ratio humana, & lex æterna, vel supra dictum est. Lex autem æterna excedit naturalem rationem: & ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur a lege æterna, excedit naturalem rationem, & indiget supernaturali lumine doni Spiritus sancti.

ARTICULVS IIII.

Primum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

AD QUARTVM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius 2. Moralium, quod donum intellectus datur contra hebetudinem mentis. Sed multi habentes gratiam, adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Præterea, Inter ea, quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem: quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, ut dicitur ad Ephesios 3. Sed non omnes habentes fidem, habent donum intellectus: imò qui credunt, debent orare ut intelligant: sicut Augustinus dicit in libro De trinitate, ergo donum intellectus non est

gularissime rationem reddam in calce responsionis ad sequendum, scilicet quia quando virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto est nobilior: & confidetur, quod loquimur ad litteram de practico & speculativo: & percipere quam bene dicimus, quod fides & theologia aliorum habent est, quam practicum, & speculativum: quod etiam inferius confirmatur, & clarius exprimitur, quod de dono sapientie tractatur.

Super Quaestione octava. Articulus quartus.

Num intellectus donum necessarium sit in quocunque gratiam habente, quia oportet in ipso cognitionem recipere supernaturalis existere.

In articulo quarto dubium occurrit circa rationem allatam in littera, ad ostendendam necessitatem doni intellectus: in habentibus gratiam, quia necesse est in intellectu cognitionem veritatis supernaturalis existere. Videtur siquidem hoc ratio nulla, quia dici potest, quod cognitionem supernaturalem necessariam ad rectam voluntatem, fides facit, & non est opus alio dono.

Ad hoc dicitur, quod ad rectam voluntatem non sufficit rectitudo fidei per seipsam, sed exigitur rectitudo fidei per seipsam, & subtilitatem fidei donum. Ad id siquidem donum intellectus supra fidem rectam estimationem practice de Deo ex charitate amando, & in sequenti articulo dicitur. Ex si dicatur, quod hoc facit fides etiam non informata, tamen formata: dicendum est, quod hoc facit fides formata: sed non per seipsam immediate, sed mediante dono intellectu. Et si videretur queratur ratio quare fides formata per seipsam ad hoc non sufficit, dicendum est, quod hoc est propter imperfectam participationem diuini luminis in lumine fidei. Ex eo namque, quod unum in superiori participatur diuini luminis, oportet quod luminem fidei, si ad hoc se extendat, ut rectam estimationem practice in intellectu moto à perfecta voluntate faciat, ut velut multiplicatam per lumen doni intellectus hoc affigatur. Signum autem huius est, quod fides formata non differt ab informi penes id quod se tenet ex parte intellectus, sed voluntatis: Ex hoc enim sussumendo, quod fides informis caret tali

isti existimatione: & talis existimatio ad intellectum pertinet, unde debetur quod congrue aliud lumen, scilicet donum intellectus additur.

¶ Num omnes fidei habentes intelligat ea esse credenda, & quod ab eis nullo modo est discedendum.

Quaestio. In eodem articulo in responsione ad secundum, dubium occurrit, quo pacto verificatur, quod omnes habentes fidem, intelligunt ea esse credenda, & quod ab eis nullo modo est discedendum. Neutri enim horum ab omnibus fidelibus intelligitur, siue de perfecto, siue de imperfecto intelligitur iuxta praecedentis articuli distinctionem sit sermo. Et de perfecto quidem satis constat de imperfecto autem probatur, quia non omnes fideles intelligunt veritatem eorum, quae sunt fidei, non contrariari ea, quae extrinsecus apparent. Sed hoc theologorum fidei uix est.

¶ Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod hoc est sermo de intellectu imperfecto: & quod hoc est commune omnibus habentibus fidem, si sana interpretatione percipiantur. Intelligere enim quae extrinsecus apparent, fidei non contrariari, contingit dupliciter, scilicet positive & negative. Tunc namque positive intellectu, cognoscimus nihil apparentium fidei contrariari, quando intellectus per positionem penetrationis extrema sic comparat, ut penetret in extrinsecum extremo nullum esse contrarietatem ad ea, quae sunt fidei. Et hoc attribuitur fidei pro quanto utitur scientia creaturarum, & theologali in sum obsequium, nec est commune omnibus. Tunc autem negative intelligimus nihil apparentium contrariari veritati fidei, quando intellectus per negationem obliuiscitur non intelligi aliquid contrariari. Hoc autem commune est omni fidei: & attribuitur fidei: quia ex fidei dono intellectus fidei, non solum non intelligit realiter contrarium, imo nec dubitare de aliquo est ratio. Dubius enim in fide, infidelis, non fidei est. Et hoc modo verificatur haec littera.

¶ Secundo dicitur, quod auctor loquitur de intellectu, quod est actus intellectus domini, quod in recta estimatione de fine per charitatem habito consistit. Consilium enim, quod sicut intelligit deum in finem, & obiectum beatitudinis patrie prosequendum: ita proposita in fide esse credenda, & quod ab his

necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

¶ Praeterea, Ea quae sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus & aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit. Quandoque enim dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis & uilibus graui hebetudine pigrescit: ut Grego. dicit in 2. Mora, ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

¶ SED CONTRA est quod dicitur in Psal. Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant. Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris: secundum illud Ioan. 8. Qui sequitur me, non ambulat in tenebris. Ergo nullus habens gratiam, caret donum intellectus.

CONCLUSIO.

¶ Sicut charitas est in omnibus habentibus gratiam, ita & donum intellectus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in omnibus habentibus gratiam, necesse est esse rectitudinem uoluntatis: quia per gratiam preparatur uoluntas hominis ad bonum: ut Aug. dicit. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum, nisi praexistente aliqua cognitione ueritatis: quia obiectum uoluntatis est bonum intellectus, ut dicitur in 3. de anima. Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat uoluntatem hominis, ut recte moueatur in bonum quoddam supernaturale: ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat ueritatem quandam supernaturalem: in quam oportet tendere uoluntatem rectam. Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqui habentes gratiam gratum facientes, possunt hebetudinem pati circa aliqua, quae sunt praeter necessitatem salutis. Sed circa ea, quae sunt de necessitate salutis, sufficienter instruantur a Spiritu sancto: secundum illud primae Ioan. 2. Vnctio eius docet uos de omnibus.

¶ Ad secundum dicendum, quod et si non omnes habentes fidem, plene intelligant ea, quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, & quod ab eis nullo modo est discedendum.

¶ Ad tertium dicendum, quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea, quae sunt necessaria ad salutem: sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint. ad hoc quod superbia materia subtrahatur.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum donum intellectus inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Aug. enim exponens illud Psal. Concupiuit anima mea desiderare iustificationem tuam, dicit, Praeualeat intellectus, & tarde sequitur humanus atque infirmus affectus. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est proprius affectus propter charitatem, ergo donum intellectus potest esse in his, qui non habent gratiam gratum facientem.

¶ Praeterea, Daniel 3. dicitur, quod intelligencia opus est in uisione prophetica: & ita uidetur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente: ut patet Matth. 7. ubi dicitur, in nomine tuo prophetauimus,

respondetur. Nunquam noui uos, ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

¶ Praeterea, Donum intellectus respondet uirtuti fidei: secundum illud Ista. 7. secundum aliam litteram. Nisi credideritis, non intelligetis. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit Ioan. 6. Omnis qui audit a Patre, & didicit, uenit ad me. Sed per intellectum audita addiscimus, uel penetramus, ut patet per Grego. in primo Moralium. Ergo quicumque habet intellectus donum, uenit ad Christum: quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

CONCLUSIO.

¶ Non potest donum intellectus in aliquo esse, quod diuina prorsus caret gratia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est, dona Spiritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis a Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu sancto. Huiusmodi autem motus consideratio in hoc est, quod homo apprehendat ueritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moueatur a Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam estimationem de fide habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratioe Spiritus sancti, alia quaedam praebula cognoscat, rectam autem estimationem de ultimo fine non habet, nisi ille qui circa finem non errat: sed ei similitur inhaeret tanquam optimo: quod est solum habentis gratiam gratum facientem. Sicut etiam in moralibus rectam estimationem habet homo de fine per habitum uirtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Aug. nominat intellectum quicumque illustrationem intellectualem: quae tamen non pertingit ad perfectam domi rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam estimationem habeat homo circa finem.

¶ Ad secundum dicendum, quod intelligentia, quae necessaria est ad prophetiam, est quaedam illustratio mentis circa ea, quae prophetis reuelantur: non est autem illustratio mentis circa estimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus.

¶ Ad tertium dicendum, quod fides importat solum assensum ad ea, quae proponuntur: sed intellectus importat quandam perceptionem ueritatis, quae non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est: & ideo non est similis ratio de intellectu & fide.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum donum intellectus distinguatur ab alijs donis.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab alijs donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem: sed sapientiae opponitur stulticia, hebetudini intellectus, praecipitationi consilium, ignorantia scientia, ut patet per Grego. 2. Moralium. Non uidetur autem differre stulticia, hebetudo, ignorantia, & praecipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab alijs donis.

¶ Praeterea, Intellectus qui ponitur uirtus intellectualis, differt ab alijs intellectualibus uirtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota: sed donum

non est recedendum. Unde de Valeriano Celsio sponsum interrogatus, si hoc crederet, dixit, Nihil est quod possit uerius credi. Sed hoc non est commune omnibus fidelibus, sed tantum habentibus fidem formatam, de quibus loquitur articulus iste.

¶ Super Quaestione septuagesima articulum quintum.

¶ Num fides solum assensum praebet eorum, quae proponuntur.

In articulo quinto in responsione ad tertium, dubium occurrit circa illud, fides importat solum assensum ad ea, quae proponuntur. Nam superius dictum est, quod fides facit uidere ea, quae creduntur sub communis ratione credibilitatis: ergo non solum assensum facit. Ad hoc dicitur, quod ly solum, non excludit omnem alium actum, sed actum ulteriorem, de quo est sermo: scilicet rectam estimationem praedictae de fine ultimo: quali diceret, quod fides peruenit usque ad assensum solum, & non pertransit usque ad rectam praedictae estimationem de deo, quae habet quilibet in gratia existens. Et per hoc patet, quod obiectum nihil obstat huic litterae.

¶ Super Quaestione septuagesima articulum quintum et sextum.

In articulo quinto de sexto simul dubium occurrit, quod contradicunt. Nam in quinto propter rectam estimationem de fine ultimo donum intellectus negatur esse in non habentibus gratiam, in sexto uero recta estimatio de fine ultimo, non attribuitur intellectui, sed sapientiae: quia iudicium de causa altissima ad sapientiam spectare dicitur. Estimatio autem iudicii quoddam est.

¶ Ad hoc breuiter dicitur, quod auctor non dicit estimationem illam esse actum domini intellectus: sed quod nisi habeatur illa, non habetur donum intellectus: & hoc est uerum. Quia & illa existimatio de quodcumque aliud iudicium, quantum ad perceptionem, spectat ad donum intellectus: quantum ad iudicium, spectat ad sapientiam, scientiam, uel consilium: sicut quantum ad assensum formatum, spectat ad fidem formatam.

¶ In eodem sexto articulo adducit, quod auctor retractat seipsum quo ad distinctionem donorum in prima secunda positam: ut ibi etiam notatur.

Quaestio.

Annotatione.

Annotatione.

*Super Ques-
tionem septimam Artic-
ulum septimum &
octavum.*

Amota.

In septimo autē & octavo articulis nihil sciendum occurrit, nisi quod nouit elij caueant in respon- sione ad secundum & articuli ab errore incur- rendo per illa uerba. Fides non potest uni- uersaliter procedere in- tellectum. Nam si per intellectum hic intelli- gerent donum intelle- ctus, errarent. Quoniam fides precedit & natu- ra & tempore quodcumq; donum intellectus, ad quod nō spectat quod- cumq; intelligere, sed intellectionis perfectio saltem respectu ultimi finis, quae est propria his, qui sunt in grata, ut patet ex dictis. Sed intelligit author per intellectum omnem a- ctum percipiendi, qui natus est perfici per do- num intellectus: & ideo posuit by uniuersaliter. Notum siquidem est intellectus donum nec- cessare omnem perce- ptionem intellectum speculanti ad fidem, siue illa procedat, siue subsequatur donum in- tellectus.

pertineant ad practicam cognitionem, donum autē intellectus ad speculatiuam. A dono uero sapientiae, quod etiam ad specu- latiuiam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc, quod ad sa- pientiam pertinet iudicium, ad intellectum uero capacitas in- tellectus eorum, quae proponitur: seu penetratio ad intima eorum, & secundū hoc supra numerū donorum assignauimus. Sed di- ligenter inueniunt donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est. Et similiter etiam donum scientiae circa utrumq; se habet, ut infra dicitur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hae quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitio- nem, quae in nobis per fidem fundatur. Fides autem est ex audi- tu, ut dicitur Rom. 10. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut uisa, sed sicut audita, quibus fidē assentiat. Fides autem primo quidem & principaliter se habet ad ueritatē primam, secundario ad quaedam circa creaturas consideranda: & ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum ope- rum, secundum quod per dilectionē operatur, ut ex dictis patet. Sic ergo circa ea, quae fidei proponuntur credenda, duo requi- runtur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetren- tur uel capiantur: & hoc pertinet ad donum intellectus. Secun- do autem oportet, ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inherendum, & ab eorum oppositis receden- dum. Hoc ergo iudicium quantum ad res diuinas, pertinet ad donum sapientiae: quantum uero ad res creatas, pertinet ad do- num scientiae: quantum uero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilij.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod praedicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum, quae Greg. ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitatis opponi- tur, dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima eorum, quae proponuntur. Unde he- betudo mentis est, per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc, quod per uerse iudicat circa communem finem uitae: & ideo proprie opponitur sapientiae, quae facit rectum iudicium circa uniuersalem causam. Ignoran- tia uero importat defectum mentis etiam circa quaecumq; parti- cularia, & ideo opponitur scientiae, per quam homo habet re- rum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creatu- ras. Praecipitatio uero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem nō procedit ante deliberationem rationis. **¶ Ad secundum** dicendum, quod donum intellectus est circa pri- ma principia cognitionis gratulae, aliter tamen, quam fides. Nā ad fidem pertinet eis assentire, ad donum uero intellectus per- tinet mente penetrare ea, quae dicuntur.

intellectus non est circa aliqua principia per se nota, quia ad ea, quae naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum. Ad ea uero, quae supernaturalia sunt sufficit fides: quia arti- culi fidei sunt sicut prima principia in su- pernaturali cognitione, sicut dictum est. Er- go donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

¶ Præterea. Omnis cognitio intellectiua uel est speculatiua, uel practica: sed donum in- tellectus habet se ad utrumq; ut dictum est. Ergo non distinguitur ab aliis donis intel- lectualibus, sed omnes in se complectitur.

¶ SED CONTRA est, quod quaecumq; connumerantur adinuicem, oportet ea esse aliquo modo abinuicem distincta: quia di- stinctio est principiorum numeri, sed do- num intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isa. 11. ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

CONCLUSIO.

¶ Donum intellectus distinguitur ab alijs Spi- ritus sancti donis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod di- stinctio doni intellectus ab aliis tribus do- nis, scilicet pietate, fortitudine, & timore, manifesta est: quia donum intellectus perti- net ad uim cognoscitiuā, illa uero tria per- tinent ad uim appetitiuā. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sa- pientiam, scientiam & consilium, quae etiā ad uim cognoscitiuā pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam, quod donum intellectus distinguatur à do- no scientiae & consilij per hoc, quod illa duo

¶ Ad tertium dicendum, quod donum intellectus pertinet ad utrumq; cognitionem, scilicet speculatiuam & practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea, quae dicuntur.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet, Beati mundo corde, &c.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet, Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum ui- debunt. Munditia enim cordis maxime uidetur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad uim intellectiuiam. Ergo praedicta beatitudo non respondet dono intellectus.

¶ Præterea. Actum 15 dicitur, fide purificans corda eorum: sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. ergo praedicta beatitudo magis pertinet ad ueritatem fidei, quam ad donum intellectus.

¶ Præterea. Dona Spiritus sancti perficiunt hominem in prae- senti uita. Sed uisio dei non pertinet ad uitam praesentem: ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est. Ergo sexta beatitudo continens uisionem Dei, non pertinet ad bonum intellectus.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit in l. de sermone Do- mini in monte. Sexta operatio Spiritus sancti, quae est intelle- ctus, conuenit mundis corde, qui purgato oculo possunt uide- re quod oculus non uidit.

CONCLUSIO.

¶ Dono intellectus ea correspondet beatitudo, qua mundo corde beati in Euangelio dicuntur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in sexta beatitudine si- cut & in aliis, duo continentur. Vnum per modum meriti, scilicet munditia cordis, aliud per modum praemij, scilicet uisio dei, ut supra dictum est. Et utrumq; pertinet aliquo modo ad donū intellectus. Est enim duplex munditia una quidem praebula & dispositiua ad dei uisionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus. Et haec quidem munditia cordis fit per uirtutes & dona, quae pertinent ad uim appetitiuā. Alia uero munditia cordis est, quae est quasi completiua respectu uisionis diuinæ. Et hoc quidem est munditia mentis depurata à phantasmatis & erroribus: scilicet ea, quae de Deo propo- nuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasma- tum: nec secundum hereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est dei uisio: una quidem perfecta, per quam uidetur Dei essentia. Alia uero im- perfecta, per quam eisi non uideamus de Deo quidem, uide- mus tamen quid non est: & tanto in hac uita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quic- quid intellectu comprehenditur. Et utraq; Dei uisio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem ad donum intellectus con- summatum, secundum quod erit in patria. Secunda uero ad do- num intellectus inchoatum, secundum quod habetur in uia. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de prima munditia. Tertia uero de perfecta Dei ui- sione. Dona autem & huiusmodi nunc perficiunt secundum quandam inchoationem, & in futuro implebuntur, ut supra dictum est.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei. Dicitur em̄ Isa. 7. Nisi credideritis non intelligetis, secundum aliam litteram, ubi nos habemus, Si non credideritis, non permanebitis non ergo fides est fructus intellectus.

¶ Præterea. Prius non est fructus posterioris. Sed fides uidetur esse prior intellectui: quia fides est fundamentum totius spiri- tualis ædificij, ut supra dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

¶ Præterea. Plura sunt dona pertinentia ad intellectum, quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides: omnia uero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis uidetur respon- dere intellectui, quam sapientiae, uel scientiae, seu consilio.

¶ SED CONTRA est, quod finis uniuersus rei est fru- ctus eius. Sed donum intellectus uidetur principaliter ordina- ri ad certitudinem fidei, quae ponitur fructus. Dicit enim glo. ad Gal. 5. quod fides est quae est fructus, & de inuisibilibus certi- tudo. Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

CONCLUSIO.

¶ Dono intellectus in uia correspondet fides, id est fidei certitudo, ut eius fructus, in patria uero gaudium.

¶ RESPON

RESPONDEO dicendum, q. sicut supra dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur ultima, & delectabilia, quæ in nobis proueniunt ex uirtute spiritus sancti. Vltimum autem & delectabile in uoluntate habet rationem finis, qui est proprium obiectum uoluntatis. Et ideo oportet, quod illud quod est ultimum & delectabile in uoluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum, quæ pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo donum uel uirtutis perfectioris aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinet ad suam potentiam, alius autem quasi ultimus pertinet ad uoluntatem. Et secundum hoc dicendum est, quod dono intellectus responderet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo. Sed pro ultimo fructu responderet ei gaudium, quod pertinet ad uoluntatem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intellectus est fructus fidei, quæ est uirtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo peruenit per donum intellectus.

AD SECUNDVM dicendum, quod fides non potest uniuersaliter præcedere intellectum. Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliquantulum intelligeret: sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est uirtus, ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

AD TERTIVM dicendum, quod cognitionis practice fructus non potest esse in ipsa: quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculatiua habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum, quorum est. Et ideo dono consilij, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non responderet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientie intellectus & scientie, quæ possunt etiam ad speculatiuam cognitionem pertinere, responderet solum unus fructus, qui est certitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitiuam: quia sicut iam dictum est, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad uim appetitiuam, quam intellectuiam.

QVAESTIO NONA DE DONO scientie in quatuor articulos diuisa.



INDE considerandum est de dono scientie. Et circa hoc queruntur quatuor. Primo, utrum scientia sit donum. Secundo, utrum sit circa diuinam. Tercio, utrum sit speculatiua uel practica. Quarto, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICVLVS I.

UTRUM scientia sit donum.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quandam naturalis rationis. Dicit enim philosophus in primo posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire, ergo scientia non est donum spiritus sancti.

Præterea, dona spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est: sed augustinus de trinitate dicit quod scientia non pollet plurimi fideles, quamuis polleant ipsa fide, ergo scientia non est donum.

Præterea, donum est perfectius uirtute, ut supra dictum est. Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius uirtutis. Sed uirtuti fidei responderet donum intellectus, ut supra dictum est. Ergo non responderet ei donum scientie. Nec apparet cui alij uirtuti responderet. Ergo cum dona sint perfectiones uirtutum, ut supra dictum est, uidetur quod scientia non sit donum.

SED CONTRA est, quod isa. 11. computatur inter septem dona.

CONCLUSIO.

Scientia est donum dei, quo homo certum, & rectum iudicium habet de rebus diuinis discernendo credenda à non credendis, sicut intellectus, dei donum est, quo eadem sibi proposita sane capiat.

RESPONDEO dicendum, quod gratia est perfectior quam natura, unde non deficit in his, in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui ueritati, dupliciter perficitur circa ueritatem illam. Primo quidem, quia capit eam. Secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc, quod intellectus humanus perfecte assentiat ueritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum est, quod sane capiat ea, quæ proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est. Aliud autem est, ut habeat certum & rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis: & ad hoc necessarium est donum scientie.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod certitudo cognitionis in diuersis naturis inuenitur diuersimode secundum diuersam conditionem uniuscuiusque nature. Nam homo consequitur certum iudicium de ueritate per discursum rationis: & ideo scientia humana ex ratione demonstratiua acquiritur. Sed in deo est certum iudicium ueritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in primo dictum est. Et ideo diuina scientia non est discursiua uel ratiocinatiua: sed absoluta & simplex, cui similis est scientia quæ ponitur donum spiritus sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius.

AD SECUNDVM dicendum, quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem, per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis: & secundum hoc scientia est donum, & conuenit omnibus sanctis. Alia uero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, & alios ad credendum inducere, & contradicentes conuincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non dantur omnibus, sed quibusdam. Unde augustinus post uerba inducenda, subiungit, Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum, quod creditur & pijs aurius opituletur, & contra impios defendat.

AD TERTIVM dicendum, quod dona sunt perfectiora uirtutibus moralibus & intellectiualibus: non sunt autem perfectiora uirtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum uirtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconueniens si diuersa dona ad unam uirtutem theologicam ordinentur.

ARTICVLVS II.

UTRUM scientia donum sit circa res diuinas. **AD SECUNDVM** sic proceditur. Videtur quod scientia donum sit circa res diuinas. Dicit enim augustinus de trinitate, quod per scientiam gignitur fides, nutritur, & roboratur: sed fides est de rebus diuinis, quia obiectum fidei est ueritas prima, ut supra habitum est. Ergo & donum scientie est de rebus diuinis.

Præterea, donum scientie est dignius, quam scientia acquisita: sed aliqua scientia acquisita est circa res diuinas: sicut scientia metaphysicæ: ergo multo magis donum scientie est circa res diuinas.

Præterea, sicut dicitur rom. primo, Inuisibilia dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Si ergo est scientia circa res creatas, uidetur quod etiam sit circa res diuinas.

SED CONTRA est quod augustinus de trinitate dicit. Rerum diuinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientie nomen obtineat.

CONCLUSIO.

Donum scientie est circa res humanas, sicut sapientia & circa diuinas, uel circa creaturas per res diuinas, & altissimas causas.

RESPONDEO dicendum, quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa: & ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam iudicatur de causa secundæ. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam, est primum & perfectissimum. In his autem, in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his, quæ deficient à perfectissimo. Ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere conuertibilium illud, quod significat quod quid est, specialiter nomine diffinitio uocatur: quæ autem in hoc deficient conuertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur. Quia ergo nomen scientie importat quandam certitudinem iudicij, ut dictum est, siquidem certitudo iudicij fit per altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus

Secunda secundæ S. Tho.

Super Questionem nona articulum primum & secundum.

IN tota questione nota duo nota. Primo, quod donum scientie consistit in iudicio habite pro medio creaturas. Pro obiecto uero credendum & agendum. Et ipsum iudicium ex habitudine ad scientiam speciat ex habitu gratie gratum faciens iudicare quid credendum, & quid agendum, & quid euitandum: secundum rationes inferiores. Hæ sunt proprie creaturarum causæ, ex quibus iudicium fit.

Secundo, quod in responsione ad tertium secundi articuli non dicitur, quod scientie mede sunt magis mathematicæ, quam naturales: quoniam falsum sit, absolute loquendo, quia simpliciter sunt scientie naturales, ut patet e. metaphysicæ. Sed dicitur quod connumerantur magis cum mathematicis, utpote eis similes. Et de connumeratione quidem loquitur, quia cum Geometria & Arithmetica scientie medie nomenclantur inter liberales artes, de similitudine autem in modo demonstrandi manifestum est, dum mensurando & quantificando, conclusiones monstrantur. Verum quia medium utriusque sapit extremum, & scientie hæc ex parte forme, ex mathematica uniuersa & pendunt, ex parte uero materice, physice sunt: sermones doctorum pie interpretandi sunt, si quando ad alterum extremum nimis declinant.

iudicare, habet speciale nomen, quod est sapientia. Dicitur enim sapiens in unoquoque genere, qui nouit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur, qui nouit altissimam causam simpliciter, scilicet deum. Et ideo cognitio diuinarum rerum uocatur sapientia: cognitio uero rerum humanarum uocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientia nomen, ponitur donum distinctum à dono sapientiae. Vnde donum scientiae est solum circa res humanas, uel solum circa res creatas.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet ea, de quibus est fides, sint res diuinae & aeternae: tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiae. Vnde donum sapientiae magis respondet charitati, quae unit mentem hominis deo.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio prima procedit secundum quod communiter nomen scientiae sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, quilibet cognoscit uisus habitus formaliter quidem respicit medium, per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale, potius est: ideo ille scientiae, quae ex principiis mathematicis concluduntur circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similes, licet quantum ad materiam magis conueniant cum naturali. Et propter hoc dicitur in secundo Phy. quod sunt magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas deum cognoscit, magis uidetur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e conuerso cum secundum res diuinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam, quam ad scientiam pertinet.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum scientia donum sit scientia practica.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod scientia, quae ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Aug. 13. De trinit. quod actio, qua exterioribus rebus utimur, scientiae deputatur. Sed scientia, cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia, quae est donum, est scientia practica.

¶ Praeterea, Grego. dicit in 1. Mor. Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet. Valde inutilis est pietas, si scientiae discretionem caret. Ex qua autoritate habetur, quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiae speculatiuae. Ergo scientia, quae est donum, non est speculatiua, sed practica.

¶ Praeterea, dona Spiritus sancti non habentur nisi à iustis, ut supra habitum est. Sed scientia speculatiua potest haberi etiam ab iniustis, secundum illud Iac. 1. Scienti bonum & non facienti, peccatum est illi. Ergo scientia, quae est donum, non est speculatiua, sed practica.

¶ SED CONTRA est quod Grego. dicit in primo Moral. Scientia in die suo conuiuium parat: quia in uentre mentis ignorantiae ieiunium superat. Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per ueritatem scientiam, scilicet & speculatiuam & practicam. Ergo scientia, quae est donum, est & speculatiua & practica.

CONCLUSIO.

¶ Scientia donum magis, & principaliter speculationem respicit, quo homo fit, quae fide tenere debeat, secundario autem extendit se ad operationem secundum quod credibilium scientia in agendis dirigimur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, donum scientiae ordinatur sicut & donum intellectus ad certitudinem fidei. Fides autem primo & principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhæret primæ ueritati. Sed quia ueritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est, quod fides ad operationem se extendit: secundum illud Gala. 5. Fides per dilectionem operatur. Vnde etiam oportet, quod donum scientiae primo quidem & principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, & eorum, quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod August. loquitur de dono scientiae, secundum quod se extendit ad operationem. Attribuit enim ei actio, sed non sola, nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem. Vnde patet solutio ad secundum.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est de dono intellectus, quod non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae: ita etiam de dono scien-

tiae est intelligendum, quod illi soli donum scientiae habeant, qui ex infusione gratiae rectum iudicium habent circa credenda & agenda: ita quod in nullo deuiant à rectitudine iustitiae. Et hæc est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. 10. Iustum deduxit Dominus per uias rectas: & dedit illi scientiam sanctorum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum dono scientiae respondeat tertia beatitudo, scilicet beati qui lugent, &c.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod scientiae non respondeat tertia beatitudo, scilicet beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Si enim malum est causa tristitiae & luctus: ita etiam & bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principaliter manifestantur bona, quam mala, quae per bona cognoscuntur. Rectum enim est iudex suus ipsius & obliqui, ut dicitur in primo De anima. Ergo prædicta beatitudo non conuenienter respondet scientiae dono.

¶ Praeterea, consideratio ueritatis est actus scientiae. Sed in consideratione ueritatis non est tristitia, sed magis gaudium. Dicitur enim Sap. 8. Non habet amaritudinem illius cōuersatio, nec radium conuictus illius, sed lætitiā & gaudium. Ergo prædicta beatitudo non conuenienter respondet dono scientiae.

¶ Praeterea, donum scientiae prius consistit in speculatione, quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus: quia intellectus speculatiuus nihil dicit de imitabili & lugiendo, ut dicitur in 3. De anima: neque dicit aliquid lætum & triste. Ergo prædicta beatitudo non conuenienter ponitur respondere dono scientiae.

¶ SED CONTRA est quod August. dicit in lib. De sermone Domini in monte, Scientia conuenit lugentibus, qui dederunt quibus malis uncti sunt, quæ quasi bona petierunt.

CONCLUSIO.

¶ Dono scientiae ea aptatur beatitudo, quæ qui lugent, beati prædicantur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt, ex quibus homo occasionaliter à deo auertitur: secundum illud Sap. 14. Creaturae factae sunt in odium & mûscipulam pedibus insipientium: qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum, unde in eis finem constituendo, peccant & uerum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum diuinum: ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax & gaudium consequens respondet dono sapientiae. Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de præteritis erratis: & consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum diuinum. Et ideo in beatitudine ponitur luctus pro merito, & consolatio consequens pro premio. Quæ quidem inchoatur in hac uita, perficitur autem in futura.

¶ Ad secundum dicendum, quod in ipsa consideratione ueritatis homo gaudet. Sed de re circa quam considerat ueritatem, potest tristari quandoque: & secundum hoc luctus scientiae attribuitur.

¶ Ad tertium dicendum, quod scientiae, secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua: quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliquantulum beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum: & ordinata affectione circa ipsas: & hoc dico quantum ad beatitudinem uite. Et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui & sapientiae, quæ sunt circa diuina.

QVAESTIO DECIMA DE INFIDELITATE IN COMMUNI IN DUODECIM ARTICULOS DIUISA.

¶ fidelitate in communi in duodecim articulos diuisa.



CONSEQUENTER considerandum est de uitiis oppositis. Et primo, de infidelitate, quæ opponitur fidei. Secundo, de blasphemia, quæ opponitur confessioni. Tertio, de ignorantia & hebetudine, quæ opponuntur scientiae & intellectui.

¶ Circa primum considerandum est de infidelitate in communi. Secundo, de hæresi. Tertio, de apostasia à fide.

¶ Circa primum queruntur duodecim. ¶ Primo, utrum infidelitas sit peccatum. ¶ Secundo, in quo sit sicut in subiecto. ¶ Tertio,

¶ Super Questionis decime Articulum primum.

¶ Num infidelitas, id est non credere, sit peccatum.

Quæstio. In articulo primo quæstionis decimæ dubium occurrit, & spectat in materia primi argumenti. Videtur enim omnino, quod infidelitas, id est non credere, non sit peccatum mortale contra Deum, sed contra homines. Et hoc est maximum peccatorum. ¶ Quar

Tertio, primum, si peccatum, non sit peccatum. Et ratio, est, quia fides non est necessaria ad bonum naturale, sed supernaturale tantum. Ex hoc enim arguitur sic, Nihil peccat nolendo bonum, quod sunt supra naturam suam, etiam oblata, nisi forte ratione contemptus: quia scilicet despiciat offerentem vel oblata. Sed homo saluus dei & dono-

tio, utrum sit maximum peccatorum. ¶ Quarto, utrum omnis actio infidelium sit peccatum. ¶ Quinto, de speciebus infidelitatis. ¶ Sexto, de comparatione earum ad invicem. ¶ Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide. ¶ Octavo, utrum sint cogendi ad fidem. ¶ Nono, utrum sit eis communicandum. ¶ Decimo, utrum possint Christianis fidelibus præesse. ¶ Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi. ¶ Duodecimo, utrum pueri infidelium sint inuitis parentibus baptizandi.

ARTICVLVS I.

¶ *Utrum infidelitas sit peccatum.*

Infrā q. 34. art. 3. scilicet. Maior patet in c. 2. Et 2. di. 39. q. 2. art. 1. ad 4.

stare in suis solis naturalibus. ergo non peccat nolens fidem suam scilicet. Maior patet in c. 2. Et 2. di. 39. q. 2. art. 1. ad 4.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Dam. in 2. lib. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam. Dicit enim Augu. in lib. De prædeterminatione sanctorum, quod posse habere fidem sicut posse habere charitatem naturæ est omnium hominum, habere autem fidem quemadmodum habere charitatem gratiæ, est fidelium. ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam, & ita non est peccatum.

Præterea, Nullus peccat in eo, quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium: sed non est in potestate hominis, quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest, nisi fidem habendo. Dicit enim Apostolus ad Rom. 10. Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine predicante? Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

¶ Præterea, sicut dictum est, sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

¶ SED CONTRA, Virtuti contrariatur vitium: sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

CONCLVSTO.

Infidelitas negative magis poena est quam peccatum: at infidelitas contrarie, qua quis fidei repugnat, vel ipsam contemnit, peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quod in-
fidelitas dupliciter accipi potest. Vno mo-
do secundum puram negationem: ut dica-
tur infidelis ex hoc solo, quod non habet fi-
dem. Alio modo potest intelligi infidelitas
secundum contrarietatem ad fidem: qua
scilicet aliquis repugnat auditui fidei, ve-
l etiam contemnit ipsam, secundum illuc
isa. 51. Quis credidit auditui nostro? Et in
hoc proprie perficitur ratio infidelitatis, &
consequenter hoc infidelitas est peccatum.

secundum hoc infidelitas est peccatum. Si
autem accipiatur secundum negationem
puram, sicut in illis, qui nihil audierunt de
fide, non habet rationem peccati, sed magis

naturales consumuntur in participatione naturae diuinae. Huiusmodi participatio naturae diuinae est effectus secundum naturam, et non per modum accidentis. Huiusmodi participatio naturae diuinae est effectus secundum naturam, et non per modum accidentis. Huiusmodi participatio naturae diuinae est effectus secundum naturam, et non per modum accidentis.

speciat: & tanto plus, quanto superius, in qđ. 1. articulo. 1. dictum est, quod perfectio nature inferioris confirmatur ex participatione superioris. Quia igitur in homine est pars vegetativa, ad quam spectat conservare individuum & speciem, oportet hominem subiaci preceptis spectantibus ad generationem & cibum & potum. Et similiter quia in homine est pars sensitiva, ad quam spectant passiones, oportet hominem subiaci preceptis ad usum, timorem, & huiusmodi. Et similiter, quia in eo est pars rationalis, in qua est voluntas, oportet ipsum subiaci preceptis spectantibus ad iustitiam, ad iustitiam, vel insipientiam. Et eadem ratione, quia constitutus est ut in ipso sit natura divina participativa deo, oportet ipsum subiaci

AD PRIMVM ergo dicendum, quodd habere fidem, non est in natura humana: sed in natura humana est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, & exteriori veritatis predicationi: unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum, quod infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit, quod homo intellectum suum non vult subiacere regulis fidei & sano intellectui Patrum. unde Grego. dicit. 1. Moral. quod ex inani gloria oriuntur nutritum presumptiones. Quamvis possit dici, quod sicut virtutes theologice non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis: ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICVLVS II.

• 4 *Verum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit in lib. De duabus animabus. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subiecto, non in intellectu.

¶ Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo, quod prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad uoluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in uoluntate.

Præterea, Secundum ad Corinth. ii. super il-
lud, Ipse Satanas transfiguratur se in angelum
lucis, dicit glo. quod si angelus malus se bo-
num fingat, & si credatur bonus, non est
tamen angelus lucis, sed angelus tenebrarum
transfiguratus in angelum lucis, ut dicitur
& aliter, non folius secundum proprias
turas, sed secundum
divine nature confor-
tium: & propterea

error morbidus, si facit vel dicit, quæ bonis angelis congruunt. Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius, qui ei inheret, intendens bono angelo adherere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in peruersa voluntate: non ergo est in intellectu sicut in subiecto.

SED CONTRA, Contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo & infidelitas in intellectu est.

CONCLUSIO.

Cum dissentire quod est actus infidelitatis, sit

Propter hos enim scriptum est, Homo cum in honore ^{esset}, non intellexit comparari se iumentis insipientibus, dum in propriis nature minet op^{er}ienti se alitissime causae iudicio: & ideo similis factus est illis. Nec excusatur a contemptu refusantes fidem: quia nolunt subijci præceptis, quibus tenentur: ut iam declaratum est.

¶ Super Questioni decima Articulum secundum.

IN articulo secundo eiusdem questionis, aduerte, quod sicut asserit
his, quæ sunt fidei, constituit statim hominem fidelem: ita in his,
constat spectare ad fidem, dissentire, statim constituit hominem infidelem.
Secunda secundæ S. Tho. CCC I. Dissert.

Amst.

Dissentire autem contingit tripliciter. Primo positive, sentiendo contrarium ut si credat quis Deum non esse incarnatum. Secundo negative, non sentiendo, quod constiterit tamen a fide. Et hoc dupliciter contingit, vel non credendo simpliciter, ut si quis non crederet Deum esse incarnatum, vel sub dubio vacillando, ut si quis dubitaret Deum esse incarnatum. Et hoc habet latitudinem iuxta triplicem modum dubij, scilicet opinionis, suspitionis, & neutralitatis. Quocirca autem dictorum modorum contingat dissentire voluntarie, id est cum consensu, peccatum est infidelitatis. Et hoc notanda sunt a scriptoribus catholicis.

Annos. In eodem articulo quod de subiecto peccati si movetur, ad precedentem librum recurratur, ubi sunt fundamenta huius.

Annos. In responsione ad tertium in eodem articulo, nota pro habetibus infusiones, ultima verba, Quam incipit ad sua adducere, id est mala & falsa. Et memento quod appellatio malorum veniunt hoc in loco minus bona. Quam enim Spiritus sanctus amittitur charismata meliora, suadens, aut docens ad minus bona, Spiritus sanctus non est.

a Super Quas sionis decima. Articulus tertium.

Annos. In articulo tertio eiusdem q. dubium, quod esse potest, Quomodo enim peccatum formaliter in avertione consistit, in precedenti libro solutum est, ubi dictum est, quod peccatum, ut est in genere mali simpliciter, consistit in avertione formaliter.

Num infidelitas sit gravissimum peccatum ex suo genere.

Quas. In eodem articulo dubium novitiorum occurrit, Quomodo infidelitas ponitur gravissimum peccatum ex genere suo, & gravitas est penditur ex parte avertionis. Nam gravitas peccati ex genere suo, quod est gravitas substantialis eius attenditur per se obiectum, seu hoc peccatum: ut in q. 73. precedentis libri patet. Avertio autem in peccato dividitur contra obiectum.

Ad hoc breviter dicitur ex predicto loco, quod quia avertio consequitur conversionem ad obiectum, quanto obiectum, ad quod sit conversio peius est, tanto avertio est maior: ac per hoc peccatum gravius ex genere est gravius secundum avertionem, & sic est in proposito. Nam infidelitas, quod consistit in dissensu contemnite veritatem primam, convertitur ad contrarium primam veritatem: ac per hoc avertionem habet a prima veritate, non solum secundum affectum, ut in materia, sed secundum cognitionem, ut in littera dicitur. Et propterea eis omnibus gravius est.

Num infidelitas sit tantum circa Deum, & infidelis nullam de Deo cognitionem habeat.

Quas. In eodem articulo dubium ex duplici capite occurrit circa illa verba, Nec potest esse, quod quantum ad quod deum cognoscat qui falsam opinionem de eo habet: quia id quod ipse opinatur, non est deus. Primo quia falsa videntur, quantum ad aliquid Deum cognoscit, puta quod est super omnia actus purus, optimum omnium, prima causa, &c. Et hoc opinatum non assumpsit carnem est Deus. Et confirmatur, quia aliter infidelitas non esset de eodem, scilicet

actus intellectus moti a voluntate, necessario ipsum infidelitatis peccatum subieciatur quidem in intellectu est, in voluntate vero ut in proximo motivo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia, quae est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum & universale, quod imperat omnes actus peccatorum. Et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium & proximum, quod elicit peccatum actum. Sicut concupiscibilis est principium gulae & luxurie: & secundum hoc gula & luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut & assentire. Et ideo infidelitas sicut & fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in proximo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Vnde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum, quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Vnde causa infidelitatis est in voluntate: sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo, quod est fidei: quia sensus corporis fallitur, mens vero non remouetur a vera recta sententia: ut ibidem dicit glossa. Sed si aliquis Satanae adhereret, cum incipit ad sua adducere, id est ad mala & falsa: tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULVS III.

Vtrum infidelitas sit maximum peccatum.



D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatum. Dicit enim Augustinus & habetur sexta quaestione 1. Vtrum catholicum pessimis moribus alicui haeretico, in cuius vita praeter id quod haereticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, praeponeere debeamus, non audeo praecipitare sententiam. Sed haereticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum, quod infidelitas sit maximum peccatum.

Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum. Dicit enim Apostolus primæ ad Timothei, primo, Prius fui blasphemus, & persecutor, & contumeliosus: sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

Deo. Et semper esset equivoatio inter fidelem & infidelem in disputando, &c. Secundo, quia praesupponunt unum falsum, scilicet quod omnis infidelitas erret circa Deum, cum contingat infidelem errare in aliis, puta quod Imael non fuit filius Abraham, & similibus.

Ad haec ordine retrogrado dicitur, quod quia obiectum fidei est Deus, & opposita sunt circa idem: infidelitas circa Deum est. Et quoniam modum quicquid sub fide comprehenditur, instantius ad Deum pertinet, instantius ad Deum reducitur, quicquid ad infidelitatem spectat, ut sic ad Deum reducitur. Qui enim negat Imaelem esse filium Abraham, affirmat autem sacrae scripturae Spiritum sanctum esse mendacem: & simile est in aliis. Et propterea omnis infidelis falsè opinatur de Deo: ut in littera dicitur. **Ad primum** autem dicitur, quod aliud est loqui de infidelis ut sic, & aliud de homine infidelis aliam cognitionem habente. Non enim dicitur in littera, quod homo infidelis nullam habet cognitionem de Deo, quod obiecta impugnant: sed dicitur, quod per infidelitatem non cognoscitur deus, nec simpliciter, nec secundum quid. Non simpliciter, quia falsa aliquid cognitionis, non est illius cognitio, sed error de illo: & propterea non facit appropinquare ad illud, sed elongari ab illo. Ignorantia enim praeiudicat dispositioni: elongat ab eo, quod sic ignoratur. Nec secundum quid: quia falsa enuntiatio ut sic, avertit oppositum subiecti simpliciter, vel secundum quid, iuxta materiam necessariam vel contingentem. Quam enim dicitur, Sortes non est infidelis, per istam enuntiationem avertitur non Sortes: quia non risibile, infert non Sortem. Quam autem dicitur, Sortes currit ipso sedente, avertitur non Sortes nunc: quia avertitur Sortes currens, qui non invenitur. Et sic in omni materia patet, quod falsa enuntiatio ut sic, nihil cognitionis largitur de subiecto: quia oppositum subiecti refert. Et si dicatur, quod largitur saltem cognitionem incompletam terminorum, dicendum est, quod huiusmodi cognitio non spectat ad falsam enuntiationem, sed praesupponitur, & in proposito non spectat ad infidelitatem. Vnde in littera non dicitur, quod terminus non apprehensus non est Deus, sed quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Quod enim opinatur infidelis ut sic, non est deus: ut declaratum est. Et per hoc patet solutio obiectorum. Aequivoatio namque esset in proposito secundum terminos incompleto, qui supponuntur si verie sumerentur: sed non sic est in proposito. Aliud est enim dicere, quod id quod supponitur incarnari, vel non incarnari, est Deus. Et aliud est dicere, quod id quod avertitur ex falsa fide incarnationis, non est Deus. Nam infertur Deus non incarnatus, qui non est Deus. Nihil ergo ex infidelitate in quantum huiusmodi cognoscitur de Deo, sed elongatio sit intellectus ab eo: & ideo avertio maior est in ea, quam in ceteris moralibus: quia affectum quidem a deo intellectum a creatis utriusque avertunt: ut patet in virtutibus cardinalibus.

In responsione ad tertium in eodem articulo, nota quam graviter sint scelera Christianorum, ut cognoscens gravitatem peccatorum faciamus iudicium de infidelibus de nobis condigne.

CONCLUSIO.

Quia per infidelitatis peccatum homines magis elongantur quam per cetera, ideo gravissimum eorum peccatorum est, quia contingunt in morum pervertitatem.

RESPONDEO dicendum, quod omne peccatum formaliter consistit in avertione a deo, ut supra dictum est. Vnde tanto aliquod peccatum est gravius, quanto per ipsum homo a deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a deo elongatur, quia nec veram dei cognitionem habet. Per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei: sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse, quod quantum ad quid deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet: quia id, quod ipse opinatur, non est deus. Vnde manifestum est, quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis, quae contingunt in pervertitatem morum. Secus autem est de peccatis, quae opponuntur aliis virtutibus theologis, ut infra dicitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nihil prohibet peccatum, quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit praecipitare sententiam de malo catholico, & haeretico aliis non peccantibus: quia peccatum haeretici est sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari, & converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum, quod infidelitas habet ignorantiam adiunctam, & habet dissensum ad ea, quae sunt fidei: & ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis: & maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum, quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur, quam alius peccator pro quocunque alio peccato, considerato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio si committatur a

70 dicitur, quod terminus non apprehensus non est Deus, sed quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Quod enim opinatur infidelis ut sic, non est deus: ut declaratum est. Et per hoc patet solutio obiectorum. Aequivoatio namque esset in proposito secundum terminos incompleto, qui supponuntur si verie sumerentur: sed non sic est in proposito. Aliud est enim dicere, quod id quod supponitur incarnari, vel non incarnari, est Deus. Et aliud est dicere, quod id quod avertitur ex falsa fide incarnationis, non est Deus. Nam infertur Deus non incarnatus, qui non est Deus. Nihil ergo ex infidelitate in quantum huiusmodi cognoscitur de Deo, sed elongatio sit intellectus ab eo: & ideo avertio maior est in ea, quam in ceteris moralibus: quia affectum quidem a deo intellectum a creatis utriusque avertunt: ut patet in virtutibus cardinalibus.

In responsione ad tertium in eodem articulo, nota quam graviter sint scelera Christianorum, ut cognoscens gravitatem peccatorum faciamus iudicium de infidelibus de nobis condigne.

Super

¶ Super Quaestione decima Articulum quartum.

¶ Nam quis actus infidelis sit malus moraliter.

Questio. In articulo quarto eiusdem quaestione dubium occurrit ex Greg. de Arimino in 13. di. & reliquis usque ad 4. secundi sententiarum, volente, quod

omnis actus infidelis simpliciter, qui nullo modo creditur Deum, est malus moraliter: quia deest in omnibus circumstantiis ultimi finis, quia scilicet non sit recta intentione propter Deum ultimam: quia non cognoscit Deum ultimam diligendum propter se, & omnia alia propter ipsum.

1. di. 7. q. 2. art. 2.

co. 1. f.

Et di. 41.

q. 3. ar. 2.

Et Mal.

q. 3. ar. 1.

ad 7. Et

Ro. 14. ff.

¶ Et confirmatur, quia omnis intentio, qua aliquid creditur Deo diligendum, est malus moraliter: quia deest in omnibus circumstantiis ultimi finis, quia scilicet non sit recta intentione propter Deum ultimam: quia non cognoscit Deum ultimam diligendum propter se, & omnia alia propter ipsum.

¶ Et confirmatur hoc: quia quia ratione aliquid, puta actus virtutis est propter se diligendum, pari ratione alia, puta honor, & similia, quae sunt secundum se bona diligibilia: quia praecise sunt talia, & sic ultimate operari propter honorem & gloriam non esset peccatum, quod est contra doctrinam sanctarum.

¶ Et confirmatur, quia aliter in Gentilibus fuissent uerz virtutes contra Augustinum.

¶ Ad euentiam horum considerandum est aliquid ex parte ordinis rerum, & aliquid ex parte nostri. Ex parte siquidem rerum apparet, quod sicut cum summo agente sunt inferiora agentia, & multa prima agentia in genere hoc uel illo, ut patet in regnis & artibus: ita cum ultimo fine simpliciter totius universi sunt ultimi finis in genere in hoc & illo. Nec esse ultimum finem in hoc genere, derogat ultimo finis simpliciter, nec aufert ab ultimo fine in genere, ordinari ipsum ad ultimum finem simpliciter. Et quoniam in agentibus agens primum in aliquo genere, puta dux in exercitu, potest considerari dupliciter, (Primo, ut est caput & primum movens in illo ordine secundo, ut est motum ab alio, scilicet a primo agente simpliciter: nec est una & eadem ratio ducis primo & secundo modo sumptis: quia non est eadem ratio movens & moti, in quantum movens & in quantum motus, ut patet) proportionaliter in finibus oportet dicere, quod finis ultimus in genere, habet duas rationes. Unam, quatenus est finis ultimus in illo genere. Et ex hac habet, quatenus est finis, quod omnia illius generis sunt propter ipsum: quatenus uero est ultimus in illo quod ipse non sit propter aliud in illo genere. Alteram, quatenus ordinatur ad finem ultimum simpliciter, & ex hac patet, quod propter aliud sit. Ex parte autem nostri consideranda sunt tria. Primo, quod cognoscere Deum esse ultimum finem universi totius, propter se tantum diligendum, & alia propter ipsum naturali ratione absque omni fide patet, & ex 12. Metaphysica habetur. Quoniam enim pars naturaliter sit propter totum & totum propter Deum, ut ibi ostenditur: consequens est, quod naturali ordine patet, quod homo seipsum propter Deum, ut ultimum finem amat: per hoc reliqua, quae amant propter seipsum. Secundo, quod diligere sic Deum coniungit dupliciter, scilicet implicite & explicite. Explicite quidem, cum ad hoc homo diligit intentionem suam. Implicite autem cum se habet secundum affectum ad res ut sunt. Ex eo enim, quod res sunt recte ordinatae & ad Deum mediante universo, affectus tendens in res ut sunt in gradibus suis consistit, tendit in eas implicite, ut sunt propter universum, & ultimat propter Deum. Tercio, ad diligendum Deum explicite ut finem naturae seu universi, homo non tenetur semper: quoniam sit affirmativum, nec statim quia non prius tenetur ad explicite diligendum, quam ad explicite cognoscendum. Constat autem, quod post multum temporis advenit homini haec cognitio, naturaliter loquendo. Ad implicite autem diligendum Deum ut finem naturae, tenetur homo statim. Et si non semper adhibet, quia est affirmativum: tenetur tamen quando operatur, semper ut naturaliter loquitur peccat ut naturaliter vel moraliter, defectu debita circumstantiae ultimi finis. Ex his autem facile satisfit obiectis. Nam prima ratio nihil valet. Nam simpliciter infideles & possunt per Philosophiam nosse Deum esse finem universi: & si nescirent, sufficeret ad evitandum peccatum in multis suis actibus diligere & intendere Deum implicite, habendo se quandoque ad res, ut sunt: quoniam hoc non sufficit ad salutem eternam, nec ad evitandum omnia peccata.

¶ Ad secundum autem dicitur falsum esse, quod nihil aliud a Deo est diligibile

fidei & ab infideli, ceteris paribus, gravius peccat fidelis, quam infidelis: tum propter notitiam veritatis ex fide: tum etiam propter sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccandum contumeliam facit.

ARTICULVS IIII.

¶ Verum omnis actio infidelis sit peccatum.

QUARTVM sic proceditur. Videtur quod qualibet actio infidelis sit peccatum, quia super illud Ro. 14. Omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit glossa.

Omnis infidelis uita est peccatum. sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agit. ergo omnis actio infidelis est peccatum.

¶ Præterea, fides intentionem dirigit: sed nullo bonum potest esse, quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

¶ Præterea, Corrupto priori, corrumpitur & posterius: sed actus fidei præcedit actus omnium uirtutum. Ergo cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

¶ SED CONTRA est quod de Cornelio adhuc infidelis existenti dictum est, quod acceptæ erant elemosynæ eius Deo. ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua eius actio est bona.

CONCLUSIO.

¶ Tamen si infideles divina gratia careant, quia tamen ex infidelitate non corrumpitur totum natura bonum: possunt aliquid boni operari, quanquam non meritorium uita æterna.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem: non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Vnde cum

propter se. Actus enim uirtutum speculatiuarum, sunt diligibiles propter se. Et ad probationem, quod nihil aliud a Deo est summe diligibile, respondetur, quod sicut aliquid habet rationem ultimi finis, ita habet rationem summe diligibilem. Quod enim est finis ultimus simpliciter, est diligibile summe simpliciter: quod autem est finis ultimus in genere, est diligibile summe in genere. Vnde exempli gratia, perfectio patris intellectus, quæ propter seipsum appetibilis est, summe appetitur in genere tali, puta formalium perfectionum: & propter ipsam aliquid eius generis appetitur. Nec hoc est constituitur ipsum finem ultimum simpliciter, sed in genere. Et per hoc patet responsio ad confirmationem de fama & honore: quia non est par ratio de omnibus bonis: quia quædam sunt ultima in aliquo genere: & quædam non. Et quædam sunt bona, quia ipsa sunt bona: quædam sunt solum bona, quia utilitatis quædam sunt agentia prima, quædam non. Et quædam sunt agentia, & quædam instrumenta agentium. Honor, &c. Huiusmodi inter minima bona sunt, & tam in suo genere summe amare summum eorum nullum malum est. Sed ubi decepti uidentur isti, est hoc, quod non uident, quod appetere uerbi gratia, scire Philosophiam quia est perfectio intellectus, & nihil cogitando tam ante, quam tunc est appetere bonum, puta intellectum perfectum, sic propter se explicite: quod tamen est appetere idem propter aliud, puta universum & Deum simpliciter, quia appetitus tendit ad rem ipsam ut est. Tendit enim ad illam propter se: & ita est. Sed non excludit appetitus ordinem eiusdem ad aliud, quamvis nec includat eundem explicite. Nec ad hoc tenetur semper, quando hoc appetit. Et simile est de aliis. Vnde in Gentilibus quoniam non faciunt uerz uirtutes, quæ sunt dispositiones perfectæ ad optimum simpliciter: actus tamen uirtuosos, qui sunt dispositiones ad optimum in genere, ad est felicitatem naturalem esse, nihil negant de Augustino, potuerunt.

infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent: remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Vnde manifestum est, quod infideles non possunt operari bona opera, quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria: tamen bona opera, ad quæ sufficit bonum naturæ, aliquantulum operari possunt. Vnde non oportet, quod in omni suo opere peccent. Sed quandoque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquid opus committere in actu, quem non refert ad fidei finem uel uenialiter, uel etiam mortaliter peccando: ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod uerbum illud est intelligendum, uel quia uita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur: uel quia quicquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Vnde ibidem subditur, quia omnis infideliter uiuens uel agens, uehementer peccat.

¶ Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis: sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis.

¶ Ad tertium dicendum, quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua ueri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est, quod infidelis non erat: alioquin eius operatio accepta non fuisset deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam nondum manifestam Euangelij ueritate. Vnde, ut cum in fide plenius instrueretur, mittitur ad eum Petrus.

tus tendit ad rem ipsam ut est. Tendit enim ad illam propter se: & ita est. Sed non excludit appetitus ordinem eiusdem ad aliud, quamvis nec includat eundem explicite. Nec ad hoc tenetur semper, quando hoc appetit. Et simile est de aliis. Vnde in Gentilibus quoniam non faciunt uerz uirtutes, quæ sunt dispositiones perfectæ ad optimum simpliciter: actus tamen uirtuosos, qui sunt dispositiones ad optimum in genere, ad est felicitatem naturalem esse, nihil negant de Augustino, potuerunt.

¶ Nam uendere infidelibus quæ ad cultum infidelitatis spectant sit peccatum.

¶ In eodem quarto articulo dubium adiunctum occurrit, An uidentes infidelibus ea, quibus utuntur ad infidelis cultum seruandum peccent. Et est ratio dubij pro parte affirmatiua. Quia sunt digni morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Constat autem, quod cooperantes ad aliquid illi consentiunt. Cooperari autem uidentes oportuna ad illud, quando sunt consenti intentioni usus, patet ex eo, quod illicitum iudicatur uendere balistas, & alia huiusmodi tempore belli iniusta, uendere taxillos, & alia huiusmodi, di. his qui abutuntur eis. Pro parte autem negatiua: quia uendens aliquid ut sit, non communicat cum emptore in futuro usu, sed solum in contractu uenditionis & emptionis: per hoc si uendit iusto pretio, &c. iuste transiit dominium illius rei in illum: de usu autem relinquit illi curam postquam erit translatum dominium.

¶ Ad hoc dicitur, quod uendere pertinentis ad ritum infidelium, contingit tripliciter. Primo ex quorum usus ad nihil est nisi ad infidelitatem, ut sunt idola, stolæ sacerdotales, & huiusmodi. Et hoc constat esse illicitum, ut inferius in q. 69. art. 2. ad quartum dicitur. Secundo, ex quorum usus communis est ad bonum & malum, ut res naturales, puta animalia, fructus, flores, & huiusmodi: & artificiales, ut uestes communes, & alia huiusmodi. Et hoc contingit tripliciter, uel uendendo ad hunc effectum, ut scilicet habeant opportuna ad cultum suum: & hoc etiam constat esse illicitum, quoniam hoc est cooperari instrumentis praebendo ad peccandum. Vel nesciendo quod infideles ementes utantur illis in suis sacris: & hoc nullum peccatum de se continet, quam etiam ignorat illis sit eorum, quæ fidelis non tenetur scire. Vel sciendo, quod infideles emunt illa pro suis sacris: & in hoc casu tota difficultas consistit. Si tamen diligenter consideretur, quod uendendo ista communia cum scientia & sine intentione usus mali futuri ex parte rei uenditor, non dat directè occasionem peccandi, ut in primo casu (quia res talis non est principaliter ad usum malum, sed indifferens) & ex parte uoluntatis non est consensus ad usum malum, sed indifferens ad sacra sua (ut in secundo casu accidit) sed sola scientia futuri usus mali interuenit: apparebit quod malus usus, qui sequitur, non est respectu sic uenditoris uoluntarius, ita ut sibi imputetur autem hoc ex distinctione uoluntatis directæ, scilicet aut indirectæ. Constat namque, quod talis usus non est uoluntarius directæ: quoniam non sit a uoluntate uenditoris directæ, ut patet. Quod autem non sit indirectæ uoluntarius, quia scilicet in potestate uoluntatis uenditoris est non uendere, ex quo

Secunda secundæ S. Tho.

Questio.

c c c + euuabatur

enitabitur malis uisibilibus rebusque parat, quod venditor rei habentis usum indifferenter, per se loquendo, non tenetur cauere de usu futuro: alioquin oportet venditores rerum sollicitari circa hoc, quod est futurum. Per accidens autem, puta quia sunt consuetudines futuri mali usus penes illum emptorem, non tenetur nisi pro quanto potest & debet cauere, ne ille in alius usus fiat. Hec enim est natura uoluntatis indifferens: quod scilicet possit & debeat uoluntas uelle. Constat autem quod si est uoluntas in causa non sit cauere possit, non tamen debet: quia non tenetur impedire eos a facris suis. Apparet autem hinc determinatio: non esse ueram: quia ex ea soluitur difficultas accidentis in uisibilibus, scilicet de uenientibus balibus tempore belli inuasi. In his enim uenditor non solum potest, sed tenetur, quantum in se est, impedire bellum intestinum: multo magis, quam par facultatem oppressione pauperis: & propterea isti non excusantur, si nec uendentes uenientum, consueverunt malo usu futuro. Sicut enim tenetur quis auferre gladium de manu furiosi, ita tenetur ad impedendum huiusmodi: de tanto magis, quanto sola negotiatione uenditoris hoc possunt. De uisibilibus autem taxatorum & aliorum huiusmodi in suo loco inferius erit lectum.

Super Quaestione decima Articuli quintum.

Infrā q. 11. art. 2. cor. et q. 94. art. 1. ad primum.



Articulus V. De quinto sic proceditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides & infidelitas sint contrariae, oportet quod sint circa idem: sed formale obiectum fidei est ueritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam obiectum infidelitatis est ueritas prima. Ea uero quae discedit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diuersae species secundum diuersitatem eorum, in quibus infideles errant.

Præterea, infinitis modis potest aliquis a ueritate fidei deuiare. Si ergo secundum diuersitates errorum diuersae species infidelitatis assignentur, uidetur sequi, quod sint infinitae infidelitatis species: & ita huiusmodi species non sunt considerandae.

Præterea, idem non inuenitur in diuersis speciebus, sed contingit aliquem esse infidelem ex eo, quod errat circa diuersa. Ergo diuersitas errorum non facit diuersas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

SED CONTRA est, quod unicuique uirtuti opponuntur plures species uitiorum. Bonum enim contingit uno modo, malum uero multipliciter: ut patet per Dico. 4. ca. De di. no. & per Philosophum in secundo Ethic. sed fides est una uirtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

CONCLVSIO.

Plures & determinatae sunt infidelitatis species si secundum comparationem ad fidem considerentur, scilicet Paganorum, Haereticorum, & Iudeorum, plures autem & indeterminatae, si considerentur uarij infidelitatis errores in diuersis hominibus.

RESPONDEO dicendum, quod quilibet

frigiditatem resistit primo calido: & deinde susceptum repellit. Et in moralibus, Aures enim per tenacitatem resistit expensis suis: & per eandem promittit expendisse. Tunc quia distinctio specifica infidelitatis debet penes obiectum diuersitatem assignari. Hic autem assignatur penes diuersam habitudinem ad oppositam uirtutem.

uirtus consistit in hoc, quod attingit regulam aliquam cognitionis uel operationis humane, ut supra dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam. Sed a regula deuta re contingit multipliciter. Et ideo uni uirtuti multa uirtutes opponuntur. Diuersitas autem uitiorum, quae unicuique uirtuti opponitur, potest considerari dupliciter. Vno modo secundum diuersam habitudinem ad uirtutem: & secundum hoc determinantur sunt quaedam species uitiorum, quae opponuntur uirtuti: sicut uirtuti morali opponitur uni uitium secundum excessum ad uirtutem, & aliud uitium secundum defectum ad uirtutem. Alio modo potest considerari diuersitas uitiorum oppositorum uni uirtuti secundum corruptionem diuersorum, quae ad uirtutem requiruntur: & secundum hoc uni uirtuti, puta temperantiae uel fortitudinis opponuntur infinita uitia, secundum quod infinitis modis contingit diuersas circumstantias uirtutis corrumpi, ut a rectitudine uirtutis recedatur. Unde & Pythagorici malum posuerunt infinitum. Sic ergo dicendum, quod si infidelitas attendatur circa comparationem ad fidem, diuersae sunt infidelitatis species, & numero determinatae. Cum enim peccati infidelitatis consistat in reuisione fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia autem reuisione fidei nondum susceptae: & talis infidelitas est Paganorum sive Gentilium. Aut reuisione fidei Christianae susceptae, uel in figura: & sic est infidelitas Iudeorum: uel in ipsa manifestatione ueritatis, & sic est infidelitas haereticorum. Unde in generalibus possunt assignari tres praedictae species infidelitatis. Si uero distinguatur infidelitatis species secundum errorem in diuersis, quae ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatae infidelitatis species. Possunt enim errores in infidelitate multiplicari: ut patet per Aug. in libro De haereticis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Vno modo secundum intentionem peccantis: & secundum hoc id, ad

fas sententias conuertuntur modo exposito, qui ex sequenti articulo auctoritatem habet.

Ad primum ergo obiectionem dicitur, quod in aequiuoco laboramus. Nam argumentum loquitur de suscipere, uel non suscipere absolute formam aliquam. Litera autem loquitur de susceptione profectus. Hae autem uarias species moris, ut patet.

Ad secundum autem dicitur, quod sermones doctrinales frequenter sunt a notioribus: & propterea auctor manifestam habitudinem ad uirtutem assignauit pro differentia, non solum ab effectibus differentias assignans. Nam ad diuersitatem sententiarum profectus, uel non profectus absolute uel quodammodo, sequitur diuersa illa habitudo ad uirtutem, sicut ab obiectum excedens, uel diminutum: sequitur diuersa habitudo uitiorum ad uirtutem. Quamuis haec quae dicuntur de uirtutibus & uitis, possint obiectiue intelligi, sicut fides accipitur pro re credita.

Num infidelitas Iudeorum ab infidelitate haereticorum distinguatur quod Iudei reuocantur fidei susceptae in figura, haeretici uero fidei susceptae in manifestatione ueritatis.

In eodem quinto articulo dubium est de differentia specifica ratione assignata in litera, inter haereticum & perdidit Iudaeum: quia haeretici reuocantur fidei susceptae in manifestatione ueritatis, Iudei autem fidei susceptae in figura. Quam enim figura ut sic, & figurata ueritas, ad eandem fidem spectent, & non differant nisi sicut implicitum & explicitum: consequens est, quod reuocati contra figuram & contra figuratum manifestatum, non differant nisi sicut reuocati contra aliquam explicitam uel implicitam. Sed hoc non uariet speciem moris: quia eiusdem rationis est ledere feminam & legetes, quae implicite erant in feminis: & contradicere principis & conclusionibus, quae implicite sunt in eis, licet differentia sit secundum magis & minus. Non ergo est bona, ratio distinctionis specifica assignata in litera.

Ad euidetiam huius scito, quod differentia secundum explicitum & implicitum potest ad diuersa referri. Et si referatur ad id quod dicitur explicitum, uel implicitum esse, certum est, quod non uariant eius speciem, sicut nec actus & potentia. Biusdem enim speciei est homo in potentia & homo in actu. Et similiter ueritas una & eadem implicita & explicita, si uero referatur ad ipsos modos, seu res tales modis sibi uendicantes, sic uariantur species, ut patet de principis, & conclusionibus, & habitibus eorum. Et in naturalibus de grano herba & ipso grano. Propterea licet Euangelium

Super Quaestione decima Articuli quintum.

Annota.

In articulo quinto dubium occurrit de duplici ordine specierum diuersorum uitiorum, an in utroque ordine sit uera diuersitas specierum. Nam si distinguatur specie uirtutis secundum diuersitatem requisitorum ad uirtutem, non sufficienter determinatum est superius de diuersitate specifica uitiorum & uirtutum ex obiectis: nec possent discerni species peccatorum, nisi singulariter individuus cernerentur. Si autem non sunt uerae species, male dicitur, quod infinita uni opponitur, &c. Constat enim quod de pluralitate specifica est sermo.

Ad hoc dicitur, quod peccatum, ut praedictum fuit, est in duplici genere, scilicet mali simpliciter, & mali moralis. Et propterea species eius dupliciter assignantur. Nam prout est in genere mali moralis, assignantur ei species determinatae & certae: & haec sunt quae in litera dicuntur attendi penes diuersam habitudinem ad uirtutem. Prout autem sunt in genere mali simpliciter assignantur ei species infinitae. Et haec sunt quae in litera dicuntur attendi penes corruptionem requisitorum ad uirtutem. Et quoniam species in genere mali simpliciter, non sunt species, sed praetensiones specierum, sicut malum ipsum est priuatio generis, puta boni moralis: ideo species uitiorum secundum corruptionem requisitorum, non sunt uerae & propriae species uitiorum simpliciter, sed secundum quod id est in tali ordine. Hae autem, quae determinate sunt, simpliciter sunt species uitiorum. Et propterea sufficienter superius determinatum est de specifica diuersitate, & ad discretionem peccatorum sufficit illas certas species nosse. Hanc autem esse mentem auctoris in litera, ex eo patet, quod distinctionem factam in corpore articuli de duplici diuersitate uitiorum, ad distinctionem factam in responsione ad primum de duplici formali, consistat pertinere. Nam omnis distinctio specifica penes formale attenditur: ac per hoc duplex ordo diuersitatis specifica ipsius uitii penes duplex formale in peccato attendi debet. Ac per hoc certe species uitiorum ex parte obiecti, infinitae autem ex parte recessus, ponende sunt. Et ad hoc explicandum in corpore articuli, tractando de diuersitate uitii infinita, duo dicuntur. Primo, ut a rectitudine uirtutis recedat: ubi ostendit, quod infinitas illa consistit in recessu a bono, ex qua parte peccata non habent ueram speciem, secundo testimonium Pythagoricorum, qui de malo simpliciter loquuntur.

Et confirmatur hoc ex precedenti libro, ubi didicimus, quod corruptio quorumcumque requisitorum ad uirtutem, ad idem uitium spectat, ad quod spectat obiectum, ut in q. 7. art. ult. patet. Vbi etiam in responsione ad primum patet, quod species penes corruptionem requisitorum, sunt species mali simpliciter, & non species peccatorum.

Annota.

In eodem quinto articulo dubium occurrit de speciebus determinatis infidelitatis. Tum quia differentia assignata penes fidem susceptam, uel non, uidetur per accidens seu materialis. Reuocati enim de ueritate uel iustitiae habent, uel non habent, eiusdem rationis est: & per idem aliquis expellit a se susceptum, per quod resistit suscipiendo, ut patet in naturalibus: aqua enim per

Euangelium manifestatum & obumbratum sit unum & idem secundum speciem ipsum tamen secundum se, & illius figura, specie differunt. Et licet fides antiquiorum & nostra sit eiusdem speciei propter unitatem obiecti: infidelitas tamen opposita fidei explicite Euangelij, & fidei implicite eiusdem sunt diversarum rationum: quia, ut in littera dicitur, in responsione ad primum, aliter

quod conuertitur peccans, est formale obiectum peccati. Et ex hoc diversificatur eius species. Alio modo secundum rationem male: & sic illud bonum, a quo receditur, est formale obiectum peccati: sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imo est privatio speciei. Sic ergo dicendum est, quod infidelitatis obiectum est veritas prima, sicut a qua recedit: sed formale eius obiectum sicut ad quod conuertitur, est sententia falsa, quam sequitur. Et ex hac parte eius species diversificatur. Unde sicut charitas est una, quæ inhaeret summo bono: sunt autem diversa virtutis charitatis opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, & iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum: sic etiam fides est una virtus ex hoc, quod adhaeret uni primæ veritati. Sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc, quod infideles diversas & falsas sententias sequuntur.

¶ Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa, in quibus erratur.

¶ Ad tertium dicendum, quod si fides est una, quia multa credit in ordine ad unitatem infidelitas potest esse una, etiam si in multis erret in quantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis virtutibus subiacere, & diversis corporalibus morbis.

ARTICULUS VI.

¶ *¶ Vtrum infidelitas Gentilium seu Paganorum sit ceteris grauior.*

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod infidelitas Gentilium seu Paganorum sit grauior ceteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est grauior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur: ita peccatum tanto videtur esse grauius, quanto contrariatur ei quod est principalis in virtute. Sed principalis in fide est fides unitatis diuinæ, a qua deficiunt Gentiles multitudinem Deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est grauior.

¶ Præterea, inter hæreticos tanto hæresis aliorum detestabilior est, quanto in pluribus & principalioribus veritati fidei contradicunt, sicut hæresis Arii, qui separauit diuinitatem, detestabilior fuit, quam hæresis Nestorii, qui separauit humanitatem Christi a persona filij Dei. Sed Gentiles in pluribus & principalioribus recedunt, a fide, quam Iudæi & hæretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est grauior.

¶ Præterea, Omne bonum est diminutiuum mali. Sed aliquod bonum est in Iudæis: quia consensunt veteri testamentum esse a Deo. Bonum etiam est in hæreticis: quia venerantur nouum testamentum. Ergo minus peccant, quam Gentiles qui utrumque testamentum detestantur.

¶ SED CONTRA est quod dicitur secundum Pet. 2. Melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiæ, quam post cogni-

tionem retrorsum conuerti. Sed Gentiles non cognouerunt viam iustitiæ, hæretici autem & Iudæi aliquantulum cognoscentes, deseruerunt ergo eorum peccatum est grauius.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Quamquam Gentili cum in pluribus errant quam Iudæi, & Iudæi quam hæretici, infidelitas, ea qua Iudæorum, grauior est, & Iudæorum ea, qua est hæreticorum, horum tamen infidelitas ceteris longe grauior est.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod in infidelitate, sicut dictum est, duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio eius ad fidem, & ex hac parte aliquis grauius contra fidem peccat, qui fidei renititur susceptæ, quam qui renititur fidei nondum susceptæ, sicut grauius peccat qui non implet quod promissit, quam si non impleat quod nunquam promissit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Euangelij, & ei renituntur, tam corruptentes, grauius peccant, quam Iudæi, qui fidem Euangelij nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam male interpretantes, corrumpunt: ideo etiam eorum infidelitas est grauius peccatum, quam infidelitas Gentilium, qui nullomodo fidem Euangelij susceperunt. Aliud, quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum, quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc cum pluribus errant Gentiles, quam Iudæi, & Iudæi, quam hæretici, grauior est infidelitas Gentilium, quam Iudæorum, & Iudæorum, quam hæreticorum: nisi forte quorundam, puta Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant, quam Gentiles. Harum tamen duarum grauitatum prima præponderat secundæ, quantum ad rationem culpæ: quia infidelitas habet rationem culpæ, ut supra dictum est, magis ex hoc, quod renititur fidei, quam ex hoc quod non habet ea, quæ sunt fidei. Hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem poenæ pertinere. Unde, simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima.

¶ Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS VII.

¶ *¶ Vtrum sit cum infidelibus publice disputandum.*

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod non sic cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim Apostolus 2. ad Timotheum. 2. Noli uerbis contendere. Ad nihil enim utile est nisi ad subuersionem audientium. Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione uerborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

¶ Præterea, Lex Martiani Augusti per Canones confirmata, sic dicit, iniuriam facit iudicio religiosissimæ synodi, si quis semel iudicatus, aut recte disposita reuoluerit, & publice disputare contendit. Sed omnia, quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra consilia determinata, ergo grauius peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de eis quæ sunt fidei, publice disputare præsumat.

¶ Præterea, Disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei disputantis figuram Euangelij. Et sufficiant hæc etiam pro sexto articulo.

¶ *¶ Super Questionibus decima Articulus septimus.*

¶ *¶ Num laici liceat publice de fide disputare.*

¶ *¶ Num religiosi liceat coram simplicibus idiotis non sollicitis ab infidelibus, de fide disputare.*

IN articulo septimo eiusdem questionis, duo occurrunt dubia. Alterum ex parte disputantium, alterum ex parte audientium. Ex parte quidem disputantium: quia præter legem allegatam in littera, quæ habetur in I. Necessario Secunda secundæ S. Thom. ccc. 5. C. de

¶ *¶ Nam tres tantum sunt infidelitatis species, Iudæorum, Paganorum, & Hæreticorum.*

¶ *¶ In eodem quinto articulo, dubium occurrit an præter hæc tres species infidelitatis sint alie species.*

¶ *¶ Et ratio dubij ex littera est: tum quia dicitur, quod in generali possunt hæc tres species assignari, dicendo in generali, a speciebus specialissimis se præferre uidetur. Tum quia infidelitas Gentilium in littera sequentis articuli dicitur fidei Euangelij nullo modo suscepisse. Ex quo arguitur, quod infidelitas Iudei & Mahumetani, quia Euangelij fidem suscipere profiterentur, quoniam illud peruerterat, sub nulla hæc species eorum contineretur: ac per hoc datur alia species infidelitatis præter illas.*

¶ *¶ Ad hoc breuiter dicitur, quod quia nulla apparet latitudo ex parte obiecti, nisi quæ dicta est, & quæ secundum multiplicationem sententiarum contrariorum fidei sit, & utraq; in littera tangitur, & penes primum non plures, quam tres differentie formales assignare appareant, quum in nullo appareat latitudo nisi materialis: (sentire enim contrarium Euangelij professi unum formale est, & sic de aliis) penes secundam autem infinitæ species constituentur, quæ non sunt iam species quædam sententiarum diversarum sententiarum secundum speciem requisitam ad integritatem fidei, idcirco præter dictas tres species simpliciter, & infinitas in genere nullas alias uideo.*

¶ *¶ Ad primum ergo oppositum dicitur, quod si in generali, non dicitur ad præferendum se a specialissimis, quia liber ille de specialissimis est: sed ad demonstrandum modum diversum in his speciebus, & in aliis, quæ attenduntur penes cor-*

¶ *¶ Annotat.*

¶ *¶ In eodem articulo quinto in responsione ad primum, nota, quod illa uerba, quæ dicuntur ibi de diversitate uisum oppositorum charitati uni & eidem uirtuti secundum conversionem ad diuersa bona temporalia, & iterum secundum diuersas habitudines inordinatas ad Deum: licet forte exponi possint multipliciter: secundum tamen planum litteræ sensum, monstrant duos modos multiplicandi illa uirtus, & iuxta secundum modum constituitur odium Dei & accedens, iuxta primum uero reliqua uirtus, scilicet in uirtute, scilicet, contentio, scilicet, &c. de quibus in tractatu de charitate est specialis sermo inferius.*

¶ *¶ In eodem quinto articulo, utraq; solutione 1. ad Timotheum, 2. in responsione ad tertium. Nam prima deservit speciebus determinatis infidelitatis: in quarum qualibet contingit multos esse errores, in ordine ad unum primum obiectum, a quo infidelitas illa sumit speciem: sicut econuerso in fide contingit esse multas ueritates. Secunda autem deservit speciebus infinitis infidelitatis: quam uis contingat etiam eundem simul pluribus determinatis speciebus infidelitatis inueniri, ut si de Christiano fiat Iudæus, erit reus hæresis ratione fidei Euangelice post eius professionem negare, & perfidie Iudæice ratione professionis Iudæice corruptionis figuram Euangelij. Et sufficiant hæc etiam pro sexto articulo.*

C. de summa trinitate, post beatum Thomam, iura nova emanant prohibentia laicis sub poena excommunicationis disputare de fide tam publice, quam privatim, ut patet extra, de hereticis in sexto, cap. quicumque. Et tamen saepe videmus doctores laicos in publicis disputationibus respondere & arguere in multis materiis fidei. Ex parte uero audientium, quia continue videmus religiosos hinc faciens fidem, ea autem quae sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de eis quae sunt fidei, non est publice disputandum.

SED CONTRA est quod Actuum nono dicitur, quod Saulus inualecebat, & confundebar iudeos: & quod loquebatur Gentibus, & disputabat cum Graecis.

CONCLUSIO.

Publice disputare cum infidelibus, coram fidelibus idcirco & simplicibus, dubitando de fide, peccatum est: ut disputare de fide ad exercitium, vel ad errores confutandum, coram tamen sapientibus, & firmis in fide, laudabile est.

RESPONDEO dicendum, quod in disputatione fidei duo sunt consideranda. Vnum quidem ex parte disputantis. Aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, & ueritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens: proculdubio peccat tanquam dubius in fide, & infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, uel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte uero audientium considerandum est, utrum illi, qui disputationem audiunt, sint instructi & firmi in fide, aut simplices, & in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis, nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt solliciti, siue pulsati ab infidelibus, puta iudeis, uel haereticis, siue Paganis ne sentibus corrumpere in eis fidem. Aut omnino non sunt solliciti super hoc, sicut in terris, in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inueniantur aliqui ad hoc sufficientes & idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide confirmantur, & tollitur infidelibus decipiendi facultas, & ipsa taciurnitas eorum, qui resistere deberent peruercentibus fidei ueritatem, esset erroris confirmatio.

Vnde Greg. in secundo Pastoralium, Sicut incauta locutio in errorem protrahit: ita indiscretum silentium eos, qui erudiri poterant, in errore derelinquit. In secundo uero casu periculosum est, publice disputare de fide coram simplicibus, quorum fides ex hoc est firmior: quia nihil diuersum audierunt ab eo, quod credunt. Et ideo non expedit eis, ut uerba infidelium audiant disputantium contra fidem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quae magis sit contentione uerborum, quam firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide, quae procedit ex dubitatione fidei: non autem illam, quae est ad fidei confirmationem.

Ad tertium dicendum, quod non debet disputari de his, quae sunt fidei, quasi de eis dubitando: sed propter ueritatem manifestandam & errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare. Quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud primae Pet. 3. Parati semper ad satisfactionem omni potestati uos rationem de ea, quae est in uobis spe & fide. Quandoque autem ad conuincendos errantes, secundum illud ad Titum primo, Ut sit potens exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere.

tum, & gratia exercitii, uel potius honoris. Et propterea a nullo prelo repraesentantur referuntur modelia conclusionum, & arguendi modo in materia fidei. Ad secundum autem potest primo dici, quod author loquitur de disputatione formaliter, uel scilicet cum infidelibus, ubi non est sola diuersitas in argumentis, sed in mentibus. Et propterea dicit, quod non expedit, ut audiant fideles uerba infidelium disputantium contra fidem.

ARTICULVS VIII.

1. Vtrum infideles compellendi sint ad fidem.



AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Mat. 14. Quod serui patris familias, in cuius agro erant zizania seminata, quae fuerunt ab eo, visimus & colligimus eas: ipse respondit, Non, ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis triticum. Vbi dicit Chrysostomus, prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere haereticos: quia si eos occideritis, necesse est multos sanctos simul subuerti. ergo uidetur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

Præterea, in Dec. di. 45. sic dicitur, De iudeis præcepit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum uim inferre. Ergo pari ratione nec alij infideles sunt ad fidem cogendi.

Præterea, Aug. dicit, quod cetera potest homo nolens, credere uero non nisi uolens: sed uoluntas cogi non potest. Ergo uidetur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

Præterea, Ezech. 18. dicitur ex persona Dei, Nolo mortem peccatoris, sed nos debemus uoluntatem nostram conformare diuinae, ut supra dictum est. Ergo etiam nos non debemus uelle, quod infideles occidantur.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. 14. Exi in uias & sepes, & compelle intrare, ut impleatur domus mea: sed homines in domum Dei, id est in sanctam Ecclesiam intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

CONCLUSIO.

Infideles, qui nunquam fidem susceperunt, ut Iudei & Gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi: infideles haeretici & apostatae sunt cogendi, ut id adimplere quod promiserunt.

RESPONDEO dicendum, quod infidelium quidam sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut Gentiles, & Iudei: & tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere uoluntatis est: sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant, uel blasphemis, uel malis persuasionibus, uel etiam a peritis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum mouent: non quidem, ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos uicerent, & captiuos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere uellent.) sed propter hoc, ut eos compellant, ne fidem Christi impediant. Alij uero sunt infideles, qui quandoque fidem susceperunt, & eam profiterentur, sicut haeretici, & quandoque apostatae: & tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, & teneant quod semel susceperunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam, non quidem excommunicationem haereticorum, sed eorum occisionem: ut patet per auctoritatem Chrysostomi. Et Aug. ad Vincentium de se dicit, Haec primitus mea sententia erat neminem ad unitatem Christi esse cogendum, uerbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hac opinio mea non contradicentium uerbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant, Gratias Domino, qui uincula nostra dirupit. Quod ergo Dominus dicit, Sinite utraque crescere usque ad messem: qualiter intelligendum sit, apparet ex

4. diff. 11. q. 2. art. 1. ad 2. text.

2. Super Quaestione decima Artic. octauo.

3. Num bene fieret, si infideles cogentur ad fidem.

IN articulo octauo, eiusdem quaestionis dubium occurrit ex Scoto in 4. diff. 4. q. ulti, credente, quod religiose fieret, si infideles cogentur a principibus minis, & terroribus ad fidem: quia in concilio Toletano (ut habetur 4. diff. ca. de iudeis) commendat Zizelum principem, uocans eum religiosissimum in coactione ad Christianitatem. Approbatur ergo eum synodus tanquam religiosum in hoc. Tum quia dato, quod fidei conuincerentur, malum multum est infidelibus posse libere legem suam illicitam seruare, quam non posse eam impune seruare: ac per hoc cogendo eos ad fidem, fiet minus malum. Tū quia saltem filij eorum, si bene educantur, in terra & quarta progenie essent uere fideles. Ad eundem huius, quia uidetur habere sequaces, sciendum est, quod cum timor minuat rationem uoluntarij: adeo ut ea, quae ex timore sunt, licet sint simpliciter uoluntaria, sunt quodammodo inuoluntaria, & mixta uocantur & sint, & apud theologos, quae ex timore seruati sunt, absque

abique charitate sunt: & apud mores dicitur, quod odierunt peccare malis
formidinis peccare. Consequens est, ut coactione principum omnis & textibus ad
suffocationem fidei non ad voluntarium omnino, sed servituti voluntarium ter-
minetur: ut per hoc ad sacrificium. Et tamen hoc sequitur, quia suspicere sacra-
menta fidei servituti, est contumeliam inferre sacramentis. Prima autem seque-
tur, ut ex communi

hoc, quod subditur, Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis & triticum. Vbi satis ostendit, sicut Aug. dicit contra epistolam Parmeniani, Cum metus iste non subest, id est quando ita cuiusque crimen notum est omnibus, & execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores, per quos possit scilicet contingere, non dormiat severitas disciplinae.

¶ Ad secundum dicuntur, quod iudei, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem. Si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut in eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut uouere est voluntatis, reddere autem necessitatis: ita accipere fidem est voluntatis: sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi, ut fidem teneant. Dicit enim Aug. ad Bonifacium comitem, Vbi est quod isti clamare cōsueuerunt, liberum esse credere, uel non credere, cui uim Christus inuoluit agnoscant in Paulo prius cognoscētem, & Christum postea docentem.

Ad quartum dicendum, quodd, sicut in eadem epistola August. dicit, Nullus nostrum uult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalom filius eius in bello, quod contra patrem gerbat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica si ex aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum cum infidelibus possit communicari.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus primæ ad Cor. 10. Si quis uocat uos infidelium ad cœnam, & uultis ire, omne quod uobis apponitur, manducate. Et Chrysost. dicit, Ad mēsam Paganorum si uolueris ire, sine ulla prohibitione permittimus: sed ad cœnam alicuius ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

Præterea, Apoftolus dicit primæ ad Cor. 5.
Quid mihi est de his, qui foris sunt iudicare?
Foris autem sunt infideles. Cum ergo per iu-
diciū Ecclesiæ aliquorum communio fi-
delibus inhibeatur, videtur quodd non sit
inhibendum fidelibus cum infidelibus com-
municare.

¶ Tercera, Dominus non potest uti seruo nisi et communicando saltem uerbo: quia dominus mouet seruum per imperium. Sed Christiani possunt habere seruos infideles, uel Iudeos, uel etiā Paganos siue Saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

§ SED CONTRA est quod dicitur Deuter. 7. Non inibis cum eis foedus, nec miferaberis eorum, neque sociaberis cum eis con nubia: & super illud Leuit. 20. Mulier, quæ redeunte mense, &c. dicit glos. Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatrias, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.

CONCLUSIO

¶ Non possunt fideles cum hæreticis & apostatis in-
fidelibus communicare, sicut cum infidelibus Iudeis,
vel Paganis, qui nunquam fidem susceperunt: at fi-
deles firmi in fide possunt cum infidelibus Iudeis, vel
Paganis communicare, cum per illos facile sit eorum
scire salutem, non autem hoc liceat fidelibus simpli-
cibus & adiutoribus.

RESPONDEO dicendum, quod com-
munio alicuius personæ interdicitur fidei-

idcirco videmus Turcas inuadere Christiani nominis gentes: uel in particulari, si Christianos, aut predicatores fidei occidant. Et fabrica super illam: quoniam ad impedienda fidei spectat, quod non fuissent in terris fidei predicationem publicam fidei, quod praezant abnegantes Christum, et accedentes ad eorum fidem, et alia humilino. Et hac quippe radice multae quaestiones soluntur.

a Super Quaestio-
nis decimae Articulum
nonum.

ad cautelam eorum, quibus interdicitur, ne alij communicent. Et utraq; causa ex uerbis Apostoli accipi potest primæ ad Cor. i. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione, Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? Et postea ratione subdit ex parte poenæ per iudicium Ecclesiæ illata, cū dicit, Nōne de his, qui intrus sunt uos iudicatis? Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, quā nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet Paganorum uel Iudæorū: quia nō habent de eis iudicare spiritali iudicio, sed temporali in casu: cum inter Christianos cōmorantes, aliquam culpam committunt, & per fideles tēporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in poenam interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium, quā si fide suscepta deuant: uel corrumpendo fidem, sicut hæretici: uel etiam totaliter à fide recedendo, sicut apostati. In utroque enim horum excommunicationis sententiā proferit Ecclesia. Sed quantum ad secundum modum uidetur esse distinguendum secundum diuersas conditiones personarū & negotiorum & temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide: ita quod excommunicatione eorum cum infidelibus cōuersio infidelium magis sperari possit, quā fideliū à fide auersio: non sunt prohibendi infidelibus cōmunicare, qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis uel Iudæis, & maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices & infirmi in fide, de quorum subuersione probabiliter timere possit, prohibendi sunt ab infidelium cōmunionē, & præcipue ne ma-

a ¶ Super Questionibus
decime Articuli dec-
cimum.

quarum terram ingressum erant iudei qui erant promi ad idololatriam. Et ideo timendum erat, ne per continuam conversationem cum eis alienarentur à fide. Et ideo ibidem subditur, Quia seducer filium tuum ne sequatur me.

¶ Ad secundum dicendū, quod Ecclesia contra infideles nō habet iudicium quo ad poenā spiritualem eis infligendam, habet tamen iudiciū super aliquos infideles quo ad temporalem poenā infligendam: ad quod pertinet, quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

¶ Ad tertium dicendū, quod magis est probabile, quod seruus, qui regitur imperio domini, conuertatur ad fidem domini fidelis, quam econuerso, & ideo non est prohibitu, quin fideles habeant seruos infideles: si tamen domino periculum immineret ex communione talis serui, deberet eum à se abicere, secundum illud mandatum Domini, Matth. 18. Si pes tuus scandalizauerit te, abscede eum & proice abs te.

Super

ARTICVLVS X.

a ¶ Vtrum infideles possint habere prelationem,
seu dominium supra fideles.

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod infideles possint habere prelationem uel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus primæ ad Thimo. 6. Quicquid sunt sub iugo serui, dominos omni honore dignos arburentur. Et quod loqua-

*Super Qvaestione
decima Articuli
decimum.*

In articulo undeci-
mo eiusdem quæ-
stionis regulam
permissio in regi-
mine propter bonum
proveniens, vel malum
vitandum: ut inde pos-
sit circa diversa iudica-
re principes spirituales
& temporales in per-
missionibus iustorum
& aliorum iudiciorum.
Hinc enim ellicere pos-
set, quod cum permissio
cunctis non sit se-
cundum legem morali-
ter, sed cum esset ma-
li, non esset contra Deum,
nec ulla infirmitas pos-
set hinc fieri, sed ex
rationabili causa: per-
missio sit bona moraliter,
ut patet ratione con-
sona. Causa autem ra-
tionabilis in littera po-
nitur ex parte boni, ne
bonum impediatur, lu-
stra Domini sententiæ.
Sicne ne forte simul
eradicetis & triticum:
& ex parte mali, ne fiat
iuxta sententiam Aug.
Auster meretricis, &c.
Et propterea ad has
causas examinanda est
permissio: sed cum ne
permissio sit admixta
participationi.

*Num libri Iuda-
rum sint tolerandi.*

Quæstio.

In eodem articulo undeci-
mo, dubium occurrit
an tolerandi sint libri
Iudaicorum, sicut tole-
randus est cultus eorum.
Et est ratio dubij, quia
libri defensorum sunt li-
dei, seu perfolia eorum,
& consequenter cul-
tus: & propterea sicut
perfolia & cultus tole-
ratur eorum, ita tole-
randi sunt libri.
In oppositum autem
est, quia libri eorum
pleni sunt blasphemis
contra Christum.
Ad hoc dicitur, quod
libri Iudaicorum sunt in
duplici differentia, qui-
dam competentes Iu-
dæis absolute, ut sunt
libri testamenti veteris,
& expositiones eorum:
& alii proscribendi re-
linquendi sunt Iudæis.
Quidam editi ad conso-
lidandam suam perfidiam
contra Iesu Christum di-
vinitatem, ne conver-
terentur Iudæi ad Iesu
Christi fidem, sed perfoli-
ant in sua perfidia ob-
stinati: & hii libri si facul-
tas adde, sunt per Eccle-
siam comburendi. Et
est ratio differentie in-
ter cultum & libros li-
broz: quia cultus Iu-
dæorum est quali tritis
fidei nostre sicut figu-
ra veritatis & umbra
corporis, ut in littera di-
citur: & ideo merito to-
lerandus. Libri autem
isti directe blasphemii
sunt, & totaliter men-
dacia pleni contra fi-
dem Iesu Christi: & pro-
pterea non tolerandi
sunt, si supprimi pos-
sunt. Unde auctor in
articulo dixit, quod in-
fideles expellendi sunt,

tut de infidelibus, patet per hoc quod sub-
dit. Qui autem fideles habent dominos,
non contemnant. Et prima Pet. 2. dicitur, Ser-
vi subditi estote in omni timore dominis:
non tantum bonis & modestis, sed etiam
discolis. Non autem hoc præcipitur per
doctrinam Apostolicam, nisi infideles pos-
sent fidelibus præesse. Ergo videtur quod in-
fideles possint fidelibus præesse.

Praterea, Quicumque sunt de familia alicuius principis, subditi sunt ei: sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum. Unde dicitur ad Phil. 4. Salutant vobis omnes sancti, maxime autem qui de Cæsaris domo sunt, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

Praterea, Sicut Philosophus dicit in primo Politicorum. Servus est instrumentum domini in his, quæ ad humanam vitam pertinent: sicut & minister artificis est instrumentum artificis in his, quæ pertinent ad operationem artis. sed in talibus potest fidelis infideli subijci: possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præesse, etiam quantum ad dominium.

SED CONTRA est, quod ad eum, qui præest pertinet habere iudicium super eos, quibus præest: sed infideles non possunt iudicare de fidelibus. Dicit Apostolus 1. ad Cor. 6. Audet aliquis vestrum habens negotium aduersus alterum, iudicari apud iniquos, id est infideles, & non apud sanctos: ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint.

CONCLUSIO.

Non sunt infideles assumendi ad dominium seu prælationem fidelium: ut si præexistant, tolerandi non debent.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Vno modo de dominio, vel prælatione infidelium super fideles de nouo instituenda: & hoc nullo modo permitti debet. Cederet enim hoc in scandalum & in periculum fidei. De facili enim illi qui subiciuntur aliorum iurisdictioni, immutari possunt ab eis, quibus subijciuntur, sequantur eorum imperium, nisi illi qui subijciuntur, fuerint magis utriusque. Et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit, ut fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permitti Ecclesia, quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercunque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione iam præexistenti. Vbi considerandum est, quod dominium, vel prælatio introducta sunt ex iure humano. Distinctio autem fidelium & infidelium est ex iure diuino. Ius autem diuinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione: ideo distinctio fidelium & infidelium secundum se considerata, non tollit dominium & prælationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesie auctoritatem Dei habentis tale ius dominij, vel prælationis tolli: quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transierunt in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporalis subiectione subiunguntur Ecclesie & membris eius, hoc ius Ecclesia statuit, ut seruus Iudaicorum cum fuerit factus Christianus, statim a seruitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit uernaculus, id est, in seruitute natus. Et similiter si infidelis existeret fuerit emptus ad seruitutem. Si autem fuerit emptus ad mercedem, tenetur cum infra tres menses exponere ad uendendum. Nec

in hoc iniuriam facit Ecclesia: quia cum ipsi Iudæi sint serui Ecclesie, potest disponere de rebus eorum. Sicut etiam principes seculares multas leges ediderunt circa suos subditos, in fauorem libertatis. In illis uero infidelibus, qui temporaliter Ecclesie, vel eius membris non subiacent, prædictum ius Ecclesie non statuit, licet posset instituere de iure: & hoc facit ad scandalum uitandum. Sicut etiam Dominus Matth. 17. ostendit, quod poterat se a tributo excusare, quia liberi sunt filij: tamen mandauit tributum solui ad scandalum uitandum. Ita etiam & Paulus cum dixisset, quod serui dominos suos honorent, subiungit, Ne nomen Domini & doctrina blasphemetur.

Vnde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM ergo dicendum, quod illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non soluebatur per conuersionem aliquorum ad fidem: & uile erat, quod aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent ad defendendum alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormen-
tis uidebat sufficere, confortabat, & adhuc latebat sub militari clamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum, quod serui subiunguntur dominis suis ad totam uitam, & subditi præfectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua alia opera. Unde periculosius est, quod infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles, quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo officio. Et ideo permittit Ecclesia, quod Christiani possint colere terras Iudæorum, quia per hoc non habent necesse conuersari cum eis. Salomon etiam expetit a rege Tyri magistros operum ad ligna cedenda, ut habetur 3. Reg. 6. Et tamen si ex tali communicatione uel conuictu subuersio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

ARTICULVS XI.

Utrum infidelium ritus sint tolerandi.

VNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim, quod infideles in suis ritibus peccant, eos seruando. Sed peccator uidetur consentire, qui non prohibet, cum prohibere possit, ut habetur in glo. Ro. 1. super illud, Non solum qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus. Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

Praterea, Ritus Iudaicorum idololatriæ comparantur: quia super illud Gal. 5. Nolite iterum iugo seruitutis contineri, dicit glo. Non est leuior huius legis seruitus, quam idololatriæ: sed non sustinetur, quod idololatriæ ritum aliqui exercerent: quinimo Christianorum principes templa idolorum primo claudi, & postea dirui fecerunt, ut Aug. narrat 18. De ciuitate Dei. Ergo secundum hoc etiam ritus Iudaicorum tolerari non debent.

Praterea, Peccatum infidelitatis est grauissimum, ut supra dictum est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur: sicut adulterium, furtum, & alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

SED CONTRA est, quod in Dec. dist. 45. ca. Qui sincera dicit Greg. de Iudæis, Omnes festiuitates suas sicut hactenus ipsi & patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant obseruandi liberandique licentiam.

CONCLUSIO.

Infidelium ritus, qui aliquid utilitatis, uel ueritatis ipsi afferant fidelibus, tolerandi sunt, reliquorum uero ritus, nullo modo tolerandi sunt.

RESPONDEO dicendum, quod humanum regimen derivatur a diuino regimine & ipsum debet imitari. Deus autem quamuis sit omnipotens & summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in uniuerso, quæ prohibere posset, ne eis sublati, maiora bona tollerentur, uel etiam peiora mala sequeretur. Sic ergo & in regimine humano illi, qui præsentunt recte, aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediatur, uel etiam ne aliqua mala peiora incurrant: sicut August. dicit in lib. De ordine, Auster meretricis de rebus humanis, turbaueris omnia libidinis. Sic ergo quamuis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, uel propter aliquod bonum, quod in eis provenit, uel propter aliquod malum, quod uitatur. Ex hoc autem, quod Iudæi ritus suos obseruant, in quibus olim præfigurabatur ueritas fidei, quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostre habemus ab hostibus, & quasi in figura a nobis representatur quod credimus: & ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum uero infidelium ritus, qui nihil ueritatis, aut utilitatis afferunt, non sunt aliquantulum tolerandi, nisi forte ad aliquod malum uitandum, scilicet ad uitandum scandalum, uel dissidium, quod ex hoc posset provenire, uel

ut sciam non impolent blasphemias, uel malis persuasionibus. Constat enim tales libros blasphemias, & malis persuasionibus contra fidem esse plepos. Et in articulo 10. de Iudæis dixit, quod cum Iudæi sint serui Ecclesie, potest Ecclesia disponere de rebus eorum: ita quod Ecclesia contra omnes infideles ex prima ratione, & contra Iudæos etiam ex ratione seruutis potest liberos huiusmodi sup-
primere.

Quæstio
ar. 10
Et q
2. q
artic
Et q
3. q
2. cor

Super Quaestione decima Articulus duodecimus.

Num infidelium omnium pueri sint inuitis parentibus baptizandi.

Quaestio. In articulo duodecimo eiusdem quaestiones, dubium duplex occurrit de co-

clusionem. Primum ex Scoto, de pueris infidelium universaliter, secundum ex Durando de pueris infidelium aliquorum, scilicet iudeorum & seruorum. Scotus si- quidem in 4. dist. 4. q. ubi tenet, quod Princeps bene faceret, si pueros infidelium, inui- tis parentibus, bapti- zaret, adhibita cautela ne sequeretur homici- dia, & quod nutretur religiose. Et ratio sua est, quam auctor tangit in quarto argumento: quia scilicet Deus ha- bet ius domini supra puerum magis, quam parentes. Ergo uniu- lum potestatis paternae non obligat in his, qui sunt contra praecceptum Dei. Non ergo propter inuitos parentes prohi- bentur pueri a fide Dei.

Et confirmatur: quia Princeps debet cogere seruum plurimum subor- dinatorum dominorum ad seruatum superioris si inferior dominus uult eo uti contra superio- rem, ergo maxime de- bet princeps zelare pro domino seruando su- premo Domini, scilicet Dei: & per consequens non solum licet, sed de- bet princeps auferre paruulos a domino pa- rentum uolentium eos educare contra cultum Dei. Durandus uero in 4. sent. dist. 4. q. 3. art. 1. tenet quod licet non omnium, tamen eorum infidelium, qui sunt ser- ui, licet filios inuitis pa- rentibus baptizare, au- ferendo eos a parentum cura. Et ratio sua est il- la, quam in secundo ar- gumento auctor in lite- ra facit, scilicet quod de filiis seruorum po- test dominus facere quod uult: ac per hoc potest eos uendere & donare prope & longe: ac per hoc auferre a cu- ra parentum: & tunc po- terunt baptizari. Et quo- niam iudei sunt serui- tui additi, ut in articu- lo decimo auctor dixit, & extra de iudeis. ca. Et si iudeos, dicitur, Ideo de filiis iudeorum sequitur, quod sunt in- uitis parentibus ab eis auferendi & baptizandi.

Et in hac uarieta di- gentius obseruandum est, ut distinsce loqua- mur. Aliud quippe est trahere, an pueri infidelium sint inuitis parentibus bap- tizandi: aliud, an pueri tales scilicet filii seruorum infidelium. Valde enim haec distant. Et quia cum Scoto de primo est quaestio, cum Durando uero de secun- do: & primum est commune, Ideo a primo inchoandum est.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod praesupposito sicut est rei ueritas, quod in pueris baptizando sufficit fides & intentio Ecclesiae ad hoc, ut baptis- mus ualeat, quod in commentariis sequentis libri Deo dante in loco proprio firmabitur contra Durandum, tota praesens difficultas in hoc pendere uidetur, an sit contra naturalem iustitiam huiusmodi pueros auferre a cura parentum in- fidelium uolentium eos in infidelitate nutrire, an non. Si enim est contra natu- ralem iustitiam, constat quod illicitum est, quia non sunt facienda mala ut ue- niant bona. Et si non est contra naturalem iustitiam, nulla uidetur iniuria par- entibus fieri, quibus naturale ius curam filiorum debet. Et auctor quidem in lite- ra super parte affirmatiua se fundat: Scotus autem super negatiua. Et nota, quod non est dissensio in hoc, an secundum naturalem iustitiam pueri infidelium subleui eorum cura quo ad diuinam exercenda in pueris. Hoc enim manifestum est esse uerum, quoniam sicut naturale ordine adultus per propriam rationem, ita puer per parentum rationem ordinatur ad Deum. Sed quaestio est, an propter abusum huiusmodi iuris naturalis, priuari possint, aut debeant patres ipsi ab-

ut impedimentum salutis eorum, qui pau- latim sic tolerati conuertuntur ad fidem: propter hoc enim etiam haereticorum & paganorum ritus aliquando Ecclesia tolera- uit quando erat magna infidelium multitu- do, & per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS XII.

Utrum pueri iudeorum & aliorum infide- lium, sint inuitis parentibus baptizandi.

AD DUODECIMVM sic pro- ceditur. Videtur quod pueri iu- deorum & aliorum infidelium sunt baptizandi, parentibus inuitis. Maius enim est uniu- lum matrimoniale, quam ius patris pote- statis in pueris: quia ius patris potestatis potest per hominem solui, cum filius fami- lias emancipetur: uinculum autem matri- moniale non potest solui per hominem, se- cundum illud Mat. 19. Quod Deus coniunxit, homo non separat. Sed propter infidelita- tem soluitur uinculum matrimoniale. Dicit enim Apostolus primae ad Cor. 7. Quod si infidelis discedit, discedat: non enim seruitu- ti subiectus est frater aut soror in huiusmo- di. Et Canon dicit, quod si coniux infidelis non uult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter coniugum non debet ei cohabitare. Ergo multo magis propter in- fidelitatem tollitur ius patris potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii bap- tizari, eis inuitis.

Præterea, Magis debet homini subueniri circa periculum mortis æternæ, quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis uideret hominem in periculo mortis tem- poralis, & ei non ferret auxilium, peccaret, cum ergo filii iudeorum & aliorum infide- lium sint in periculo mortis æternæ, si par- entibus relinquuntur, qui eos in sua infide- litate informant: uidetur quod sint eis auferendi & baptizandi, & in fide instruendi.

Præterea, Filii seruorum sunt serui & in po- testate dominorum. Sed iudei sunt serui re- gum & principum. Ergo & filii eorum. Re- ges ergo & principes habent potestatem de filiis iudeorum facere quod uoluerint. Nulla ergo erit iniuria si eos baptizent, in- uitis, parentibus.

Præterea, Quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quam patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri iudeorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per Baptismum con- ferantur.

Præterea, Baptismus efficacior est ad salu- tem, quam prædicatio: quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenæ, & aperitur ianua cæli, sed si periculum se- quitur ex defectu prædicationis, imputatur

ei qui non prædicauit: ut habetur Ezech. 3. & 33. de eo qui uidet gladium uenientem, & non insonuerit tuba. Ergo multo magis si pueri iudeorum damnentur propter defe- ctum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, & non baptiza- uerunt.

SED CONTRA est, quod nemini fa- cienda est iniuria. Fieret autem iudeis iniu- ria, si eorum filii baptizarentur, eis inuitis, quia amitterent ius patris potestatis in fi- lios iam fideles. Ergo eis inuitis, non sunt baptizandi.

CONCLUSIO.

Non sunt infidelium pueri inuitis parentibus baptizandi.

RESPONDEO dicendum, quod ma- ximam habet auctoritatem Ecclesiae con- suetudo, quæ semper est in omnibus amu- landa: quia & ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Eccle- siæ, quam auctoritati uel Aug. uel Hier. uel cuiuscunque doctoris. Hoc autem Ecclesie usum nunquam habuit, quod iudeorum fi- lii, inuitis parentibus, baptizarentur: quam- uis fuerint retroactis temporibus multi ca- tholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Syluester Constanti- no, & Ambrosius Theodosio: qui nullo mo- do prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset cõsonum rationi. Et ideo periculosum uidetur hanc assertionem de nouo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hac- tenus obseruatam, iudeorum, inuitis paren- tibus, filii baptizentur. Et huius ratio est du- plex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis ha- bentes, baptismum suscipiunt, postmodum cum ad perfectam ætatem peruenirent, de- facili possent à parentibus induci, ut relin- querent quod ignorantes susceperunt: quod uergeret in fidei detrimentum. Alia uero ra- tio est, quia repugnat iustitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem à parentibus non distinguitur se- cundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum uero postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arb. habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spiritali utero: quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Vnde sicut bos uel equus est alicuius, ut utatur eo cum uoluerit secun- dum ius ciuile, sicut proprio instrumẽto: ita de iure naturali est, quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Vnde contra iustitiam naturalem esset si puer antequam habeat usum rationis, à cura pa-

rentum ab ipso & ipsius est. Apparet secundo, quod Deus non sic legem fidei in- stituit, ut uoluerit pro ea seruanda legem naturæ solui, quamuis hoc posset: sed instituit, ut per media secundum naturæ ordinem instituta, lex fidei impleatur, ut patet ex maxima allegata. Et in communi, quia diuina sapientia disponit omnia suauiter, & influit per media reducit in summum. Et in proposito, quia statuit, ut adultus media propria ratione ac uoluntate legem fidei impleat: quia suæ curæ naturaliter commissus est. Puer autem media ratione & uoluntate pa- rentum, quorū curæ naturaliter commissus est. Et si diceretur, quod licet Deus instituerit legem fidei, non ad soluendam, sed perficiendam legem naturæ absolute & simpliciter: tamen in casu quo habentes legem naturæ, illo abutuntur, quia me- rentur priuari illo, statuit legem fidei habere locum ablatum ab abutentibus iure suo: aduertant sic dicentes, quod hoc nihil aliud est quam dicere, quod Deus statuit legem fidei seruandam non obstante lege naturæ: quoniam quum lex naturæ secundum se non obstat fidei, quia uerum uero non contrariatur: ad hoc solum dicitur non obstante lege naturæ propter casum, in quo obstat po- test propter admixtam abusionem. Idem est ergo dicere, quod statuit legem fi- dei implendam, non obstante etiam lege naturæ absolute & in casu, quo pro- pter admixtum abusum obstat. Et propterea si primum est falsum, secundum quoque erit falsum. Vnde etiam hoc nulla est.

Et con-

autem clare ueritas illa cessat, opus est duplici distinctione. Prima est, quod in subordinatis dominis potest domi- nium inferioris referri ad duos dominos, scilicet ad ipsum inferiorē dominum, & ad superi- orem dominum, à quo est omne inferioris domi- nii uerbi gratia, Vnius comitis potest referri ad ipsum comitem, & potest referri ad imperatorem, à quo est illius dominium. Et in propo- sito dominium pa- rentum supra paruulos suos potest referri ad ipsos parentes, & po- test referri ad Deum, qui instituit ius natu- rale, quo parentibus cõ- uenit hoc dominium. Secunda est, quod domi- nium seu mandatum supremi domini, quod per seipsum mandat, seu exercet, dupliciter potest institui. Primo, ut filius dominis infe- riorum impleatur. Se- cundo, ut non obsta- ntibus inferioribus ordi- nibus, impleatur. Verbi gratia, Potest Cæsar mandare reparationem moenium dupliciter. Vno modo, ut fiat repa- ratio sicut immunitate ciuitatis ab oneribus & exactionibus nouis. Alio modo, non obsta- ntibus huiusmodi immu- nitatibus. Et in propo- sito potest dupliciter intelligi. Deus, qui est uniuersorum dominus, dominium seu legem fi- dei Christianæ instituit. Vno modo, ut im- pletur, filius naturæ legibus, impleatur. Ex his autem adiuncta illa maxima, Gratia per- ficit, non destruit natu- ram: & ordo gratiæ per- ficit, non dissoluit ordi- nem naturæ, manifeste apparet primo quod dominium parentum supra filios non est tam ipsorum, quam naturæ ac Dei, qui illam insti- tuit: ac per hoc compa- ratio non est facienda inter parentes & Deum: sed inter Deum instituto- rem naturæ, & seipsum Deum instituto- rem fidei. Vterque enim

ordo ab ipso & ipsius est. Apparet secundo, quod Deus non sic legem fidei in- stituit, ut uoluerit pro ea seruanda legem naturæ solui, quamuis hoc posset: sed instituit, ut per media secundum naturæ ordinem instituta, lex fidei impleatur, ut patet ex maxima allegata. Et in communi, quia diuina sapientia disponit omnia suauiter, & influit per media reducit in summum. Et in proposito, quia statuit, ut adultus media propria ratione ac uoluntate legem fidei impleat: quia suæ curæ naturaliter commissus est. Puer autem media ratione & uoluntate pa- rentum, quorū curæ naturaliter commissus est. Et si diceretur, quod licet Deus instituerit legem fidei, non ad soluendam, sed perficiendam legem naturæ absolute & simpliciter: tamen in casu quo habentes legem naturæ, illo abutuntur, quia me- rentur priuari illo, statuit legem fidei habere locum ablatum ab abutentibus iure suo: aduertant sic dicentes, quod hoc nihil aliud est quam dicere, quod Deus statuit legem fidei seruandam non obstante lege naturæ: quoniam quum lex naturæ secundum se non obstat fidei, quia uerum uero non contrariatur: ad hoc solum dicitur non obstante lege naturæ propter casum, in quo obstat po- test propter admixtam abusionem. Idem est ergo dicere, quod statuit legem fi- dei implendam, non obstante etiam lege naturæ absolute & in casu, quo pro- pter admixtum abusum obstat. Et propterea si primum est falsum, secundum quoque erit falsum. Vnde etiam hoc nulla est.

Et con-

Et confirmatur, quia in parentibus infidelium concurrunt duo, scilicet ius naturale respectu filiorum curae, & admixta infidelitas, qua nutriunt eos ad suum ritum. Et licet secundum sit malum, & in eo peccent mortaliter, & propter hoc non solum filius, sed vita & seipsum privari possint, ita quod possint iuste annihilari: primum tamen iustum est naturaliter. Et propterea Deus statuens ordinem gratiae ad perfectionem ordinis naturae, modum in sum naturale violari non vult: quoniam ipsi aliter, hoc merentur.

Ad rationem ergo Scoti dicitur, quod procellas tuas habet locum tuum solum, quando septem dominus vult tibi obsequi, non obstante inferiori ordine, quod non est in propositis: quoniam Deus statuit utrumque ordinem, naturae scilicet & fidei: & statuit ordinem fidei implendum, ministrante tibi ordine naturae.

Et propterea illis tantum imputatur hoc peccatum, qui secundum naturae ordinem ad hoc tenentur. Et sic patet, quod exempli Scoti non sunt contra propositum: quia praesupponunt supremum dominum velle impleri ius supremi ordinis, non obstante inferiori ordinis iure. Hoc enim etiam ipsa ratio Scoti supponit: & propterea non concludit. Hoc autem esse de mente auctoris, qui recte considerat verba litterae & responsiones ad argumēta, percipere potest.

Propterea nunquam tam paucis quarto argumēto satisfecisse se vidit: quia medium naturale, quo puer rediens est in Deum assignavit. Et hoc de primo.

Quoad secundum tota difficultas consistit in hoc, quia filii servorum possunt iuste eis auferri. Ablati autem iuste à cura parentum, iam nulli sit iniuria, si Iesu Christo per baptismum consecratur. Ad veritatem autem evidentiam distinguendum est inter id quod provenit ex servitute directae, & per se: & id quod provenit ex ea per accidens seu ex consequenti. Quum enim servitus, qua homini homo servus est civilis sit ad ea tantum, quae civilis ordinis sunt per se, & directe se extendit, ut effectus causis proportionales sint. Propter quod licitum est servis comedere, colere Deum & alia, quae sunt iuris naturae & divini, inuitis dominis exercere. Ex consequenti autem seu per accidens, quemadmodum extenditur ad ea, quae naturaliter iuris sunt ad ea, quae divini sunt iuris. Constat autem, quod dominus potest vendere parvulos servorum suorum in servos: & per hoc ex consequenti subtrahere eos curae parentum, quae est de iure naturae. Pari, imo maiori ratione potest eos dare alicui Christiano, ut consecratur Creatori suo: & per hoc inuitis parentibus, ea quae sunt divini iuris, in pueros exercere. Et haec est veritas. Et propter hoc duo auctor duobus viis in littera processit. Ex eo enim quod per se & directe servitus ad civilia se extendit, dixit quod filii Iudeorum, quos attulerunt esse servos Ecclesiae, non sunt inuitis parentibus baptizandi: & bene. Ex eo vero, quod ex consequenti seu per accidens possunt iustam subtractionem à parentibus, hoc potest esse licitum, usus est loco ab auctoritate negatur, scilicet quod Ecclesia non consuevit quia Sylvestre & Ambrosius non quiescerunt: Super qua tamen Ecclesiae consuetudine fundat doctrinam suam, redendo illius rationem.

Ad cuius pleniorum intellectum scito, quod uti hac via, ut scilicet ex consequenti puer infidelium servorum baptizetur, inuitis parentibus: contingit bene & male. Bene quidem si omnia consonant recte rationi: male autem, si aliquid dissensum concurrat. Et quia, ut in pluribus concurrunt multa dissensum recte rationi, ideo Ecclesia non consuevit hoc facere: ideo in littera determinatur tam de pueris Iudeorum, quam aliorum infidelium simul uno contextu, quod non sunt inuitis parentibus baptizandi. Doctrina namque moralis secundum id quod ut plurimum convenit, tradenda est. Interuenient autem ad minus duo dissensum. Primum est periculum fidei in ipsi parvuli, quum fuerint adulti: quod non evitatur ex subtractione eorum à cura parentum: quia quum adulti fuerint, & parentes suos in alia fide conprehensum, naturalis amor ad parentes inuitabilis, & aut vetita conversatio magis sollicitabit: aut permixta conversatio

rentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur inuitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, & potest quantum ad ea, quae sunt iuris divini, vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasionem: & potest etiam inuitis parentibus, consentire fidei, & baptizari non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod saluati sunt in fide parentum: per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute: praecipue antequam habeant usum rationis.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, & uterque potest inuito altero, fidei assentire: sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis. Sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si conuerti uoluerit.

Ad secundum dicendum, quod à morte naturali non est aliquis eripendus contra ordinem iuris civilis, puta si quis à suo iudice condemnatur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Unde nec aliquis debet rumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris: ut eum liberet à periculo mortis aeternae.

Ad tertium dicendum, quod Iudei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum: quorum cura naturaliter subiaceret: & secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur de praedicatione omnia, non imminet nisi eis, quibus commissum est officium predicandi. Unde in Ezech. praemittitur, Speculatorem dedi te filiis Israel. Provide autem pueris infidelium de sacramentis salutis, pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

facilem viam peruerioni dabit. Secundum est infamia fidei, quasi non sit à Deo, qui corda hominum regit, ut compellere videtur Ecclesia hoc modo ad fidem: quum tamen oportet sanctos ab his, qui foris sunt, testimonium habere. Unde dicentes, quod pueri Iudeorum possunt iustis parentibus baptizari, adhibitis cautelis, dupliciter delictum videntur. Primo in hoc, quod cautelis ex parte auctoritatis Ecclesiae non dicunt, sed parvulorum tantum. Secundo quod secundum cautelas, quae ut plurimum apponi non possunt, doctrinam faciunt: quum tamen oppositum esset docendum, scilicet quod communiter non licet, sed quandoque excludis inconuenientibus potest licere. Et per hoc patet & responsio ad obiecta, & intentio ac vis rationum litterae. Quoad

QVAESTIO VNDECIMA

De haeresi, in quatuor articulos diuisa.

INDE considerandum est de haeresi.

Circa quae quaeruntur quatuor. Primo, utrum haeresis sit infidelitatis species. Secundo, de materia eius, circa quam est. Tertio, utrum haeretici sint tolerandi. Quarto, utrum reuertentes sint recipiendi.

ARTICVLVS I.

a. Verum haeresis sit infidelitatis species.

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est. Sed haeresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad uim appetitiuam. Dicit enim Hieronymus, & habetur in Dec. 24. q. 3. Haeresis Graece ab electione dicitur, quia scilicet eam sibi unusquisque eligit disciplinam, quam putat esse meliorem. electio autem est actus appetitiue uirtutis: ut supra dictum est. ergo haeresis non est infidelitatis species.

Præterea, Virtutum precipue accipitur speciem à fine. Unde Philosophus dicit in Ethic. quod ille, qui moechatur ut furem, magis est fur quam moechus. Sed finis haeresis est commodum temporale, & maxime principatus & gloria: quod pertinet ad uim superbiae uel cupiditatis. Dicit enim Aug. in lib. de utilitate credendi, quod haereticus est qui alicuius temporalis commodi & maxime glorie principatusque sui gratia falsas ac novas opiniones, uel gignit, uel sequitur. Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae. Præterea, Infidelitas cum sit in intellectu, non uidetur ad carnem pertinere: sed haeresis pertinet ad opera carnis. Dicit enim Apostolus ad Gal. 3. Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia: & inter cetera postmodum subdit dissensiones, sectas, quae sunt idem quod haereses. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

SED CONTRA est, quod falsitas ueritati opponitur: sed haereticus est qui falsas, uel novas opiniones uel gignit, uel sequitur. Ergo opponitur ueritati cui fides innuitur: ergo sub infidelitate continetur.

lo ostendit, deheretici possunt propter hoc cum his tamen aduerte nouisse, quod pueri infidelium qui ad partes fidelium delinunt, & ueniuntur Christianis, quamuis non consistit de iusta ablatione eorum à cura parentum: quia tamen sine parentum cura, conuersatione, & cognitione etiam in spe, secundum humanum cursum sunt, absque parentibus censentur: & propterea Ecclesia consuevit eos baptizare.

a. Super Quaestione undecima Articulum primum.

Num solum relatione ad Christum contingat haeresis.

IN articulo primo quaestione undecimae, dubium occurrit nouissimum, quia non uidetur uerum quod haeresis constitutur per hoc, quod supposita adhesionem ad Christum, erretur in his, quae sunt dicta ab ipso: quoniam contingit Christianum recedere etiam à fide ipsius Christi, & nec ipsum, nec Deum credere. Talis est haereticus, & tamen non supponit Christum: ergo male in littera dicitur.

Ad hoc dicitur, quod assentire Christo, contingit dupliciter, scilicet assensu uel professione characteris Christiani. Ad haerem licet saepe concurrere uideatur primum, non tamen est de ratione eius: sed sufficit secundum, scilicet quod character fidei in baptismo suscepto, Christum profiteatur. Sic enim in haerem contingit apostatari, ut inferius patet in q. de apostasia.

In eodem primo articulo aduerte, quod quia haeresis est uinum non in intellectu absolute, sed in eo ut moto à uoluntate eligente, nulla propositio aut sententia, proprie loquendo potest dici secundum se haeretica, sed solum, ut denominatur ab adhesionem tali ad ipsam. Quum enim una & eadem propositio, puta, Mortui non resurgent, ad omnes infidelitatis species possit pertinere, oportet quod uinum illarum secundum se sibi uideatur. Species namque sententia ab haeretico haeretica, à Iudeo perfida, à Pagano gentilis denominatur. Unde propositiones ipsae secundum se, sunt contrariae fidei: & sic uocandae sunt, quando contrariatur articulis fidei, uel sacrae Scripturae, aut determinationi

nationi Ecclesie de fi-
de. Et ista distinguen-
da sunt, quia quedam
sunt contrarie fidei le-
gendum se, & quo ad
notitiam ad fidem est
manifesta nobis: que-
dam secundum se tan-
tum, quae scilicet con-
trarie sunt propositioni-
bus ueris pertinenti-
bus ad fidem. sed earum
contrarietas non est no-
bis manifesta: quia Ec-
clesia non determinat
ut, sicut ista propo-
sitioni, Spiritus sanctus non
procedit a Filio, secun-
dum se est contraria fi-
dei: quia contrarietas
sunt contradictiones per-
tinenti ad fidem. Sed
quando ueretur in in-
ter ipsos fideles in du-
bium, erat contraria se-
cundum se tantum. Post-
quam autem potestas
est per determinationem
Ecclesie, est contraria
fidei secundum se, &
quo ad nos, & sibi as-
sentium peritiam per
stantem post ipsius E-
uangelicam professio-
nem in specie haretis
reponit: ut ex supra-
dictis patet, & inde hae-
retica denominatur sicut
columna dextra dicitur
in respectu ad dextrum
animalis.

Super Quaestione
undecima Articulum
secundum.

Nota.

In articulo secundo
eiusdem quaestio-
nis, & specialiter in
responsione ad tertium,
aduerte diligentissime:
quod haretis ex tri-
bus constituitur, scilicet
errore in fide perti-
nenti, & duo prima sci-
licet error & sententia
fidei spectant ad intel-
lectum: tertium autem
scilicet pertinacia ad
uoluntatem, & hoc su-
perueniens precedentiibus,
ita constituit ratio-
nem haretis, ut sine
eo haretis non sit, sicut
nec fides sine uolun-
tatis determinatione:
manifestum primo est,
quod si quis sententiam
fidei contrariam secun-
dum se teneret, putans
se recte sentire, non in-
tendens ab Ecclesia dis-
sentire, talis adhesio
non est haretis propter
defectum pertinaciae.
Sed & manifestum
secundo est, quod si quis
cognoscens aliquam pro-
positionem spectare ad
fidem, puta Iesus Na-
zareus est uerus Deus
credat esse falsam, id est
cum occurrat illi, quod
non est uera, consentit
tali adhesionem, quam
non putat esse ueram:
talis adhesio est uere
& proprie haretis. Si-
cut namque praesentato
conceditur cum aliena
uxore, consentiens in
illum, crimen adulterij
incurrit, & sic de aliis
ita praesentato errore
in fide eo notis, quod
est error in fide consen-
sus in illum, hareticum

Haretis est infidelitatis species ad eos pertinentem,
qui fidem Christi professi sunt, & eius dogmata
corrumpunt.

RESPONDEO dicendum, quod no-
men haretis, sicut dictum est, electionem
importat. Electio autem, ut supra dictum
est, est eorum, quae sunt ad finem, praesuppo-
sito sine. In credendis autem uoluntas assen-
tit alicui uero tanquam proprio bono, ut
ex supra dictis patet. Unde quod est princi-
pale uerum, habet rationem finis ultimi:
quae autem secundaria sunt, habent ratio-
nem eorum, quae sunt ad finem. Quia uero
quicunque credit, alicuius dicto assentit, prin-
cipale uidetur esse, cuius dicto assentitur.
Quasi autem secundaria sunt ea, quae quis
tenendo uult alicui assentire. Sic ergo qui
recte fidem Christianam habet, sua uolun-
tas assentit Christo in his, quae uere ad eius
doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fi-
dei Christianae dupliciter quis potest deui-
are. Uno modo, quia ipse Christo non uult as-
sentire: & hic habet quasi malam uolunta-
tem circa ipsum finem: & hoc pertinet ad
speciem infidelitatis Paganorum & Iudaeo-
rum. Alio modo, per hoc, quod intendit qui
dem Christo assentire, sed deficit in eligen-
do ea, quibus Christo uult assentire: quia non eli-
git ea, quae sunt uere a Christo tradita, sed
ea, quae sibi propria mens suggerit. Et ideo
haretis est infidelitatis species, pertinet ad
eos, qui fidem Christi profitentur, sed eius
dogmata corrumpunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc
modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut
& uoluntas ad fidem: ut supra dictum est.
Ad secundum dicendum, quod uita ha-
bet speciem ex fine proximo: sed ex fine re-
moto habet genus & causam: sicut cum
aliquis moriatur, ut fureretur, est ibi quidem
species mori ex proprio fine & obiecto.
Sed ex fine ultimo ostenditur, quod mori
est effectus sub causa, uel sicut species sub
genere: ut patet ex his, quae supra de actibus
dicta sunt in communi. Unde & similiter in
proposito finis proximus haretis est ad hae-
reticam falsam sententiam propriam, & ex hoc spe-
ciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur
causa eius, scilicet quod oritur ex superbia,
uel cupiditate.

Ad tertium dicendum, quod sicut haretis
dicitur ab eligendo, ita secta a sectando, sicut
Isid. dicit in li. Etym. Et ideo haretis & secta
idem sunt, & utrumque pertinet ad opera car-
nis: non quidem quantum ad ipsum actum
infidelitatis respectu proximi obiecti, sed
ratione causae, quae est uel appetitus finis
indebiti, secundum quod oritur ex superbia,
uel cupiditate, ut dictum est: uel etiam ali-
qua phantastica illusio, quae est principium
errandi: ut etiam Philosophus dicit in quarto
Metaph. Phantasia autem quodammodo
ad carnem pertinet, in quantum actus eius
est cum organo corporali.

ARTICULVS II.

Utrum haretis sit proprie circa ea, quae
sunt fidei



SECUNDVM sic procedit-
tur. Videtur quod haretis non
sit proprie circa ea, quae sunt fi-
dei. Sicut enim sunt haretis &
sectae in Christianis, ita etiam
fuerunt in Iudeis & Phariseis: sicut Isido. di-
cit in lib. Etym. sed eorum dissensiones non
erant circa ea, quae sunt fidei, ergo haretis
non est circa ea, quae sunt fidei, sicut circa
propriam materiam.

Præterea, Materia fidei sunt res, quae cre-
duntur: sed haretis non solum est circa res,

sed etiam circa uerba & circa expositiones
sacrae Scripturae. Dicit enim Hierony. quod
quicunque aliter Scripturam intelligit, quam
sensus Spiritus sancti efflagitat, a quo scri-
pta est, licet ab Ecclesia non recesserit: tamen
hareticus appellari potest. Et alibi dicit,
quod ex uerbis inordinate prolatis sit hae-
retis. ergo haretis non est proprie circa ma-
teriam fidei.

Præterea, etiam circa ea, quae ad fidem per-
tinent, inueniuntur quandoque sacri docto-
res dissentire: sicut Hieronymus & Aug. cir-
ca cessationem legalium: & tamen hoc est
absque uicio haretis. Ergo haretis non est
proprie circa materiam fidei.

SED CONTRA est quod Aug. dicit
contra Manichaeos, Qui in Ecclesia Christi
morbidum aliquid prauum quid sapiunt,
si correcti ut sanum rectumque sapiant, resi-
stant contumaciter, suam pestiferam & mor-
tiferam dogmata emendare nolunt, sed defen-
dere persequuntur, haretici sunt. Sed pestifera &
mortifera dogmata non sunt nisi illa, quae
opponuntur dogmatibus fidei, per quam
iustus uiuit, ut dicitur Ro. 7. ergo haretis est
circa ea, quae sunt fidei sicut circa propriam
materiam.

CONCLUSIO.

Haretis consistit circa ea, quae fidei sunt, scilicet
fidei articulos, & quae ad ipsos sequuntur, dissentiendo
cum pertinacia ab illis.

RESPONDEO dicendum, quod
de haretis nunc loquimur, secundum quod
importat corruptionem fidei Christianae.
Non autem ad corruptionem fidei Christia-
nae pertinet, si aliquis habeat aliquam fal-
sam opinionem in his quae non sunt fidei,
puta in Geometricalibus, uel in aliis huius-
modi, quae omnino ad fidem pertinere non
possunt, sed solum quando aliquis habet
falsam opinionem circa ea, quae ad fidem
pertinent. Ad quam aliquod pertinet dupli-
citer, sicut supra dictum est. Uno modo di-
recte & principaliter: sicut articuli fidei. Alio
modo indirecte & secundario: sicut ea, ex
quibus sequitur corruptio alicuius articuli.
Et circa utraque potest esse haretis eo mo-
do quo & fides.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut haretis Iudeorum & Phariseorum er-
rant circa opiniones aliquas ad Iudaismum
uel ad Philosophiam pertinentes: ita etiam
Christianorum haretis sunt circa ea quae
pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ille dicitur
aliter exponere sacram Scripturam quam
Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expo-
sitionem sacrae Scripturae retorquet, quod
contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum
reuelatum. Unde dicitur Eze. 13. de falsis pro-
phetis, qui peruersauerunt confirmare ser-
monem, scilicet per falsas expositiones Scri-
pturae. Similiter etiam per uerba, quae quis
loquitur, suam fidem profitetur: est enim con-
fessio actus fidei, ut supra dictum est. Et ideo si
sit inordinata locutio circa ea, quae sunt fi-
dei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Un-
de Leo Papa in quadam epistola ad Procerum
Episcopum Alexandrinum, dicit, quod ini-
mici crucis Christi omnibus factis & uerbis
nostris insidiantur, ut si ullam illis uel tenuem
occasionem demus nos, Nestoriano sensui
etiam congruere mentiantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Aug. dicit
& habetur in Decretis 24. q. 3. ca. Dixit Apost. Si
qui sententiam suam quamuis falsam atque
peruersam nulla pertinaci animositate de-
fendant, querunt autem tota solitudine ue-
ritatem corrigi, parati cum inuenerint,
nequaquam sunt inter hareticos deputandi:
quia scilicet non habent electionem contra
dicentem Ecclesiae doctrinam. Sic ergo aliqui

constituit. Et ex hoc
patet, quod pertinacia,
quae ponitur de ratio-
ne haretis, non importat
obdURATIONem seu
obstinacionem: ut distin-
guitur contra infirmi-
tatem, passionem, &
transitoriam, seu leuem
consensum: sicut dici-
mus aliquam formidari
ex passione, uel ex cho-
lera consensisse in ma-
lum aliquod, & non
pertinaciter. Sed sumit
ur pertinaciam, ut acqui-
ualem uero consensum
praesupposita notitia,
quod sit error, & quod
sit in fide. Siue enim ex
passione, siue ex infir-
mitate, siue ex quacun-
que alia causa perue-
niatur ad uerum consen-
sum in assensum pro-
positionis contrariae fi-
dei, cum cognitione,
quod sit contraria fi-
dei: uera haretis in-
curritur a Christiano.
Nam talis uere perti-
nax pro tunc est: quo-
niam cognoscit Eccle-
siam praecipere quod
teneatur Christum esse
uerum Deum, & ipse
non uult pro tunc sic
credere. Si quis autem
minus peripicax de
hac doctrina dubitat,
animaduertat, quod fi-
des & infidelitas sunt
contrariae, & quod quae
admodum illa perficitur
assensu intellectus
ex consensu uoluntatis,
ita ista perficitur in
dissentio intellectus ex
consensu uoluntatis: &
clare uidebitur, quod con-
sentiens non solum opi-
nioni contrariae fidei,
sed etiam dubio de cet-
ta propositione fidei,
cognito quod certo
spectat ad fidem: est in-
fidelis, & consequenter
hareticus, si erat Chri-
stianus. Nihil enim est
in genere nisi median-
te specie.

In eodem secundo
articulo in responsione
ad idem tertium, ad-
uerte, quod auctoritas
universalis Ecclesiae,
determinans de fide
principaliter residet in
summo Pontifice: quod
intelligi in quantum
summus Pontifex est,
quia sic, & non ut sin-
gularis persona, a Deo
gubernatur in his, quae
sunt fidei: ita quod non
potest determinare con-
tra fidem: & propterea
nec Hierony. nec Aug.
sententiam suam contra
huiusmodi determin-
ationem defendit. Et
hinc habes quantum
cauere debes a Panor-
mit. extra de electione
in capitulo significasti.
uolente quod magis
doctores, quam Papae
sententia in his, quae
sunt fidei, standum est.
Vere ostendit illud,
quod medicorum est,
promittunt medici, tra-
stant fabrilis febris. Hec
autem in tractatu, quem
de comparatione au-
thoritatis Papae & con-
cilij fecimus, magis
ostendimus.

Super

a Super Quaestione
undecima. Articulus
tertium & quartum.

¶ Num heretici in
mente excommunicati
sententiam in
currant.

Questio. Tercio & quarto articulo eiusdem quaestionis, ubi de punitione hereticorum agitur, dubium occurrit. An heretici in mente solum incurant sententiam excommunicationis. Et est ratio dubii, quia heresis in mente est non solum vera, sed perfecta heresis, ita quod non est de heresi sicut de furto. Nam furtum in mente licet sit peccatum mortale, non tamen est furtum perfectum: sed hereticus in mente, est perfecte hereticus: quia sicut fides est virtus, quae perficitur interiori in infidelitas perficitur in diffidens interiori ex consensu voluntatis. Constat autem, quod excommunicatus non heretici manifesti, aut secundum actus exteriores, sed heretici absolute & simpliciter. Videtur igitur, quod quantumcumque occultum, sint excommunicati. Ex altera autem parte est, quia Ecclesia non iudicat occulta.

4. dist. 12.
q. 2. ar. 3.
cor.
Et quod
10. ar. 15.

¶ Ad eundem huius dubitantis scito, quod ergo, extra, de hereticis ca. Multorum. in Clementinis refert Archidiaconum disputantem hoc reliquisse: & plures assertores pro parte affirmativa quo ad excommunicationem. Afferit quoque ad hoc multa iura. Et quoniam allatorum iurum, qui multa, quae in principio pro se afferunt, tenent partem affirmativam in dubio, videmus: perspicuum est, falsas nihilominus rationes solida, ex qua solvantur omnes difficultates: desinunt à perforatione iuris & doctorum allegatorum. Quibus igitur distinctionibus in hac re utere. Prima est de occulto, quod est duplex, quoddam per se, & quoddam per accidens. Occultum per se est, quod ex sua ratione sibi vendicat non subesse cognitioni sententiæ, à qua incipit humana cognitio: secundum quam Ecclesia iudicat. Occultum vero per accidens, quod licet sensui subiacet, tamen tamen vel testes non habet. Secunda est de actu interiori, quod dupliciter exerceri potest: Primo solus: ut cum quis vult facere malum aliquod, vel odio habet aliquem, vel discredit: & huiusmodi, solum in corde suo. Secundo potest exerceri, ut causa communi-

doctores videntur dissensisse, vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem, utrum sic vel aliter teneatur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hereticus censetur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice. Dicitur enim 24. q. 1. Quotiens fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros & coepiscopos non nisi ad Petrum, id est ad sui nominis auctoritatem referri debere. Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sanctorum doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus ad Damasum Papam, Haec est fides, Papa beatissime, quam in catholica dicimus Ecclesia: in qua si minus perire aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus à te, qui Petri fidem & sedem tenes. Si autem haec nostra confessio Apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpasse voluerit, se impericium vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hereticum comprobabit.

ARTICULVS III.

a Utrum heretici sint tolerandi.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod heretici sint tolerandi. Dicit enim Apostolus 2. ad Timotheum. 2. Seruum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripiendum eos, qui resistunt veritati, ne quando det illis poenitentiam Deus ad cognoscendam veritatem & respiciant à laqueis diaboli. Sed si heretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas poenitendi: ergo hoc videtur esse contra praeceptum Apostoli.

¶ Praeterea, illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed haereses sunt necessariae in Ecclesia. Dicit enim Apostolus primae ad Cor. 11. Oportet haereses esse, ut & qui probati sunt, manifesti fiant in vobis, ergo videtur, quod heretici sint tolerandi.

¶ Praeterea, Dominus mandavit Matt. 13. Seruis suis, ut zizaniam permitterent crescere usque ad messem, quae est finis seculi, ut ibidem exponit. Sed per zizaniam significantur heretici secundum expositionem sanctorum. Ergo heretici sunt tolerandi.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Titum 3. Hereticum hominem post primam & secundam correptionem deuita, sciens quia submersus est qui huiusmodi est.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam heretici tolerandi non sint ipso iure de merito, usque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt, ut ad sanam redeant Ecclesiam, qui non resistunt ab errore, non modo excommunicationis sententia, sed secularibus principibus exterminandi tradendi sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod circa hereticos duo sunt consideranda. Vnum quidem ex parte ipsorum. Aliud vero ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem à mundo excludi. Multo enim grauius est corrumpere fidem, per quam est animae uita, quam falsare pecuniam, per quam temporali uitae subuenitur. Unde si falsarii pecuniae: vel alij malefactores statim per seculares principes iuste morti traduntur, multo magis heretici statim, ex quo de heresi conuincuntur, possent non solum excommunicari, sed & iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia ad errantium conuersionem: & ideo non statim condemnat, sed post primam & secundam correptionem, ut Apostolus do-

cet. postmodum vero si adhuc pertinax inueniatur, Ecclesia de eius conuersione non sperans, aliorum salutem providens, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam, & ulterius relinquit eum iudicio seculari mundo exterminandum, per mortem. Dicit enim Hieronymus. & habetur 24. q. 3. Resecanda sunt putridae carnes, & scabiosa ouis à caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, & pecora ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit. Sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad modestiam illam pertinet, ut primo & secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, iam pro subuerso habetur, ut patet in auctoritate Apostoli inducitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod utilitas, quae ex haeresibus prouenit, est praeter intentionem hereticorum, dum scilicet constantia fidei comprobatur: ut Apostolus dicit: & ut excutiamus pigritiam, diuinas scripturas sollicitius inuestigantes, sicut Augustinus dicit. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem: quod est maximi nocuum. Et ideo magis respiciendum est ad id, quod est per se de eorum intentione, ut excludantur: quam ad hoc quod est praeter eorum intentionem, ut sustineantur.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut habetur in Decretis 24. q. 4. aliud est excommunicatio, & aliud eradicatio. Excommunicatur enim ad hoc aliquis (ut ait Apostolus) ut spiritus eius saluus fiat in die Domini. Si tamen totaliter eradicetur per mortem heretici, non est etiam contra mandatum Domini: quod est in eo salu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est, cum de infidelibus in communi ageretur.

ARTICULVS IIIL.

a Utrum reuerentes ab heresi sint ab Ecclesia recipiendi.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod reuerentes ab heresi sint ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Ier. 3. ex persona Domini. Fornicata es cum amatoribus multis, tamen reuertere ad me, dicit Dominus. Sed Ecclesiae iudicium est iudicium Dei: secundum illud Deut. 1. Ita paruum audieris ut magnum, neque accipietis cuiusquam personam, quia dei iudicium est. ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quae est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

¶ Praeterea, Dominus Matth. 18. Petro mandat, ut fratri peccanti dimittat non solum septies, sed usque septuagies septies: per quae intelligitur secundum expositionem Hieronymi, quod quotiescumque aliquis peccauerit, est ei dimittendum. ergo quotiescumque aliquis peccauerit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

¶ Praeterea, Haeresis est quaedam infidelitas. Sed alij infideles uolentes conuertere ab Ecclesia suscipiuntur, ergo etiam heretici sunt recipiendi.

¶ SED CONTRA est quod Decretalis Ad abolendam dicit, quod si aliqui post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratam haeresim decidisse, seculari iudicio sunt relinquendi. Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam heretici reuerentes semper recipiendi sint ad poenitentiam quotiescumque relapsi fuerint, non tamen sunt recipiendi, & restituendi ad bonorum huius uitae participationem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod Ecclesia secundum Domini institutionem charitatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, uerum etiam inimicos & persequentes, secundum illud Mat. 5. Diligite inimicos uestros: bene facite his, qui oderunt uos, per uos autem ad charitatem, ut aliquis bonum proximi & uelit & operetur. Est autem duplex bonum. Vnum quidem spirituale, scilicet salus animae quod principaliter respicit charitatem. Hoc enim quilibet ex charitate debet alij uelle. Unde quantum ad hoc heretici reuerentes quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis uita salutis. Aliud autem est bonum, quod secundario respicit charitatem, scilicet bonum temporale, sicut est uita corporalis, possessio mundana, & bona fama, & dignitas Ecclesiastica, siue secularis. Hoc enim non tenentur ex charitate alijs uelle nisi in ordine ad salutem aeternam & eorum, & aliorum. Unde si aliquid de huiusmodi bonis existens in uno, impedire possit aeternam salutem in multis, non oportet quod ex charitate huiusmodi bonum ei uelimus: sed potius ut uelimus eum illo carere: tum quia salus aeterna preferenda est bono temporali: tum quia bonum multorum praefertur bono uni. Si autem heretici reuerentes semper recipiuntur, ut conseruentur in uita, & alijs temporalibus bonis, posset in praerudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia si relaberentur, alios inficerent: tum etiam quia si sine poena euaderent, alij securius in haeresim laberentur. Dicitur enim Eccles. 8. Etiam quia non cito profertur contra malos sententia,

fontis, vel omissionis exterioris, ut quum quis ex odio facit, vel omittit facere aliquam extra, sine illud extra sit lacrima, siue operatio quocunque.

¶ Ex his liquidum sententiam tibi est, quod licet occurrat per accidens & adus interiores, ut rationes exteriorum commisionum, vel omissionum, subiacent Ecclesie iudicio & censuris: occulta tamen per se ut sunt actus interiores soli, ab Ecclesia iudicio & censuris alieni sunt. Et ratio est: quia homo uidet quae apparent: deus autem intrinsecus cor: ut dicitur primi Reg. 18. Et propterea Apostolus prohibet horum iudicium, dicens primae ad Cor. quarto, Nolite ante te putare iudicare quousque uenit Dominus, qui manifestabit consilia eorum.

¶ Ex his autem patet primo, quod hereticus perfectissimus in solo corde non est excommunicatus, nec alium iuris humani poenitentiam. Si tamen peccatum heresis non ratione censuræ annexa, ut in processu annuali Romanæ curie referuntur, sed absolute esset relictum Papæ, vel episcopo, non posset talis hereticus ab inferiori absolui: quoniam reuerentia non est poenitentia, sed neptio uel adspicio iurisdictionis, qua superior potest uti in quantumcunque occultis. Patet secundo, quod si hereticus in corde, exteriori aliquo opere, uel uerbo peccatum suum exequatur seu dicat, statim est excommunicatus, etiam si nullus audiat, uideat, aut quomodo libet percipiat, nisi ipsemet: quia tunc heresis peccatum non nisi per accidens est occultum Ecclesie. Per se enim habet, unde possit ab Ecclesia sciri: quia est peccatum exterius. Et propterea oportet confessores inquirere, cum poenitentia repidi in fide, qui uoluntationibus consentiunt contra fidem, occurrunt: an etiam se cum sola ore protulerit infidelitatem suam, quando in illa erat. Patet tertio, quod quum prohibetur inquisitoribus, quod odio uel amore, &c. non omittant procedere contra hereticos sub excommunicationis laque sententia poenitentia non excommunicatur: adus interior solus, sed adus exterior, puta impositio uel omittio ex interiori odio, uel amore procedens. Et simile est in aliis. Et in hoc deceptus uidetur glossa allata, quia non diffinitur inter cor solum, & cor, ut rationem extrinsecis nec inter occultum per se, & occultum per accidens, ut nos secutus.

QVAESTIO DVODECIMA, De apostasia, in duos articulos diuisa.

IN DE considerandum est de apostasia.

¶ Et circa hoc queruntur duo. Primo, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

¶ Secundo, utrum propter apostasiam a fide in illa erat. Patet tertio, quod quum prohibetur inquisitoribus, quod odio uel amore, &c. non omittant procedere contra hereticos sub excommunicationis laque sententia poenitentia non excommunicatur: adus interior solus, sed adus exterior, puta impositio uel omittio ex interiori odio, uel amore procedens. Et simile est in aliis. Et in hoc deceptus uidetur glossa allata, quia non diffinitur inter cor solum, & cor, ut rationem extrinsecis nec inter occultum per se, & occultum per accidens, ut nos secutus.

¶ Super Quaestione duodecima Articulum primum.

¶ Nam constitutus in minoribus, seu prima tonsura peccet relinquendo statum clericalem.

Questio. In primo articulo, i. dubio primo occurrat de Apostasia ab ordine, An constitutus in minoribus, seu prima tonsura peccet relinquendo statum clericalem. Videtur enim quod sic. Primo quia quilibet apostasia peccatum est, ut in littera dicitur, lino de omni apostasia dicitur, quod potest intelligi illa auctoritas Prouer. 6. Homo apostata uir inuultus, &c. Ex quo habetur, quod non solum est peccatum, sed etiam mortale peccatum. Secundo, quia licet contra id quod in inscriptione primae tonsuræ suscipitur, scilicet Dominus pars hereditatis nostrae. Tertio quia multae auctoritates ad hoc afferuntur.

¶ Ad cunctas huius quaestiones sciendum est, quod relinquere clericatum seu ordinem minorum statum & excommunicationem, quum importet retrocessionem a bono supererogationis quidem ante susceptionem tonsuræ uel ordinem, debet autem post susceptionem ordinem, aut tonsuram. (Ex quo enim accitius est in sortem diuina, debitor factus est sui in ministerium Dei) secundum se non est de genere bonorum, nec indifferens, sed male consentiam non ita quod sit per se malum, sicut mendacium, quia in nulla necessitate posset licere, sed ita quod solita sit sumptum, malum sit: adiuncta tamen aliqua conditione honestari possit. Et hoc patet ex eo, quod pro aliqua necessitate licet aliquis post primam tonsuram, & ordinem minorem posset retrocedere, ut si pro pace regni oporteret esse bigamum, uel aliquod huiusmodi. Et quoniam ratio debiti iustitiam constituit, & eius uoluptas inuulturam, iuxta modum debiti attendenda est natura peccati. In huiusmodi autem clericis ita insensentur debita: primo, quod ipsi sint

ministri Dei secundo, quod exerceant ministeria suaserentio, quod deferant signa ministerii, puta habitum & tonsuram. Et quoniam ad primum consecrati sunt per sacramentum ordinis, uel quali consecrati per sacramentale, scilicet primam tonsuram: ab hoc retrocedere peccatum mortale est, quoniam hoc non fit nisi contemptu sacramenti, & sacramentalium, quum neutrum iteretur. A secundo autem recedere absque contemptu, quod illam experientia, qua multi eorum nunquam exerceant actus suos absque remota & reprobatione, ne conscientia restat non esse damnabile. A tertio autem retrocedere, quod non fit mortale, ex eo probatur, quia ex hoc est ex iure positum, & nec preceptum, nec uero summum, nec poenitentium. Manifestatur haec ex eo, quod licet huiusmodi clerici contulerant matrimonium, & adeo licite, ut gaudeant etiam privilegio clericali, ut patet extra de clericis conuictis in cap. 6. si tamen desiderant habitum & tonsuram. Ex hoc autem, quod licet ducere possint uxores, sequitur quod licite possunt se in statu, in quo minus plene possunt Deo ministrare, ut patet in decretalibus eodem titulo in ca. dicitur. Et in quo oportet eos secularibus negotiis immisceri, ut patet ibidem in ca. iohannes. Ex hoc uero sequitur ulterius, ut textus nunc dictus deducit, quod tonsura ipsius talis exerceat in ministerio clericali utrumque redimatur. Et sic non solum, qua in aetate minoris tonsuram susceperunt, ut in ca. consuetudinis: sed absolute clerici in minoribus, qui nolunt esse clerici, ex mandato iuris non coguntur ad habitum & tonsuram. Et sic de primo ad ultimum inferunt, ergo retrocedere ab huiusmodi & tonsura huiusmodi, non est preceptum, aut positum a iure. Et licet nec ueniale peccatum uideatur, ex quo licite ingreditur statum conjugalem, in quo oportet hominem communiter secularibus negotiis immisceri, & consequenter relinquere habitum, & tonsuram, ut decretalis dicitur tamen uidetur, quod secundum indulgentiam, qua uenialis permittitur, huiusmodi habitus & tollere dimittit fiat, licet & impletio in negotiis secularibus.

de, subditi absoluantur a dominio praedictorum apostatarum.

ARTICULVS I.

¶ Verum apostasia pertineat ad infidelitatem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non uidetur ad infidelitatem pertinere: quia multa peccata sine infidelitate existunt: sed apostasia uidetur esse omnis peccati principium. Dicitur enim Eccl. 10. Initium superbiae hominis apostatare a Deo. Et postea subditur, initium omnis peccati superbia. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

¶ Præterea, infidelitas in intellectu consistit: sed apostasia magis uidetur consistere in exteriori opere uel sermone, aut etiam in interiori uoluntate. Dicitur enim Prouer. 6. Homo apostata uir inuultus, gradens ore peruerso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, prauo corde machinatur malum: & in omni temporeurgia seminat. Si quis etiam se circumcideret, uel sepulchrum Machometi adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

¶ Præterea, heresis quia ad infidelitatem pertinet, est quedam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quedam determinata species infidelitatis. Quod non uidetur secundum praedicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Io. 6. Multi discipulorum eius abierunt retro: quod est apostatare: de quibus supra dixerat Dominus, Sunt quidam ex uobis, qui non credunt. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

CONCLUSIO.

¶ Apostasia simpliciter, qua quis a fide retrocedit, ad speciem pertinet infidelitatis, non autem apostasia ab ordine, uel religione.

¶ RESPONDEO dicendum, quod apostasia importat retrocessionem quandam a deo. Quae quidem diuersimode fit secundum

tur, ex quo licite ingreditur statum conjugalem, in quo oportet hominem communiter secularibus negotiis immisceri, & consequenter relinquere habitum, & tonsuram, ut decretalis dicitur tamen uidetur, quod secundum indulgentiam, qua uenialis permittitur, huiusmodi habitus & tollere dimittit fiat, licet & impletio in negotiis secularibus.

¶ Ad primum ergo in oppositum negatur, quod huiusmodi retrocessio sit apostasia. Ad apostasiam enim requiritur non qualiscunque, sed criminosa retrocessio, quales non est illa, quae est sine peccato mortali. Unde auctor in littera licet enumerando modos coniunctionis ad Deum, dixerit per religionem, & clericatam, qua uenialis permittitur, huiusmodi habitus & tollere dimittit fiat, licet & impletio in negotiis secularibus.

¶ Ad primum ergo in oppositum negatur, quod huiusmodi retrocessio sit apostasia. Ad apostasiam enim requiritur non qualiscunque, sed criminosa retrocessio, quales non est illa, quae est sine peccato mortali. Unde auctor in littera licet enumerando modos coniunctionis ad Deum, dixerit per religionem, & clericatam, qua uenialis permittitur, huiusmodi habitus & tollere dimittit fiat, licet & impletio in negotiis secularibus.

¶ Ad primum ergo in oppositum negatur, quod huiusmodi retrocessio sit apostasia. Ad apostasiam enim requiritur non qualiscunque, sed criminosa retrocessio, quales non est illa, quae est sine peccato mortali. Unde auctor in littera licet enumerando modos coniunctionis ad Deum, dixerit per religionem, & clericatam, qua uenialis permittitur, huiusmodi habitus & tollere dimittit fiat, licet & impletio in negotiis secularibus.

¶ Ad primum ergo in oppositum negatur, quod huiusmodi retrocessio sit apostasia. Ad apostasiam enim requiritur non qualiscunque, sed criminosa retrocessio, quales non est illa, quae est sine peccato mortali. Unde auctor in littera licet enumerando modos coniunctionis ad Deum, dixerit per religionem, & clericatam, qua uenialis permittitur, huiusmodi habitus & tollere dimittit fiat, licet & impletio in negotiis secularibus.

¶ Ad primum ergo in oppositum negatur, quod huiusmodi retrocessio sit apostasia. Ad apostasiam enim requiritur non qualiscunque, sed criminosa retrocessio, quales non est illa, quae est sine peccato mortali. Unde auctor in littera licet enumerando modos coniunctionis ad Deum, dixerit per religionem, & clericatam, qua uenialis permittitur, huiusmodi habitus & tollere dimittit fiat, licet & impletio in negotiis secularibus.

colens, in consilio prelo suo, & non subiciens se alterius obedientie, sit apostata proprie. Et videtur quod sic, auctoritate Innocentij in c. si de renunc. & in c. intelleximus, de res. & qual. ordi. Verum si diligenter considerata fuerit ratio apostasia, distinguere oportet, quia religiosum cum habitu sine licentia & alterius obedientia manere dupliciter contingit, primo eo animo & intentione, ut religiosus

amplius non sit: & talis est verus apostata. Nec excusatur ab apostasia & censuris annexis, ex hoc quod defert habitum, sed tenetur ad omnia, ad que tenentur apostata sine habitu. Secundo contingit, quod non recedat nec agatur extra animo retrocedendi a religione: sed propter prelatum forte rigorem, aut propter libidinem vagandi, aut aliquid hummodi & talis non est apostata, sed fugitivus, & vagus. Et quod hoc sit verum, patet ex hoc, quod apostasia consistit in retrocessione a religione: ac per hoc qui retrocessio non a religione, nullam censuram, inquam apostatam incurrit inquis, incurrit peccatum inobedientie, & rebellionis contra preceptum prelati excedendo, sicut etiam trans in claustrum, & nolens pertinaciter obviare prelati aliquid iuste precipienti, rebellis est non apostata: propter quod dictum Innocentij in primo casu veniens de in illo sensu tantum potest ipsum intendere, qui oblationem habitus non excusare apostasiam, docere volebat.

Apostata.

In responsione ad secundum, confirmationem habes, quod actus exterior sola denominatione ab actu interiori dicitur talis, puta fidelis & infidelis, sicut equum finitatis finis. Et sicut quod exterior signa infidelitatis ex se more, ut de Marcellino papa habetur, quod posuit thura idolis, peccat mortaliter, etiam si sit timor cadens in consilium minimum. Nullus enim minor excusatur ab his, que sunt secundum se mali, quales est sacrificium idololatrie. Et licet talis non peccet peccato infidelitatis interiori, peccat tamen peccato infidelitatis exteriori, non opposito fidei, sed opposito fidei confessioni. Et propterea licet talis non sit hereticus, nec idololatra secundum mensuram, tamen idololatra adu exteriori, & subiectus iuribus Dei & hominum contra idololatriam: quia homo indicat et qui est, sicut & Deus voluntatem consentientem in exteriori sacrificio contra se, minus tamen exercenda sunt propter timorem iura contra ipsum.

Super Questioni duodecima Articuli secundum.

Questio.

Num propter excommunicationem ex quacunque causa iusta, an solum propter excommunicationem ex causa apostasia dominium amittatur. Articulus secundo eiusdem questio. Dubium occurrit, an propter excommunicationem, ex quacunque causa iusta, an solum propter excommunicationem ex causa apostasia & fide dominium amittatur. Et est ratio dubij, quia in Decretis 15. questio. 4. c. Nos sanctorum, quod auctor in littera asserit, & in c. iuratos, absolute dicitur, quod excommunicatio absolute a iuramento fidelitatis, donec excommunicatus dominus ad satisfactionem veniat. Et in tantum hoc acceptatur, ut canonice dubitent, an etiam absolute a debito soluen-

di mutuum acceptum. Ex altera parte occurrit, quod auctor speciale aliquod de apostasia videtur velle dicere, in cuius signum in responsione ad tertium dicit, quod non est eadem ratio de apostasia & aliis criminibus.

Ad hoc dicitur, quod in hac re sunt duo, scilicet crimen, & sententia Ecclesie. Et quantum de crimine directe spectat ad Theologum,

speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem: secundum illud secundum Pet. 2. Melius erat eis veritatem non cognoscere, quam post cognitam retroire.

ARTICULVS II.

¶ Vtrum princeps propter apostasiam a fide, amittat dominium in subditos: ita quod ei obedire non teneatur.



SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide, non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambro. & habetur 1. q. 4. quod Iulianus imperator quavis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat, Producite aciem pro defensione reipublice, obediebant ei, ergo propter apostasiam principis subditi non abluuntur ab eius dominio.

¶ Præterea, Apostata a fide, infidelis est: sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter seruasse: sicut Ioseph Pharaoni, & Daniel Nabuchodonosor, & Mardocheus Assuero. ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum, quin principi obediantur a subditis.

¶ Præterea, Sicut per apostasiam a fide recedunt a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes ius imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum: non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

¶ SED CONTRA est quod Greg. 7. dicit, Nos sanctorum predecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicati, fidelitate aut iuramento sacramento sunt conficti, apostolica auctoritate a sacramento absolute, & ne sibi fidelitatem obseruent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. Sed apostata a fide sunt excommunicati, sicut & heretici, ut dicitur in Decretis extra de hereticis, Ad abolendam. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obedendum.

CONCLUSIO.

¶ Quantum qui per sententiam denuntiat propter apostasiam excommunicatus, ipso facto, cum subditis a domino & iuramento fidelitatis eius liberati sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, infidelitas secundum se ipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum. Distinctio autem fidelitatis & infidelitatis est secundum ius diuinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius domini amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis, qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli 1. Ad Corin. 5.

declatio, aut non. Si non exigitur: ergo non est expectanda denuntiatio. Sed quilibet cui constat principem fecisse aliquod, propter quod perferat in excommunicatione, est absolutus, &c. Si vero exigitur, ergo non sufficit declaratio, quod est excommunicatus: sed exigitur declaratio, quod incurritur poena consequentes.

¶ Ad hoc dubium, quantum Canonistam sit, pro simpliciter tamen instructione, & ne exurgat scrupulus sollicitudinis & uexans conscientias timoratas, dicitur, quod quia regulariter in poenis, que non sunt ecclesiasticarum censurarum, requiritur declaratio iudicis ad executionem poenarum, ut in c. cum secundum de hereticis, in c. habetur, & sufficit, ut ibidem dicitur, sententia iudicis super crimine, ad executionem. Ideo indubie tenendum est, quod exigitur declaratio seu denuntiatio iudicis, & quod si sufficit declaratio criminis seu excommunicationis, cui coniuncta est a iure talis poena. Tunc enim in suo principali intellectu

de sententia iurata ex-
tensio & seculario,
idecirco littera de de-
reco criminis intelligen-
da est, quod speciale ad
quid, quærit & dicit.
Potest enim ecclesia ad
solum propter hoc, sed
propter alia crimina, ut
etiam in littera dicitur,
eandem poenam impos-
uere. Quia igitur crimi-
ne apostata a fide, de-
merito hoc sibi uendi-
catur, quia totaliter sepa-
rat a Deo: & eis acqui-
tis possidet, ut iustitia
sibi Deo, absolute ha-
bitur fides aliorum: ideo
hoc specialiter de apo-
stasia dictum est. Non
tamen dictum est, quod
pro sola apostasia poe-
na hæc incurritur: nec
locus ab auctoritate ne-
gatiue ualidos est. Quia
vero Ecclesia in allega-
tis iuribus uoluit, quod
excommunicati abso-
lute: ac per hoc ex qua
cumque causa incurrit
eandem poenam: ideo
ex parte sententiae Ec-
clesie nihil est speciale
in apostasia: quod non
est in excommunicatione
ne propter alia crimina.

¶ Nam oportet ex-
communicatos pro-
pter apostasiam, esse
publice denuntiatos,
ut hoc quod subditi
sint absoluti ab illo-
rum dominio & iura-
mento.

¶ In eodem art. c. c. c. it
la uerba, Et ideo quan-
do aliquis per senten-
tiam denuntiat, exco-
municatus propter apo-
stasiam a fide, ipso facto,
eius subditi sunt abso-
luti a domino & iura-
mento, &c. dubium du-
plex occurrit, primum
est, An exigatur denun-
tatio ad hoc, quod
subditi absoluti sint a
dominio & iuramento.

Secundo supposito, quod
licet, An exigatur denun-
tatio talis poene, scilicet
quod est poena priuati-
onis domini & iure fide-
litatis, ut sufficit denun-
tatio censuræ, scilicet
quod est excommuni-
catus, &c. Et est ratio
dubij, utriusque exister-
re, quia ex primis de-
nuntiatio, & hoc quod
ad primum, & denun-
tatio solus censuræ, &
hoc quod ad secundum.

¶ In oppositum autem
est, quia aut ad obliga-
tionem poenarum a iure
per hanc sententiam
distinguitur exiguntur

tegi giter declaratum accessorium. Dixi autem regulariter, quia Panormita in ca. cum non ab homine, extra de iudiciis excipit casum, quando factum est notorium: ut nulla sit opus declaratione. Et à Felino in cap. Rodolphus, de re scriptis, multa ad hoc firmandum afferuntur. Periculosa tamen videtur mihi huiusmodi exceptio: quia quandiu notorium facti toleratur à iudice, tolerandum quoque infamatur prius. Periculisque ordo statuitur, ut prius teneantur facere quod superior timet attentare. Quod eminet, si princeps existente notorie heretico Ecclesia tacens uellet subditos filii non parere. Accedit ad hoc, quod sententia declaratoria non semper exigitur propter facti aut iuris incertitudinem: alioquin quando esset evidenter facti absque hoc, quod esset notorium, non esset opus declarationis: quod est falsum. Sed exigitur propter auctoritatis manifestationem, ut quod auctoritas publica inchoavit lege, auctoritas publica perficiat iudice. Quo fit, ut alteri de duobus dicendum sit post factum damnatum à iure evidenter etiam essentia iudicis sententiam declarationis requirit, aut notorietatem acquiritur sententia declaratorie iudicis. Quod quantum ad claritatem notitiae est uerum: sed quantum ad auctoritatis claritatem, nescio esse, nec credo uerum. Puto tamen distingui inter posse & debere. Et quod quando est ita notorium, quod nulla possit tergiversatione excusari, possit executio fieri, non tamen teneantur ad executionem quandiu iudex tolerat, ut sic notorium facti, fortiter effectum sententiae declarationis, quantum ad manifestationem, & non quantum ad auctoritatem. Et in materia praesentis poene diligenter aduerte, quod oportet perseverantiam censurae esse notoriam: quia textus dicit usque ad

Quid mihi de his, qui foris sunt, iudicare? Sed infidelitatem illorum, qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire, & conuenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possint. Hoc enim uergeret in magnam fidei corruptionem, quia, ut dictum est, homo apostata prauo corde machinatur malum, & iurgia seminat, intendens homines separare à fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam à fide ipso facto eius subditi sunt absoluti à dominio eius, & iuramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod illo tempore Ecclesia in sui nouitate nondum habebat potestatem terrenis principes compescendi: & ideo tolerauit fideles Iuliano apostata obediunt in his, quae nondum erant contra fidem, ut maius periculum fidei uideretur.

¶ Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod apostasia à fide totaliter separat hominem à deo, ut dictum est: quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QVAESTIO DECIMA tertia, De peccato blasphemia in generali, in quatuor articulis diuisa.

DE INDE considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei. Et primo, de blasphemia in generali: secundo, de blasphemia, quae dicitur peccatum in spiritum sanctum.

¶ Circa primum queruntur quatuor.

¶ Primo, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. ¶ Secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. ¶ Tertio, utrum blasphemia sit maximum peccatum. ¶ Quarto, utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

D PRIMVM sic proceditur. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam, uel aliquod conuiuium inferre in iniuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum, quam ad infidelitatem: ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

¶ Præterea, Ad Eph. 4. super illud, Blasphemia tollatur à uobis, dicitur glo. quae fit in Deum uel in sanctos. Sed confessio fidei non uidetur esse nisi de his, quae pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum: ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

In articulo 1. q. 13. dubium multiplex occurrit circa distinctionem in littera facti de blasphemia in opinione tantum: uel etiam cum detestatione affectus & illius membra. Et primo circa ipsam distinctionem, quia insufficienter uidetur, quoniam deficit tertium membrum, scilicet in detestatione affectus tantum. Nam contingit diuinæ bonitatis derogare tripliciter. Primo intellectu tantum, scilicet opinando de eo falsum. Secundo, addendo falsae opinionis detestationem uoluntatis: ut communiter fit à Christianis blasphemis. Dicentes enim, quod non potest facere Deus, non ideo dicunt quia credunt Deum non posse facere: sed in detestationem diuinæ potentiae loquuntur oppositum eius, quod credunt. Quare ergo in littera non numerantur nisi duo prima. Secundum dubium est circa primum membrum, scilicet in opinione intellectus tantum. Et dubitatur ex duplici capite. Primo, quia derogatio, quae in sola opinione falsa de Deo consistit, non est blasphemia, sed error: & ignorantiae consequentia. blasphemia enim quae in genere peccatorum moralium sit, non inuenitur in solo actu intellectus, quoniam absque uoluntate nullum est peccatum in moralibus. Secundo, derogatio, quae consistit in sola de

Deo opinione intellectus tantum, si est uoluntaria, est peccatum infidelitatis: ac per hoc aut blasphemia est species infidelitatis, quod non consonat supradictis: aut blasphemia non consistit in sola opinione intellectus. Hæc & tertium dubium coincidens cum primo, Quomodo de ratione blasphemiae sit falsitas, ut in littera insinuat in corpore, & in responsione ad tertium. Et expresse in responsione ad primum dicitur, quod ille, qui contra Deum loquitur, conuictum inferre intendens, derogat diuinæ bonitati, non solum secundum ueritatem intellectus, sed etiam secundum prauitatem uoluntatis, &c. Et est ratio dubii quia contingit blasphemare ignominiose, nominando pudenda membra Christi, quae habet, & etiam ipsam altitudinem, & iustitiam, & potentiam Dei. Tunc enim nulla est falsitas.

¶ Præterea, A quibusdam dicitur, quod sunt tres blasphemiae species. Quarum una est, cum attribuitur Deo, quod ei non conuenit. Secunda est, cum ab eo remouetur quod ei conuenit. Tertia est, cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur: & sic uidetur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto: ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Timoth. 1. Prius fui blasphemus & persecutor: & postea subdit, Ignorans feci in incredulitate mea. Ex quo uidetur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

CONCLUSIO.

¶ Blasphemia ueritatem infidelitatem intantum spectat, in quantum per illam homo corde, uel ore secundum intellectum, uel affectum Deo tribuit quae ei non conueniunt, uel negat quae ei conueniunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nomen blasphemiae importare uidetur quandam derogationem alicuius excellentis bonitatis, & praecipue diuinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit primo c. De di. nomi. est ipsa essentia ueræ bonitatis. Unde quicquid Deo conuenit, pertinet ad bonitatem ipsius: & quicquid ad ipsum non pertinet, longe est à ratione perfectæ bonitatis, quae est eius essentia. Quicunque ergo uel negat aliquid de deo quod ei conuenit: uel asserit de eo quod ei non conuenit, derogat diuinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter. Vno quidem modo secundum solam opinionem intellectus. Alio modo coniuncta quadam affectu detestatione: sicut e contrario fides Deiper dilectionem perficitur ipsius. Huiusmodi ergo derogatio diuinæ bonitatis uel est secundum intellectum tantum, uel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille qui contra Deum loquitur, conuictum inferre intendens, derogat diuinæ bonitati non solum secundum ueritatem intellectus, sed etiam secundum prauitatem uoluntatis detestantis, & impediens pro posse diuinum honorem: quod est blasphemia perfecta.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, in quantum laudantur opera, quae Deus in sanctis efficit: ita & blasphemia, quae fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

¶ Ad tertium dicendum, quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distinguui diuersae species peccati blasphemiae. Attribuere enim Deo quod ei non conuenit, uel remouere ab eo quod ei conuenit, non differunt nisi secundum affirmationem & negationem: quae quidem diuersitas ha-

renda Iesu Christi, uel sanctorum, quae in ueritate habentur, falsitas inuenitur: quia quum non derogetur Deo, ex hoc, quod dicitur talia habere, sed ex eo, quod ut uiruperabilia dicuntur in actu exercitio: consequens est ut falsum dicatur, quoniam nihil habent sancti uiruperabile. Et licet blasphemii huiusmodi non dicantur in actu signato sanctos habere aliquid uiruperabile, satis tamen hoc dicunt in actu exercitio, ex modo dicendi, ignominiose enuntiando. Neque enim solo uocabulo significatio enuntiatur, sed etiam nutu, & signis aliis. In blasphemia uero operatur, imperatur, & si qua est alia eiusmodi, falsitas non consistit in enuntiatione eius quod est uel non est, sed ut sit uel non sit, quod non potest uel deest esse. Qui enim optat Deum non esse beatum, aut esse maledictum, & alia huiusmodi, non dicit Deum sic esse uel non esse: sed ut sit uel non sit, quod esse non potest, aut debet. Et si optatiue dicantur, aut exponantur nominata pudenda sanctorum in ignominiam, patet falsitas: quia dicunt & optant, ut sint uiruperabilia. Et ex hoc patet, quod non est differentia formalis inter ignominiose dicentem pudenda, quae habet sanctus, & dicentem ea, quae non habet: quoniam

Secunda Secundae San. Tho.

d d d in re

in ratione vituperabilis utrumque dicitur, & falso, quamvis à secundo etiam materiale falso dicatur: & propterea prior sit.

¶ Quo ad tertium, blasphemiam potest esse cum fide, & sine fide. Contingit enim utroque modo dicere, quod Deus non potest facere hoc, vel illud. Et hoc non solum uerbo exteriori, ut patet etiam interiori. Potest enim quis credens Deum omnipotentem

uelle dicere secum, ut iniuriam Deo faciat, & Deus non potest, & de testari in hoc mendacio, quia potest concipere oppositum eius, quod credit & scit: quamvis non possit tali opposito assentire. Et licet omnis blasphemiam (ut dictum est) quia est uoluntaria, sit à voluntate mala, non tamen omnis est cum uoluntate affecta ad derogandum diuine bonitati, sed aliqua tantum, ut in littera dicitur. Sicut omne credere est uoluntarium, non tamen omne credere est à uoluntate affecta charitate Dei. habet enim malitia hæc, de qua est sermo litteræ, se ad blasphemiam, sicut charitas ad fidem.

¶ Ex his autem facile patet solutio dubiorum. Nam ad primum dicitur, quod distinctio est sufficiens, si bene intelligatur. Potest enim intelligi dupliciter. Primo, quod ad blasphemiam omni conueniat falsitas enunciationis, & in hoc sensu malo procedit argumentum. Secundo, quod conueniat falsitas uel tunciationis, uel quocunque alio modo. Et sic uerum est, quod dicitur, & nulla est blasphemiam, in qua non sit falsa opinio hoc modo. Et per hoc etiam patet solutio tertij dubij. Nam conuincendo, uel irridendo nominantes potentiam, excellentiam, uel quodcunque aliud diuinum, dicunt aliquo modo illud ut vituperabile: quod longe est ab omni re diuina, ut de pudentis dictum est.

¶ Ad secundum uero dubium ex primo capite, iam patet, quod si tantum, uel si sola, &c. non excludit à uoluntate: quia non excludit à uoluntario, sed excludit à uoluntate affecta detestationis malitia. Ad id autem ex secundo capite iam patet, quod distinctio inter assensum & dicere, soluit questionem. Peccatum namque infidelitatis consistit in dissensu ad ea, quæ sunt fidei. Peccatum uero blasphemie consistit in actu dicendi ea, quæ sunt contra fidei. Et quoniam contingit dicere oppositum eius, cui assensum habet, non oportet blasphemiam esse infidelitatem, nec blasphemiam esse speciem infidelitatis. Propter quod blasphemiam ponitur in littera opposita confessioni fidei, quæ consistit in deceret: & non ipsi fidei, quæ consistit in assensu.

¶ In responsione ad secundum & ad tertium, aduerte, quod quia species

bicus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam innoscitur falsitas affirmatio num & negationum: & per eandem ignorantiam utroque modo erratur, cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur primo posse. Quod autem ea, quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere uidetur, quod aliquid ei attribuitur quod ei non conueniat. Quicquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuire autem id quod est Dei proprium, alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum blasphemiam semper sit peccatum mortale.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod blasphemiam non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Col. 3. Nunc autem deponite & uos, &c. dicitur glo. Post maiora prohibet minora. Et tamen subdit de blasphemiam. Ergo blasphemiam inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata uenialia.

¶ Præterea, Omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto decalogi. Sed blasphemiam non uidetur alicui eorum opponi. Ergo blasphemiam non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex supradictis patet. Sed blasphemiam quandoque absque deliberatione procedit, ergo non semper est peccatum mortale.

¶ SED CONTRA est quod dicitur. Leuitici 24. Qui blasphemauerit nomen Domini, morte moriatur. Sed poena mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemiam est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Cum per blasphemiam homines derogent diuine bonitati, quæ charitatis obiectum est, ipsa necessaria peccatum mortale est ex suo genere.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum mortale est, per quod homo separatur à primo principio spiritualis uitæ, quod est charitas Dei. Unde quæcunque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemiam autem secundum genus suum repugnat charitati diuine: quia derogat diuine bonitati, ut dictum est, quæ est obiectum charitatis. Et ideo blasphemiam est peccatum mortale ex suo genere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod glo. illa non est sic intelligenda, quod omnia, quæ subduntur, sint peccata mortalia: sed quia cum supra non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quædam minora subdit, inter quæ etiam quædam de maioribus ponit.

¶ Ad secundum dicendum, quod cum blasphemiam opponatur confessioni fidei, ut dictum est, eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo, quod dicitur, Ego sum Dominus Deus tuus, &c. uel prohibetur per id quod dicitur, Non assumes nomen Dei tui in uanum. Magis enim in uanum assumit nomen Dei, qui aliquod falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

¶ Ad tertium dicendum, quod blasphemiam potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Vno modo, quod aliquis non aduertat hoc, quod dicit esse blasphemiam: quod potest contingere, cum aliquis subito ex aliqua passione in uerba

cles blasphemiam non diuersificantur per Deum & sanctos, nec per illa tria in uera numerata, nec per enuntiationem & desiderium, nec per honorem, famam & huiusmodi una & eadem specie est blasphemiam Dei & sanctorum, siue sit per modum maledictionis, siue contumeliæ, siue irrisus, siue detractionis. Quoniam enim quodlibet horum respectu Dei uel sanctorum sit blasphemiam, & blasphemiam non habeat plures species, propterea loquens de hoc sequens est, quod omnia sint eiusdem speciei. Unde inferius in q. 7. art. 2. dicitur, quod maledicere irrationalibus, inquam sunt creature Dei, est peccatum blasphemie. Et in art. 4. ad primum dicitur, quod eadem est ratio de detractione. Et Luc. 22. de illudentibus Domino Iesu, & interrogantibus, Prophetia nobis, &c. dicitur, Et alia multa blasphemantes dicebant. Ratio autem quæ re in iura sanctorum & Dei est eiusdem speciei, est, quia sancti ut sic ad deum referuntur, nihilque distinctionis est his, qui sunt in Christo. Item, ut hinc habes confessor, quod uanitas blasphemiam pro dissimulatione specifica non est inquirenda, sed pro maiori grauitate iudicanda, ut in ceteris peccatis speciebus contingit.

imaginata prorumpit, quorum significatione non considerat: & tunc est peccatum ueniale, & non habet proprietatem blasphemie. Alio modo, quando aduertit hoc esse blasphemiam, considerat significationem uerborum: & tunc non excusatur à peccato mortali, sicut nec ille, qui ex subito motu ita aliquid occidit iuxta se sedentem.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum peccatum blasphemiam sit maximum peccatum.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemie non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur, quia nocet, secundum Augustinum in Enchiridio. Sed magis nocet peccatum homicidij, quod perimit uitam hominis, quam peccatum blasphemie, quod Deo nullum nocumētum potest inferre. Ergo peccatum homicidij est grauius peccato blasphemie. Præterea, Quicquid peierat inducit Deum testem falsitatis, & ita uidetur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus utique ad hoc procedit, ut Deum asserat esse falsum. Ergo peius est grauius peccatum, quam blasphemiam.

¶ Præterea, Super illud Psal. Nolite extollere in altum cornu uestrum, dicitur glo. Maximum est uitium excusationis peccati. Non ergo blasphemiam est maximum peccatum.

¶ SED CONTRA est quod Isa. 48. super illud, Ad populum terribilem, &c. dicitur glo. Omne peccatum blasphemie comparatum leuius est.

CONCLUSIO.

¶ Blasphemiam uitium omnium peccatorum ex suo genere grauiusimum est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, blasphemiam opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se grauitatem infidelitatis, & aggrauatur peccatum si superueniat derectatio uoluntatis: & adhuc magis si prorumpat in uerba: sicut & laus fidei adugetur per dilectionem & confessionem. Unde cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est: consequens est quod etiam blasphemiam sit peccatum maximum ad idem genus pertinet, & ipsum aggrauans.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod homicidium & blasphemiam, si comparantur secundum obiecta, in quæ peccatur: manifestum est quod blasphemiam, quæ est directe peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat. Plus enim homicidium nocet proximo, quam blasphemiam Deo. Sed quia in grauitate culpæ magis attenditur intentio uoluntatis peruerse, quam effectus operis, ut ex supradictis patet: ideo cum blasphemus intendat nocumētum inferre honori diuino, simpliciter loquendo, grauius peccat, quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in poenis inter peccata in proximum commissa.

¶ Ad secundum dicendum, quod super illud ad Ephe. 4. Blasphemiam tollatur à uobis, dicitur glo. Peius est blasphemare quam peierare. Qui enim peierat non dicit, aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus, sed Deum adhibet testem falsitatis: non tamen æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans, quod Deus super hoc non testificetur per aliquod euidentis signum.

¶ Ad tertium dicendum, quod excusatio

species, propterea loquens de hoc sequens est, quod omnia sint eiusdem speciei. Unde inferius in q. 7. art. 2. dicitur, quod maledicere irrationalibus, inquam sunt creature Dei, est peccatum blasphemie. Et in art. 4. ad primum dicitur, quod eadem est ratio de detractione. Et Luc. 22. de illudentibus Domino Iesu, & interrogantibus, Prophetia nobis, &c. dicitur, Et alia multa blasphemantes dicebant. Ratio autem quæ re in iura sanctorum & Dei est eiusdem speciei, est, quia sancti ut sic ad deum referuntur, nihilque distinctionis est his, qui sunt in Christo. Item, ut hinc habes confessor, quod uanitas blasphemiam pro dissimulatione specifica non est inquirenda, sed pro maiori grauitate iudicanda, ut in ceteris peccatis speciebus contingit.

¶ Super Quæstionem de materia articulum tertium.

¶ Nam peccatum blasphemiam ex infidelitate aggrauatur.

In articulo tertio eiusdem q. 7. art. 2. dicitur, quod blasphemiam habet in se grauitatem infidelitatis, aggrauans ipsam, quoniam tam dictum sit, quod blasphemiam sit quæ sit falsa fide, & quod non est de ratione blasphemie dissensus, constituitur infidelitatem. Quomodo ergo ibi dicitur, quod blasphemiam sit peccatum mortale?

¶ Ad hoc dicitur quod de ratione blasphemie, licet non sit sentire falsum de Deo, est tamen dicere falsum de Deo. Ad infidelitatem autem genus spectat, non solum sentire falsum de Deo, sed etiam dicere falsum de eodem: non ita quod blasphemiam sit species infidelitatis: sed quia est species cognata illi, & naturali ordine ab illa emanans. Qui enim blasphemias, quomodo non sentit uerum esse, quod dicit, dicendo tamen induit personam sentientis sic esse, ut dicit. Dicit enim tamen si crederet sic esse, aut sic esse possibile, prout diuine fidei dicit. Et quomodo littera non dicit, quod blasphemiam habet in se infidelitatem, sed habet in se grauitatem infidelitatis, scito quod quemadmodum sentire falsum de Deo, ut infidelis sentit, est actus secundum se malus: quia cadit super materiam infidelitatis: & constituit infidelitatis peccatum in tali grauitate: ita dicere falsum de Deo

ad 2. le. 2. cor. 4.

Annos.

formaliter ex certa malitia, sic quod non uelit illud sub aliqua ratione boni etiam apparente. Arguitur autem dupliciter. Primo, quia sequeretur, quod uoluntas creata non posset tendere in obiectum sub aliqua ratione, sub qua non posset tendere uoluntas diuina. Probatur sequens, quia diuina uoluntas potest tendere in omne bonum subiectum illi deformitati, licet non in illa rationem malitiae concomitantem.

Secundo, quia posito, quod apprehenderetur odium Dei ab aliqua potentia intellectiva creata non errante, ex quo non erat, sequitur quod non ostendat odium Dei sub ratione boni, sed tantum mali. Et sic sic, aut uoluntas potest illud uelle, aut non. Si potest illud uelle, parat propositum, quia nulla est bonitas in illo actu prior ipso actu uolendi. Si enim assignatur aliqua bonitas propter actum uolendi, hoc non est in obiecto, ut prece dit actum, sed est in ipso ut sequitur actum uolendi. Si autem non potest illud uelle, non ostendit illud malum offensum, nisi sub aliqua ratione boni & non mali: ergo uel simpliciter non potest illud, uel oportet rationem esse excedentem prius naturaliter, quod uidetur in conueniens, & contra articulum Parisiensem, qui est contrarius 7. Ethic. ca. 3. Stante ratione in uniuersali & particulari, &c. Sed hoc argumētum soluere non est difficile. Primum enim argumentum in sua consequentia, non ualeat nec eius probatio efficax est: quia praeter actum substantiam malitiae in peccato est apprensus bonitas illi peccati nunc, hic, &c. in qua ratio est huius rationis actus, non potest ferri diuina uoluntas: quia ut sic est ratio peccandi. Unde argumentum in duobus fallit. Primo, quod ratione boni absolute supponit esse, quum tamen respectu dicatur. Vnum namque & idem est bonum uni & malum alteri: ac per hoc apparet bonum uni, non est apparet bonum alteri: ac per hoc non oportet quod si peccatori actus odii Dei appareat bonus, quod etiam deo possit apparere bonus. Amabile liquidem est bonum, unicuique autem proprium, ut philosophus dicit in 1. Ethic. Secundum est, quod non distinguit inter bonitatem secundum se, & ut est ratio talis actus. Dico enim, quod omnis bonitas sit amabilis a quo cunque, non sequitur tamen, quod sit amabilis a quo cunque, sed solum quod sit amabilis ab unoquoque proportionatim. Et quia peccare est sibi in uelle bonitatem ueram, uel apparentem, ut rationem mali actus, quod solum conuenit uoluntati auctoris & Deo: ideo non sequitur, quod Deus possit uelle sub ea ratione, qua potest uoluntas creata.

Secundum autem argumentum desinit primo, quia ponit malum integrum, quod implicat duo contradietoria. Desinit enim seipsum apud philosophum. Pone enim odium Dei ut est obiectum praeniciens actum uolendi esse tantum

peccato seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Acha. Hila. Ambros. Hier. & Chrysostomus dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum, quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum, siue Spiritus sanctus accipiatur, secundum quod est nomen essentiale conueniens toti trinitati cuius quaelibet persona & Spiritus, & sanctus est: siue prout est nomen personale unius in trinitate personae. Et secundum hoc distinguitur Matth. 12. blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo & alia huiusmodi faciendo, & quaedam diuinitus, scilicet daemones eliciendo, mortuos suscitando, & alia huiusmodi, quae quidem agebat, & per uirtutem propriae diuinitatis, & per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudaei autem primo quidem dixerat blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum uoracem, potatorem uini & publicanorum amatorem, ut habetur Matth. 11. Postmodum autem blasphemauerunt in Spiritum sanctum, dum opera, quae ipse operatur uirtute propriae diuinitatis, & per operationem Spiritus sancti, attribuebant principi daemionum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse. Aug. autem in libro De uerbis Domini, blasphemiam uel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impenitentiam: quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum uerbo oris fit, sed etiam uerbo cordis, & operis, non uno, sed multis. Hoc autem uerbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per Spiritum sanctum, qui est charitas & Pater & Filius. Nec hoc Dominus dixit Iudaeis, quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum. Nondum enim erant finaliter impenitentes. Sed admonuit eos, ne rater loquentes ad hoc peruenirent, quod in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. 3. ubi postquam dixerat, Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum, &c. subiungit euangelista, Quoniam dicebat, Spiritum impenitentem habet. Alij uero aliter accipiunt dicentes peccatum uel blasphemiam in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum: sic enim Spiritui sancto appropriatur bonitas, sicut & Patri appropriatur potestas, & Filio sapientia. Unde de peccato in Patrem dicitur esse, quando peccatur ex infirmitate: peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia: peccatum autem in Spiritum sanctum, quando peccatur ex certa malitia, id est ex ipsa electione mali, ut supra exposuitur. Quod quidem contingit dupliciter: Vno modo ex inclinatione habitus uisiosi, qui malitia dicitur: & sic non est idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo, quod per contemptum abiicitur, & remouetur id, quod electione peccati poterat impedire: sicut spes per desperationem, & timor per presumptionem: & quaedam alia huiusmodi, ut infra dicitur.

malum, obiectum enim positum in solo intellectu & in solo esse obiectum uoluntatis, impossibile est, quod sit tantum malum: quoniam oportet includere substantiam actum. V.g. in proposito odium Dei praesentatum uoluntati includit in se actum uoluntatis, qui est odium, & deformitatem rationem indebitae materiae, scilicet Dei. Quum uoluntas in hoc peccatum fertur, actus ille conceptus, & eius deformitas ex-

Hae autem omnia, quae peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut confessio fidei non solum consistit in professione oris, sed etiam in professione operis: ita etiam blasphemia Spiritus sancti potest considerari & in ore, & in corde, & in opere.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in Filium hominis, secundum quod Filius hominis est etiam filius Dei, id est Dei uirtus & Dei sapientia. Vnde secundum hoc peccatum in Filium hominis, est peccatum ex ignorantia, uel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ex certa malitia, secundum quod prouenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quaedam generalis conditio peccati. Prout uero est ex speciali contemptu effectus Spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati. Et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati. Nam finalis impenitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

ARTICULVS II.

Utrum conuenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, praesumptio, &c.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconuenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, praesumptio, impenitentia, obstinatio, impugnatio ueritatis agnitae, & inuidia fraternalis gratiae: quas species ponit Magister 43. di. 2. lib. sententiarum. Negare enim diuinam iustitiam uel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis reuocat diuinam misericordiam, per praesumptionem autem diuinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum sanctum.

Praeterea, impenitentia uidetur respicere peccatum praeteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed praeteritum uel futurum non diuersificant speciem uirtutis uel uitii: secundum enim eandem fidem, qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio & impenitentia non debent poni duae species peccati in Spiritum sanctum.

Praeterea, Gratia & ueritas per Iesum Christum facta est, ut habetur Io. 1. Ergo uidetur quod impugnatio ueritatis agnitae, & inuidia fraternalis gratiae magis pertineant ad blasphemiam in Filium, quam ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

Praeterea, Ber. dicit in lib. de dispensatione & praeepto, quod nolle obedire est resistere Spiritui sancto. Glo. etiam dicit Leuit. 7. quod simulata poenitentia est blasphemia Spiritus sancti. scilicet etiam uidetur directe opponi Spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur: & ita uidetur, quod non sufficienter tradantur

& eius deformitas exerceatur. Unde hic argumentum fallit non dilin- guendo inter odium Dei in actu conceptu seu signato, & in actu exercito. Vtrumque enim significat malum, quod impossibile est esse integrum. Et propterea prima sequela nulla est: quum absque errore odium Dei habet rationem alicuius boni. Nec hoc est in obiecto ex actu uoluntatis in exercitio, sed ex se in seipso ante omnem actum exercitum. Secundo desinit, quia ponit intellectum cecum prius naturaliter, si uoluntas fertur in obiectum secundum apparentem & non existentem bonitatem. In uirtute siquidem huius ultima sequela fundari uidetur. Item autem in 1. lib. cum de peccato angelorum tractaretur, & in 2. lib. in proprio loco ostensum est, quod peccare non contingit nisi uoluntas feratur in bonum, uel appetens bonum. Et quod cum hoc fiat, quod intellectum non oportet prius naturaliter errare: sed ex hoc ipso defectu intellectus error est quandoque, quod uolens non utitur intellectu ad regulandum actum uolendi, quae ex-

Inf. 43. cet. Desinit tertio, quia articulum Parisiensem ponit contra ueram doctrinam Philosophi in 7. Ethic. ad quem tamen articulum alias diximus, scilicet in secundo lib. quod est 7. artic. 2.

In responsione ad primum, eisdem articulo, perspicere, quod responsio consistit in hoc, quod sicut omne fidelis opus pium, potest dici confessio: ita omne peccatum cordis, oris, & operis potest dici blasphemiam per hoc multum do peccatorum, quae ex certa malitia possunt committi, non obstat quin peccare ex certa malitia sit blasphemiam quoniam omnia illa blasphemiae sicut operis sunt.

Super Quae- stionis decima quarta Articulum secundum.

In articulo secundo simul cum responsione ad ultimum primi articuli, nota, quod cum dicitur peccatum in Spiritum sanctum esse speciale genus peccati, & continere sub se sex species, quae in littera declarantur, non intelligo, quod sit proprie genus unum distinctum in has species, quae differentie constituntur illarum specierum non sunt eiusdem generis, ut pater discurrendo: sed intelligo, quod sit unum speciale genus, hoc est commune ad certas, & non ad omnes peccatorum species se extendens. Hoc enim sufficit littere ponenti differentiam inter peccatum in Spiritum sanctum quando est generalis conditio aut circumstantia cuiusque peccati, & quando est speciale peccatum commune, ut ge-

species peccati in Spiritum sanctum.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit in li. De fide ad Petri, quod illi, qui desperant de indulgentia peccatorum, uel qui sine meritis de misericordia Dei presumunt, peccant in Spiritum sanctum. Et in Enchiridio dicit, quod qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum. Et in lib. De uerbis Domini dicit, quod impoenitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Et in lib. De sermone Domini in monte dicit, quod inuidia facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritum sanctum. Et in lib. De unico bapt. dicit, quod qui ueritatem contemnit aut circa fratres malignus est, quibus ueritas reuelatur, aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia instruitur: & sic uidetur, quod peccet in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO.

¶ Sex sunt peccati in Spiritum sanctum species: Desperatio, presumptio, impenitentia, obstinatio, impugnatio ueritatis agnita, inuidia fraternae gratiae.

¶ RESPONDEO dicendum, quod secundum quod peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, conuenienter predictae species ei assignantur, quae distinguuntur secundum remotionem uel contemptum eorum, per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt uel ex parte diuini iudicii, uel ex parte donorum ipsius, uel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione diuini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia: & per spem, quae confurgit ex consideratione misericordiae remittentis peccata, & praemiantis bona. Et haec tollitur per desperationem. Et iterum per timorem, qui confurgit ex consideratione diuinae iustitiae punientis peccata. Et hic tollitur per presumptionem, dum scilicet aliquis presumit se gloriam posse adipisci sine meritis, uel ueniam sine penitentia. Dona autem Dei, quibus re-
trahimur a peccato, sunt duo: quorum unum est agnitio ueritatis, contra quod ponitur impugnatio ueritatis agnitae, dum scilicet aliquis ueritatem fidei agnitam impugnat, ut licentius peccet. Aliud est Auxilium interioris gratiae, contra quod ponitur inuidia fraternae gratiae, dum scilicet aliquis non solum inuidet personae fratris, sed etiam inuidet gratiae Dei crescenti in mundo. Ex parte uero peccati duo sunt, quae hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio, & turpitudine actus, cuius consideratio inducere solet in homine penitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impenitentia, non quidem eo modo, quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impenitentia accipiebatur (sic enim non esset species peccati, sed quaedam peccati circumstantia) sed accipitur hic impenitentia, secundum quod importat propositum non penitendi. Aliud autem est paruitas & breuitas boni, quod quis in peccato querit: secundum illud Ro. 6. Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis. Cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc, quod eius uoluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem: quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc, quod peccato inhareat. Et de his duobus dicitur Hier. 8. Nullus est qui agat penitentiam super peccato suo, dicens, quid feci? quantum ad primum. Omnes conuersi sunt ad cursum, quasi equus impetu uadens ad praelium, quantum ad secundum.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod peccatum desperationis uel presumptionis non consistit in hoc, quod Dei iustitia uel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnitur. ¶ Ad secundum dicendum, quod obstinatio & impenitentia non solum differunt secundum praeteritum & futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diuersa consideratione eorum, quae in peccato considerari possunt, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod gratiam & ueritatem Christus fecit per dona Spiritus sancti, quae hominibus dedit.

¶ Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem, simulatam penitentiam ad impenitentiam, scilicet ad inuidiam gratiae fraternae, per quem membra Ecclesiae uniuntur.

ARTICULVS III.

¶ Vtrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.

¶ AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Aug. in lib. De uerbis Domini. De nullo desperandum est quandiu patientia Domini ad penitentiam adducit. Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum, ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

¶ Praeterea, Nullum peccatum remittitur nisi per hoc, quod anima sanatur a Deo: sed omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit: sicut dicit glo. super illud Psalmi, Qui sanat omnes infirmitates tuas, ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

¶ Praeterea, Liberum arbitrium se habet ad bonum & malum: sed quandiu durat status uiae, potest aliquis a quacunque uirtute ex-

cidere, cum etiam angelus de celo ceciderit. Unde dicitur Iob 4. In angelis suis reperit prauitatem, quanto magis qui habitant domos luteas: ergo par ratione potest aliquis a quocunque peccato ad statum iustitiae redire, ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Mat. 12. Qui dixerit uerbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro. Et Aug. dicit in li. De sermone Domini in monte, quod tanta est labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest.

CONCLUSIO.

¶ Peccatum in Spiritum sanctum, id est finalis impenitentia, est irremissibile in quantum post hanc uiam nulla est penitentia: uel ideo irremissibile, quia ea amonet, per quam remittantur peccata: uel quia ex se meretur ut non remittatur, cum ex malitia peccatoris grauius sit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod secundum diuersas acceptiones peccati peccatum in Spiritum sanctum diuersimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum, finalis impenitentia: sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale, in quo homo perseverat usque ad mortem: quia in hac uita non remittitur per penitentiam, nec etiam in futuro dimittitur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile: non quod nullo modo remittatur, sed quia quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad poenam. Qui enim ex ignorantia & infirmitate peccat, minorem poenam meretur. Qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde eius poena minuitur. Similiter etiam, qui blasphemabat in Filium hominis, eius diuinitate non dum reuelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspicebat: & sic minor poenam meretur. Sed qui ipsam diuinitatem blasphemabat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde eius poena diminueretur. Et ideo dicitur secundum expositionem Chrys. Hoc peccatum iudaeis non remitti neque in hoc seculo, neque in futuro: quia pro eo passi sunt poenas & in praesenti uita per Romanos & in futura uita in poena inferni. Sicut etiam Atha. inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquae & panis: & hoc Dominus sustinuit patienter. Habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum grauius peccauerunt, quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei, qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt Hi sunt dii tui Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti. Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri: quia ceciderunt in die illa 33. milia hominum: & in futuro eis poenam comminatur dicens, Ego autem in die ultionis uisitabo hoc peccatum eorum. Alio modo potest intelligi quo ad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi per quem tollitur id, per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit uirtutem naturae, uel inducit fastidium cibi & medicinae, licet talem morbum deus possit curare: ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non pracluditur uia remittendi & sanandi omnipotentiae & misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum naturam morbi per quem tollitur id, per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit uirtutem naturae, uel inducit fastidium cibi & medicinae, licet talem morbum deus possit curare: ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non pracluditur uia remittendi & sanandi omnipotentiae & misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum naturam morbi per quem tollitur id, per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit uirtutem naturae, uel inducit fastidium cibi & medicinae, licet talem morbum deus possit curare: ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non pracluditur uia remittendi & sanandi omnipotentiae & misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum naturam morbi per quem tollitur id, per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit uirtutem naturae, uel inducit fastidium cibi & medicinae, licet talem morbum deus possit curare: ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non pracluditur uia remittendi & sanandi omnipotentiae & misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

nos ad multas species. ¶ In eodem secundo articulo in responsione ad primum, aduersus desperationem non consistit in hoc credere, sed in contemnere misericordiam. Et simile est de presumptione in respectu iustitiae. Et in tractatu de spe inferius de hoc tractabitur.

¶ In responsione ad secundum, dubium occurrit ex eo, quod licet turpitudine actus & prauitas boni in actu peccati formaliter distinguatur, non sunt tamen obiecta peccatorum, quae penes ea distinguuntur, scilicet impoenitentia, & obstinatio: quoniam impenitentia obiectum abiectionis est penitentiae, & obstinatio obiectum est malum, in quo quia intentum est persistere.

¶ Ad hoc dicitur, quod satis fuit auctori ponere quasdam diuersas rationes formales, quibus haec distinguuntur peccata: nec oportuit ponere cuiusque proprium obiectum formale. Et ratio est, quia hoc non tractatur de illis peccatis absolute, sed ut sunt peccata in Spiritum sanctum. Vnde sic autem constituantur per contemptum retrahentium a peccato. Et propterea secundum dicitur formalem retrahentium a peccato obiectum, a peccato assignata est differentia horum. Nec tamen huiusmodi distinctio longe sunt ab obiectis, quoniam impenitentia materia, & eadem est cum materia penitentiae, quia circa idem contraria sunt, turpitudine actus est. Penitentia enim, turpitudinem detestatur aduersus peccati. Obstinatio quoque intendens persistere in malo, intendit procul dubio in paruitate & breuitate boni delectabilis in actu peccati persistere.

¶ Super Quaestione decimaquarta Articulum tertium.

¶ In articulo tertio, nouissimum dubium occurrit, Quomodo communitur sit omni peccato mortali excludere omnia, per quae fit remissio peccatorum, quantum tollit gratiam, quae est uita animae, & constituit ipsam insanabilem, imo mortuam: cur peccata in Spiritum sanctum dicuntur specialiter irremissibilia ex parte peccantis, quia excludunt ea, per quae fit remissio peccatorum, scilicet misericordiam, iustitiam pro se, gratiam, penitentiam, & prouocant ad bonum.

¶ Ad hoc dicitur, quod inter peccata in Spiritum sanctum & alia mortalia, haec est differentia, quod peccatum in Spiritum sanctum

Anotata.

Anotata.

Anotata.

excludit directe retrahendum a peccato: alia vero non excludit hoc directe, sed ex quadam sequela. Non enim omnis peccatus mortaliiter directe excludit misericordiam, sicut desperis aut gratiam, sicut dicens de diffinitione gratie diuine, & sic de aliis. Et propterea huiusmodi peccatum dicitur irreversibile & mortuus inculpabilis ex parte peccantis: quia directe tollit ea, per quae remissio & cura alius tollentibus principium eorum ex consequenti.

art. 2. Et sic super quaestione decimaquarta art. 2. ad articulum quartum. **ANNO.** In articulo quarto nota, quod per primo, positum in titulo, non dicit ordinem ad omnimodam negationem peccatorum in praeterito, sed ad negationem peccatorum persequentium, seu penitentium: ita quod non est questio, an homo possit peccare in Spiritum sanctum antequam peccet in aliis peccatis, sed an homo mundus a peccato per penitentiam, vel innocentiam baptismalem, vel etiam per hoc, quod nunquam peccavit mortaliter possit peccare in Spiritum sanctum primo. Et hunc esse sensum intentionem ab auctore, littera manifestat, respondens diversimode de casu peccatorum, & de casu male dispositorum. Horum enim aliqui, scilicet ante confessionem & contritionem, alii sunt despectantibus, infidelitibus, & luxuriosis absque multa difficultate recedendo, contemunt Spiritum sanctum propter reliquias peccatorum scelerum ad hoc disponendum.

a. Super quaestione decimaquinta articulum primum.

ANNO. In tota questione est dubium unum tantum occurrit circa duos modos in littera primi articuli positos, quibus homo voluntariam cecitatem mentis incurrit, non intendendo illi intelligibile primo, quo alia intelligit, scilicet quod contingit hoc vel sponte vel per occupationem mentis circa alia magis dilecta. Videntur enim membra distinctionis coincidere: quoniam voluntaria avaritia ab intentione boni debiti non est nisi propter aliud magis amatum: & sic primum membrum incidit in secundum.

fundum peccatorum uenerit, contemnit. Potest tamen contingere, quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum sanctum peccet per contemptum, cum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones praecedentes, vel etiam pro

de nemine desperandum est in hac uita, considerata omnipotentia & misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui illi diffidentia, ut habetur ad Eph. 2. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiae Dei, non secundum conditionem peccati. Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac uita uerbile: tamen quandoque abicit a se id, per quod uerti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irreversibile, licet Deus remittere possit.

ARTICVLVS IIII.

a. Verum homo possit primo peccare in Spiritum sanctum.



D QUARTVM sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum sanctum, non praesuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est, ut ab imperfecto ad perfectum quis moueatur: & hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Prouerb. 4. lustrorum semita quasi lux splendens crescit, & proficit usque ad perfectum diem. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum: ut patet per Philosophum in 6. Meta. Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit grauissimum, uidetur quod homo ad hoc peccatum perueniat per alia peccata minora.

Præterea, Peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia siue ex electione. Sed hoc non statim potest homo antequam multoties peccauerit. Dicit enim Philosophus in 6. Ethic. quod cum homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione, ergo uidetur quod peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata. Præterea, Penitentia & impenitentia sunt circa idem: sed penitentia non est nisi de peccatis praeteritis. Ergo etiam neque impenitentia, quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum sanctum, scilicet quod dictum est impenitentia, praesupponit alia peccata.

SED CONTRA est, quod facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem, ut dicitur Eccl. 17. Ergo e contrario possibile est secundum malitiam demonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum grauissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO.

Non contingit hominem a principio in Spiritum sanctum peccare, id est ex certa malitia, neque peccare in Spiritum sanctum, abiciendo per contemptum ea, per quæ retrahitur a peccato.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est. Vno modo ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in Spiritum sanctum: ex hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio. Oportet enim actus peccatorum praecedere, ex quibus cause habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abiciendo per contemptum ea, per quæ homo retrahitur a peccato: quod proprie est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata: quia sicut dicitur Prouerb. 18. Impius cum in pro-

pter aliquod uehemens motum ad malum, & debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in uiris perfectis hoc uix, aut nunquam accidere potest, quod statim a principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit Origenes in primo Periarcho, Non arbitror, quod aliquis ex his, qui in summo perfecto gradu consistunt, ad subitum euacuetur, aut decidat: sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est. Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipitur ad litteram pro blasphemia Spiritus sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit. Si uero per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impenitentia secundum intellectum. Aug. questionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem uite.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod tam in bono, quam in malo, ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit uel in bono uel in malo: & tamen in utroque unus potest incipere a maiori, quam alius. Et ita illud a quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono uel in malo secundum genus suum: licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius uel in peius proficientis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod si accipitur impenitentia secundum intentionem Aug. secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impenitentia praesupponit peccata, sicut & penitentia. Sed si loquamur de impenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum: sic manifestum est, quod impenitentia potest esse etiam ante peccata. Potest enim ille, qui nunquam peccauit, habere propositum uel penitendi, uel non penitendi, si cogeretur eum peccare.

QVAESTIO DECIMA QUINTA.

De uitiis oppositis scientiae & intellectui, in tres articulos diuisa.



IN DE considerandum est de uitiis oppositis scientiae & intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiae, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur, querendum est nunc de cecitate mentis, & hebetudine sensus: quæ opponuntur dono intellectus.

Et circa hoc queruntur tria. Primo, utrum cecitas mentis sit peccatum. Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cecitate mentis. Tertio, utrum hæc uitia a peccatis carnalibus oriantur.

ARTICVLVS I.

a. Verum cecitas mentis sit peccatum.



PRIMVM sic proceditur. Videtur quod cecitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non uidetur esse peccatum: sed cecitas mentis excusat a peccato. Dicitur enim Io. 9. Si cæci essetis, non haberetis peccatum: ergo cecitas mentis non est peccatum.

Præterea, Poena differt a culpa: sed cecitas mentis est quædam poena, ut patet per illud quod habetur Isa. 6. Ex cæca cor populi huius. Non enim esset a Deo cum sit malum, nisi poena esset. Ergo cecitas mentis non est peccatum.

Præterea, Omne peccatum est uoluntarium, ut Aug. dicit, sed cecitas mentis non est uoluntaria: quia, ut Aug. dicit 10. Confess. Cognoscere ueritatem lucentem omnes amant. Et Eccl. 12. dicitur, Dulce lumen & delectabile oculis uidere solem. ergo cecitas mentis non est peccatum.

SED CONTRA est, quod Grego. 11. Moral. cecitatem mentis ponit inter uitia, quæ causantur ex luxuria.

CONCLUSIO.

Voluntaria cecitas mentis, qua homo abicit a se dinorum notitiam, uel quam incurrit homo, occupando se his quæ magis diligit, quam ueritatem, peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut cecitas corporalis est priuatio eius, quod est principium corporalis uisionis: ita etiam cecitas mentis est priuatio eius, quod est principium mentalis, siue intellectualis uisionis. Cuius quidem principium est triplex. Vnum quidem est lumen naturalis rationis, & hoc lumen cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam priuatur ab anima: impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta uitium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum: sicut patet in amentibus & furiosis: ut in primo dictum est. Aliud autem principium intellectualis uisionis est aliquod lumen habituale naturali lumen rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum priuatur ab anima: & talis priuatio est cecitas, quæ est poena secundum quod priuatio luminis quædam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam Sapient. secundo, Ex cæcauit illos malitia eorum.

Tertium

Tertium principium uisionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidē principio intelligibili mens hominis potest intendere, uel non intendere. Et q. et non intendat, contingit dupliciter. Quandoq. quidem ex hoc, quod habet uoluntatem spontaneam, se auertentem à consideratione talis principij, secundum illud Plal. Noluit intelligere ut bene ageret. Alio modo per occupationem mentis circa alia, que magis diliguntur: quibus ab inspectione huius principij mens auertitur: secundum illud Plal. Supercecidit ignis, scilicet concupiscentie: & non uiderunt solem. Et utroque modo cecitas mentis est peccatum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod cecitas, quæ excusat à peccato, est quæ contingit ex naturali defectu non potentis uidere.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda cecitate, quæ est poena.

¶ Ad tertium dicendum, q. intelligere ueritatem cuiuslibet est secundum se amabile: potest tamen per accidens esse alicui odibile, in quantum scilicet per hoc homo impeditur ab alijs, quæ magis amat.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cecitate mentis.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur q. hebetudo sensus non sit aliud à cecitate mentis. Vnum enim ut est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Greg. in 2. Mora. cui etiam opponitur cecitas mentis, eo q. intellectus, principium quoddam uisionis designat, ergo hebetudo sensus est idem quod cecitas mentis.

¶ Præterea, Greg. in 3. Moral. de hebetudine loquens, nominat eā hebetudinem sensus circa intelligentiam. Sed hebetudo sensus circa intelligentiam, nihil aliud esse uidetur, quam intelligendo deficere: quod pertinet ad mentis cecitatem, ergo hebetudo sensus idem est quod cecitas mentis.

¶ Præterea, si in aliquo differunt, maxime uidentur in hoc differre, q. cecitas mentis est uoluntaria, ut supra dictum est: hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum, ergo secundum hoc hebetudo sensus non est peccatum. Quod est contra Greg. qui connumerat eam inter uitia, quæ ex gula oriuntur.

¶ SED CONTRA est, quod diuersarum causarum sunt diuersi effectus, sed Grego. 31. Moral. dicit, quod hebetudo mentis oritur ex gula, cecitas autem mentis est luxuria: sed hæc sunt diuersa uitia. Ergo & ipsa sunt diuersa uitia.

CONCLUSIO.

¶ Sic sensus hebetudo, & mentis cecitas dōne intellectus opponitur, quod ipsa sensus hebetudo est quoddam mēti debilitas circa spiritualium bonorum considerationem, cecitas uero mentis, quoniamdam ipsorum cognitionem importat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc, q. est penetratiuum. unde & hebes dicitur aliquid ex hoc, q. est obrutum, penetrare non ualens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium, in quantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit, uel in quantum potest quasi penetrando minima, uel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus, qui potest percipere sensibile aliquid ex remotis uel uidendo, uel audiendo, uel olfaciendo. Et e contrario dicitur sensus hebetari qui non percipit nisi ex propinquo & magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliorum primorum & extremorum, ut dicitur in 6. Eth. Sicut etiam sensus est cognoscitiuus sensibilem, quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantie corporales, sed per quedā alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, & per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, uel etiam effectus, naturam rei comprehendit, & in quantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam ueritatem rei pertingere non potest, nisi per multa ei expōita: & tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia, quæ pertinent ad rei rationē. Sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum. Cecitas autem mentis importat omnimodam priuationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus: per quæ homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, & ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet enim hebetudo rationem peccati, sicut & cecitas

mentis in quantum scilicet est uoluntaria, ut patet in eo, qui affectus circa carnalia de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, uel negligit.

¶ Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum cecitas mentis & hebetudo sensus oriatur ex peccatis carnalibus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod cecitas mentis, & hebetudo sensus non oriatur ex uitis carnalibus. August. enim in libr. Retractationum, retractans illud quod dixerat in Soliloquijs, Deus qui non nisi mundos scire uerum uoluit, dicit, quod responderi potest multos etiam immundos multa uera scire. Sed homines maxime efficiuntur immundi per uitia carnalia, ergo cecitas mentis & hebetudo sensus non causantur à uitis carnalibus.

¶ Præterea, cecitas mentis & hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectuam. Vitia autem carnalia pertinent ad correctionem carnis. Sed caro non agit in animam: sed potius e contrario, ergo uitia carnalia non causant cecitatem mentis & hebetudinem sensus.

¶ Præterea, Vnumquodque magis patitur à propinquo, quam à remotiori. Sed propinqua sunt mēti uitia spiritualia, quam carnalia: ergo cecitas mentis & hebetudo sensus magis causantur ex uitis spiritualibus, quam ex uitis carnalibus.

¶ SED CONTRA est quod Grego. 31. Moral. dicit, quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cecitas autem mentis ex luxuria.

CONCLUSIO.

¶ Ex gula uitio oritur sensus hebetudo, ex luxuria uero ipsa mentis cecitas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione à sensibilibus phantasmatis. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatis, tanto potius considerare intelligibilia poterit, & ordinare omnia sensibilia: sicut & Anaxagoras dicit, quod oportet intellectum esse immistum ad hoc, quod imperet: & agens oportet, quod dominetur super materiam ad hoc, quod possit eam mouere: ut narrat Philosophus 2. Phy. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea, in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit in 10. Eth. q. unusquisque ea, in quibus delectatur, optime operatur, contraria uero nequaquam uel debilitat. Vitia autem carnalia, scilicet gula & luxuria consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet & ueneriorum, quæ sunt uehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc uitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia: & per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia. Magis autem per luxuriam, quam per gulam, quanto delectationes ueneriorum sunt uehementiores, quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cecitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit. Ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem ad huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositæ uirtutes, scilicet abstinentia & castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Danie. 1. q. pueris his, abstinentibus & continentibus dedit Deus scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis aliqui uitis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia propter bonitatem ingenij naturalis, uel habitus superadditi: tamen necesse est, ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua uera scire: sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

¶ Ad secundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectuam, alterando ipsam: sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

¶ Ad tertium dicendum, q. uitia carnalia quo magis sunt remota à mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahūt: unde magis impediunt mentis contemplationem.

Secunda secunda S. Tho. d d d

QVAESTIO DECIMASEXTA

De praeceptis fidei, scientiae & intellectus, in duos articulos diuisa.

Super Quaestione decimasexta.

In q. 1. articulo, fidei praeceptis. Aduerte

q. tam hic, q. in sub

sequenti tractantibus

de aliis uirtutibus, quod

ad questionem de prae

ceptis illius uirtutis de

uenitur, non sumitur

praeceptum ut est obli

gatum ad peccatum

mortale determinate;

sed sumitur praeceptum,

ut distinguatur contra

consequens, prout scilicet

habet uim obliga

tiam communiter tam

men sine ad mortale,

sine ad ueniale, ut patet

ex multis, quae in illis

locis dicuntur praece

ptis, quae constat non

obligari sub peccato

mortali, ut patet de

praecepto in calce hu

ius, q. posito, fidei mode

ratione omnis actus no

stri secundum legem: &

discutendo patet in

multis aliis. Be hoc be

ne nota, ne putes om

nia mortalia, ex praece

pti nomine.

In tota q. 1. s. Dubi

um tantum occurrit

ex eo, q. primi articuli

litera in corpore dicit,

q. supposita fidei uirtuti

Dei, nulla alia praece

pta in ueteri lege sunt

data de fide: & tam in

responsione ad quatuor

non habet pro incus

nienti, q. respectu spe

cialium credibilium sit

datum in ueteri lege

aliquid praecepti. Quo

modo sunt haec similia

Ad hoc dicitur, do

ctrinam praesentis arti

culi tradere, q. nulla

sunt de secretis fidei,

hoc est articulis fidei

in ueteri lege data prae

cepta. De aliis autem spe

cialibus credibilibus

non inueniuntur aliquid

praecepti inueniri: q.

statu ille non erat ex

plicite fidei, sed hoc

noue legi seruabatur.

Sed Eccl. 1. dicitur, Qui

timetis Dominum, cre

dite illi, ergo in ueteri lege

fuerunt praecepta danda

de fide.

SED CONTRA est quod

Apo. ad Rom. 3. Legem

ueterem nominat legem

factorum, & diuidit eam

contra legem fidei.

Ergo in lege ueteri non

fuerunt praecepta danda

de fide.

EINDE considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, de praeceptis pertinen

tibus ad fidem. Secundo, de praeceptis per

tinentibus ad dona scientiae & intellectus.

ARTICVLVS I.

Vtrum in ueteri lege debuerint dari prae

cepta credendi.

PRIMUM sic proceditur.

Videtur quod in ueteri lege da

ri debuerint praecepta creden

di. Praeceptum enim est de eo,

quod est debitum & necessa

rium. Sed maxime necessarium est homini,

q. credat: secundum illud Hebr. 11. Sine fide

impossibile est placere Deo. Ergo maxime

oportuit praecepta dari de fide.

Praeterea, Nouum testamentum continetur

in ueteri, sicut figuratum in figura: ut supra

dictum est. Sed in nouo testamento ponun

tur expressa mandata de fide, ut patet 1o. 14.

Credite in Deum, & in me credite. Ergo ui

detur, quod in ueteri lege etiam debuerint

aliqua praecepta dari de fide.

Praeterea, eiusdem rationis est praecipere

actum uirtutis, & prohibere uitia opposi

ta. Sed in ueteri lege ponuntur multa prae

cepta prohibentia infidelitatem, sicut Exod.

20. Non habebis Deos alienos coram me. Et

iterum Deute. 13. mandatur, q. non audiant

uerba prophetarum aut somniantorum, qui

eos de fide Dei uellet auertere. Ergo in ueteri

lege etiam debuerint praecepta dari de fide.

Praeterea, Confessio est actus fidei, ut supra

dictum est: sed de confessione & promulga

tione fidei dantur praecepta in ueteri lege.

Mandatur enim in Exo. 12. q. filiis suis in

terrogantibus rationem assignent paschalis ob

seruantiae. Et Deute. 13. mandatur, q. ille qui

disseminat doctrinam contra fidem, occi

datur: ergo lex uetus praecepta fidei debuit

habere.

Praeterea, Omnes libri ueteris testamenti

sub lege ueteri continentur. Unde Dominus

1o. 15. dicit in lege esse scriptum. Odio habue

runt me gratis: quod tamē scribitur in Psal.

Sed Eccl. 1. dicitur, Qui timetis Dominum, cre

dite illi, ergo in ueteri lege fuerunt praecepta

danda de fide.

SED CONTRA est quod Apo. ad Rom. 3. Legem

ueterem nominat legem factorum, & diuidit eam

contra legem fidei. Ergo in lege ueteri non

fuerunt praecepta danda de fide.

CONCLUSIO.

Cum non fuerint in ueteri lege populo secreta fidei exponenda, nulla fue

runt in ea de fide praecepta data.

RESPONDEO dicendum, quod lex non imponitur ab

aliquo domino nisi suis subditis: & ideo praecepta legis prae

supponunt subiectionem cuiuslibet recipientis legem ad eum, qui

dat legem. Prima autem subiectione hominis ad Deum est per fidem,

secundum illud Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere

quia est: & ideo fides praesupponitur ad legis praecepta. Et pro

pter hoc Exo. 20. id quod est fidei, praemittitur ante legis prae

cepta, cum dicitur, Ego sum Dominus deus tuus, qui eduxi te de

terra Aegypti. Et similiter Deut. 6. praemittitur, Audi Israel, Domi

nus Deus tuus, unus est. & postea statim incipit agere de prae

ceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem, qua

credimus Deum esse: quod est primum & principale inter om

nia credibilia, ut dictum est: & ideo praesupposita fide de eo, per

quam mens humana deo subiciatur, possunt dari praecepta de

aliis credendis: sicut Aug. dicit super Io. q. plurima sunt nobis de

fide mandata, exponens illud, Hoc est praeceptum meum. Sed in

ueteri lege non erant secreta fidei populo exponenda: & ideo

supposita fide unius Dei, nulla alia praecepta sunt in ueteri lege

data de fide.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod fides est necessaria

tanquam principium spiritualis uitae: & ideo praesupponitur

ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod ibi etiam dominus praesuppo

nit aliquid de fide, scilicet fidem unius dei, cum dicit, Credite in

deum. Et aliquid praecipit, scilicet fidem incarnationis, per qua

unus est deus & homo: quae quidem fidei explicatio pertinet ad

fidem noui testamenti. Et ideo subdit, Et in me credite.

Ad tertium dicendum, quod praecepta prohibentia respiciunt

peccata, quae corrumpunt uirtutem. Virtus autem corrumpitur

ex particularibus defectibus, ut supra dictum est. Et ideo prae

supposita fide unius dei in lege ueteri fuerunt danda prohiben

tia praecepta, quibus homines prohiberentur ab his particula

ribus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, q. etiam confessio uel doctrina fidei

praesupponit subiectionem hominis ad deum per fidem. Et ideo

magis potuerunt dari praecepta in ueteri lege pertinentia ad co

fessionem uel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quod in ipsa etiam autoritate prae

supponitur fides, per quam credimus deum esse. Unde prae

mit, Qui timetis dominum. Quod non posset esse sine fide. Quod

autem addit, Credite illi, ad quaedam credibilia specialia referen

dum est. & praecipue ad illa, quae promittit deus sibi obedi

entibus. Unde subdit, Et non euacuabitur merces uestra.

ARTICVLVS II.

Vtrum in ueteri lege conuenienter tradantur praecepta pertinentia

ad scientiam & intellectum.

SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in

ueteri lege inconuenienter tradantur praecepta per

tinentia ad scientiam & intellectum. Scientia enim

& intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitionis

autem praecedat & dirigat actionem. Ergo prae

cepta ad scientiam & intellectum pertinentia debent praecedere

praecepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima praecepta

legis sine praecepta decalogi, uidetur quod inter praecepta deca

logi debuerint tradi aliqua praecepta pertinentia ad scientiam

& intellectum.

Praeterea, Disciplina praecedat doctrinam: prius enim homo ab

alio discit, quam alium doceat. Sed dantur in ueteri lege aliqua

praecepta de doctrina etiam affirmatiua, ut praecipitur Deut. 4.

Docebis ea filios aut nepotes tuos. Et etiam prohibitiua: sicut

dicitur Deuter. 4. Non addetis ad uerbum quod uobis loquor:

neque auferetis ab eo. Ergo uidetur quod etiam aliqua prae

cepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

Praeterea, Scientia & intellectus magis uidentur necessaria Sa

cerdoti, quam regi. Unde dicitur Malach. 2. Labia Sacerdotis cu

stodiunt scientiam, & legem requirunt ex ore eius. Et Osee 4. di

citur, Quia repulisti scientiam, repellam & ego te, ne Sacerdotio

fungaris mihi. Sed regi mandatur, q. addiscat scientiam legis, ut

patet Deuter. 17. Ergo multo magis debuit praecipiri in lege, quod

Sacerdotes legem addicerent.

Praeterea, Meditatio eorum, quae ad scientiam & intellectum

pertinent, non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per

occupaciones extraneas. Ergo inconuenienter praecipitur Deut.

6. Meditaberis ea, sedens in domo tua, & ambulans in itinere,

dormiens atque confurgens. Inconuenienter ergo traduntur in

ueteri lege praecepta ad scientiam & intellectum pertinentia.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 4. Audientes uni

uersi praecepta, haec dicant. En populus sapiens & intelligens.

CONCLUSIO.

Necessarium fuit in ueteri lege dari praecepta, quae hominem quo ad in

tellectum & scientiam perficerent.

RESPONDEO dicendum, quod circa scientiam & intel

lectum tria possunt considerari. Primo quidem acceptio ipsius:

secundo, usus eius: tertio uero conseruatio ipsius. Acceptio qui

dem scientiae uel intellectus fit per doctrinam & disciplinam. Et

utrumque in lege praecipitur. Dicitur enim Deut. 6. Erunt uerba

haec, quae ego praecipio tibi in corde tuo: quod pertinet ad disci

plinam. Pertinet enim ad discipulum, ut cor suum applicet his,

quae dicuntur. Quod uero subditur, Et narrabis ea filiis tuis, per

tinet ad doctrinam. Usus uero scientiae uel intellectus est medi

tatio eorum, quae quis scit uel intelligit. Et quantum ad hoc sub

ditur, Et meditaberis, sedens in domo tua, &c. Conseruatio au

tem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subditur, Et ligabis ea

quasi signum in manu tua: eruntque & mouebuntur inter oculos

tuos, scribesque ea in limine & ostiis domus tuae. Per quae om

nia iugem memoriam mandatorum dei significat. Ea enim, quae co

tinue sensibus nostris occurrunt, uel tactu, sicut ea, quae in manu

habemus, uel usu, sicut ea, quae ante oculos mentis sunt conti

nuant, uel ad quae oportet nos saepe recurrere, sicut ad ostium do

mus a memoria nostra excidere non possunt. Et Deute. 4. mani

festius dicitur, Ne obliuiscaris uerborum, quae uiderunt oculi tui,

& ne excidant de corde tuo cunctis diebus uitae tuae. Et hoc

etiam abundantius in nouo testamento tam in doctrina Euan

gelica, quam Apostolica mandata leguntur.

AD

¶ AD PRIMVM Mergo dicendum, quoddam sicut dicitur Deuter. 4. Hæc enim est uestra sapientia & intellectus coram populo. Ex quo datur intelligi, quoddam scientia & intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis præcepta, & postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam uel intellectum. Et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

¶ Ad secundum dicendum, quoddam etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen præcipitur doctrina, quæ disciplina: quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta. Disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per maiores debent peruenire.

¶ Ad tertium dicendum, quoddam scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam & scientia legis iniunctio. Et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio: quia Rex constituitur super populum in temporalibus: & ideo specialiter præcipitur, ut Rex instruat de his, quæ pertinent ad legem Dei, per sacerdotes.

¶ Ad quartum dicendum, quoddam illud præceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei: sed quod dormiens, id est uadens dormitum, de lege Dei meditetur: quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt natus à uigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in primo Ethicorum. Similiter etiam mandatur, ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quoddam semper actu de lege cogitet, sed quoddam omnia, quæ facit, secundum legem moderetur.

QVAESTIO DECIMASEPTIMA DE SPE, in octo articulos diuisa.

¶ CONSEQUENTER post fidem considerandum est de spe. Et primo de ipsa spe: secundo, de dono timoris: tertio de uitiis oppositis: quarto de præceptis ad hoc pertinentibus.

¶ Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe. Secundo, de subiecto eius.

¶ Circa primum queruntur octo. Primo, utrum spes sit uirtus. Secundo, utrum obiectum eius sit beatitudo æterna. Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per uirtutem spei. Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine. Quinto, utrum spes sit uirtus theologica. Sexto, de distinctione eius ab aliis uirtutibus theologis. Septimo, de ordine eius ad fidem. Octauo, de eius ordine ad charitatem.

ARTICVLVS I.

¶ Virum spes sit uirtus.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod spes non sit uirtus. Virtute enim nullus male utitur, ut dicit Aug. in lib. De lib. arb. Sed spe aliquis male utitur: quia circa passionem spei coniungit esse medium & extremum: sicut & circa alias passionibus. Ergo spes non est uirtus.

¶ Præterea, Nulla uirtus procedit ex meritis: quia uirtutem Deus in nobis sine nobis operatur, ut Aug. dicit. Sed spes est ex gratia & meritis procedens, ut Magister dicit 26. dist. tertii libri Sententiarum. Ergo spes non est uirtus.

¶ Præterea, Virtus non est dispositio perfecti, ut dicitur in 7. Ethicorum. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est uirtus.

¶ SED CONTRA est quod Gregorius in 1. Moralium dicit, quoddam per tres filias Iob significantur hæc tres uirtutes, fides, spes, charitas. Ergo spes est uirtus.

CONCLUSIO.

¶ Cum per spem fiat actus hominis bonus, debitam regulam attingens, sicut licet Deum, tam quoque uirtutem esse necessarium est.

¶ RESPONDEO dicendum, quoddam secundum Philosophum in 2. Ethicorum. Virtus uniuscuiusque rei est, quæ bonum facit habenti, & opus eius bonum reddit. Oportet ergo ubiqueque inueniri aliquis actus hominis bonus, & respondeat alicui uirtuti humane in omnibus actibus regulatis & mensuratis, bonum consideratur per hoc, quod aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus uestem esse bonam, quæ nec excedit, nec deficit à debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, duplex est mensura. Una quidem proxima & homogenea, scilicet ratio. Alia autem suprema & excedens, scilicet Deus: & ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter. Uno modo per nomen ipsum: alio modo per alios, ut patet in 3. Ethicorum.

In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per diuinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet, quod spes est uirtus, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quoddam in passionibus accipitur medium uirtutis, per hoc, quod attingitur ratio recta, & in hoc etiam consistit ratio uirtutis. Unde etiam & in spe boni uirtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Dei. Et ideo spe attingente Deum, nullus potest male uti, sicut nec uirtute morali attingente rationem: quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus uirtutis: quauis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio: sed habitus mentis, ut infra patebit.

¶ Ad secundum dicendum, quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia & meritis: uel quantum ad actum spei formatam. Ipse autem habitus spei, per quem aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia. ¶ Ad tertium dicendum, quod ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere quod nondum habet: sed est perfectus quantum ad hoc, quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum: cuius auxilio innititur.

ARTICVLVS II.

¶ Virum beatitudo æterna sit obiectum proprium spei.

¶ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo æterna non sit obiectum proprium spei. Illud enim homo non sperat, quod omnino amari sui motum excedit: cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinthios 2. Quod in cor hominis non ascendit. Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

¶ Præterea, Petitiō est spei interpretatiua. Dicitur enim in Psalm. Reuela Domino uiam tuam, & spera in eo, & ipse faciet. Sed homo petit licite à Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona presentis uitæ, tam spiritualia, quam temporalia, & etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt: ut patet in oratione dominica Mat. 6. Ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

¶ Præterea, Spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua, quæ beatitudo æterna, ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus ad Hebræos 11. dicit, Habemus spem incedentem, id est, incedere facientem ad interiora uelaminis, id est ad beatitudinem celestem, ut glossa ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo æterna.

CONCLUSIO.

¶ Proprium ac principale fidei obiectum est ipsa æterna beatitudo.

¶ RESPONDEO dicendum, quoddam si cur dictum est, spes, de qua loquimur, attingit Deum, innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum: & ideo bonum quod proprie & principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum quod proportionatur uirtuti Dei adiuvantis. Nam infinitum uirtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est uita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est, quam sit ipse: cum non sit minor eius boni-

¶ Super Quaestione decimaseptima Articulus primus.

¶ In articulo primo

questionis decimaseptime dubium ex Durando in 2. dist. tertii Sententiarum, art. 1. occurrit, uolens quoddam spes infusa est uirtus, large loquendo de uirtute, sicut etiam fides. Et remittit se ad 2. dist. eiusdem q. 4. art. 1. Sed quia hæc soluta sunt superius, ideo non repetico quo ad fidem: sed de eo quod ad fidem: scilicet de fide dictum est, quod effectus simpliciter & stricte uirtus spes infusa, de qua est sermo. Et est sermo de spe formata, ut in precedenti libro q. 4. art. 4. patet. Poni enim spes uoluntatem in perfectione actus, qui est sperare, tali specificatione, qualem potest habere: ut inferius patet.

¶ In eodem articulo in

responsione ad secundum, memento allegare doctrinam ex prima secunda, ut perspicuum tibi sit quomodo spes dupliciter dicitur ex meritis, scilicet quo ad rem expectatam: & hoc commune est spei formatæ & infusæ. Et q. 2. art. 1. quo ad actum: & hoc est proprium spei formatæ. Spes enim formata, & inclinatur ad sperandum ex meritis, quæ habet: & ipse etiam actus sperandi sub merito cadit, ut pote medium ex diuina hominem in uitam eternam. Quod de ipso habitu spei, quum coincidet cum prima gratia, dici non potest.

¶ Super Quaestione decimaseptima Articulus secundus.

¶ In articulo secundo

eiusdem questionis dubium occurrit de qua beatitudine æterna sit hic sermo, scilicet de formali, an obiectiua. Quod enim sit sermo de formali, patet ex eo, quod effectus diuine uirtutis in terra dicitur. Quod uero de obiectiua, patet ex eo, quod subditur, Non enim minus aliquid à Deo sperandum est, quæ ipse sit. Et huic dubio apponitur alteri: quomodo contextus litteræ in hac ratione consonat sibi ipsi, assumens quoddam effectum oportet causæ proportionari, & subsumens Deum pro effectu proportionato, quum effectus rationem habere non possit.

¶ Ad hoc dicitur, quod sermo presentis est de beatitudine obiectiua & formali. Sed de beatitudine formali contingit loqui dupliciter. Primo secundum id quod in se formaliter est. Secundo, secundum quod est

obis obiecti. Præfens
fermo est de beatitudi-
ne formali, ut est talis
obiectum ad est ut est talis
cunio Dei. Hoc enim
est principale confide-
ritum in beatitudine
hæc & sic à spe princi-
paliter attingitur. Spes
enim, ut infra patebit,
principaliter est de
Deo. Et de beatitudi-
ne formali non est nisi
ut est ad Deum comuni-
fio. Et ideo principaliter
est sermo hæc de
beatitudine obiectiva
connotante formalem.
Et propterea littera &
effectus meminit, &
Dei. Vtrumque enim
hic inuenitur. Nā bea-
tudo formali, effectus
est quidam diuine uir-
tutis coniungens Deo.
Vnde non subsumitur
Deus ut effectus, sed ut
obiectum effectus, ut
etiam ipsa littera uerba
inducunt. Et sic omnia
consonant.

**Super Quæ-
stione decima septima
Articulus quintus.**

**Num spes acqui-
sita sit uirtus theolo-
gica.**

Quæstio. In articulo quinto
eiusdem questionis
omissis tertio &
quarto, complectenda oc-
currit materia de uirtu-
te theologica inchoa-
ta in precedenti lib. in
q. 6. s. 2. Et hoc propter
exp. li. Scot. & Durandum in
hoc tractatu de spe lo-
quentes. Scot. agitur in
2. c. dist. tertij. Senten-
tiarum, adeo deprimunt
uirtutem theologiam,
ut etiam spem acquisi-
tam ponant uirtutem theo-
logiam: quia respicit
Deum pro regula obie-
cto, & agente secundum
aptitudinem, ut funda-
tur ab eo. Durandus
autem in eadem dist. in
eiusdem tertij articulo.
putat spem non esse ne-
cessariam ad speran-
dum, sed ut proprius,
perfectus, & similis
speremus: & consonat
Scot. in 2. c. dist. eiusdem.
& in 17. dist. 1. Sed si
quis diligenter inspi-
ciat naturam uirtutis
theologice, facile per-
cipiet hæc omnia falsa
esse: quia quam comu-
ne sit omni uirtuti, ex
propria natura deter-
minare potentiam, cu-
ius est ad actum sem-
per bonum & propor-
tionatum obiecto, oportet
uirtutem theologice
enim, cuius obiectum
est Deus, non qualiter-
cunque sumptus, sed
ut excedens omnem in-
tellectum & uolunta-
tem creatam, ex natu-
ra sua esse determinati-
uam potentiam, cuius
est ad actum bonum tan-
tummodo & propor-
tionatum tali obiecto.
Et de improprietate
quidem patet, quia cum effectus non
sit potior causa, & uir-
tes humane non suffi-

tas, per quam bona creature communicat,
quam eius essentia. & ideo proprium & prin-
cipale obiectum spei est beatitudo æterna.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
beatitudo æterna perfecte quidem in cor
hominis non ascendit: ut scilicet cognosci
possit ab homine uitatore, quæ & qualis sit,
sed secundum communem rationem, scilicet
boni perfecti cadere potest in apprehen-
sione hominis. Et hoc modo motus spei in
ipsam confurgit. Vnde & signanter Aposto-
licè, Spes incedit usque ad interiora uela-
minis: quia id quod speramus, est nobis
quasi adhuc uelatum.

Ad secundum dicendum, quod quæcum-
que alia bona non debemus à Deo petere
nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Vnde
& spes quidem principaliter respicit bea-
titudinem æternam. Alia uero, quæ petun-
tur à Deo, respicit secundario in ordine ad
beatitudinem æternam: sicut & fides princi-
paliter quidem respicit Deum, & secunda-
rio respicit ea, quæ ad Deum ordinantur, ut
supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homo qui
anhelat ad aliquid magnum, paruū uide-
tur omne aliud quod est eo minus. Et ideo
hominem speranti beatitudinem æternam, ha-
bito respectu ad istam spem, nihil aliud est
arduum: sed habito respectu ad facultatem
sperantis, possunt etiam quædam alia esse
ardua, & secundum hoc eorum potest esse
spes in ordine ad principale obiectum.

ARTICVLVS III.

**Vtrum aliquis possit sperare alteri beatitudi-
nem æternam.**

AD TERTIVM sic procedit-
ur. Videretur quod aliquis pos-
sit sperare alteri beatitudinem
æternam. Dicit enim Apostolus
Phil. 1. Confidens hoc ipsum,
quia qui coepit in uobis opus bonum, per-
ficiet usque in diem Christi Iesu. Perfectio au-
tem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo
aliquis potest alteri sperare beatitudinem
æternam.

Præterea, ea, quæ à Deo petimus, speramus
obtinere ab eo. Sed à Deo petimus, quod alios
ad beatitudinem æternam perducant: secun-
dum illud Iacob. ul. Orate pro inuicem, ut
saluemini. Ergo possumus aliis sperare bea-
titudinem æternam.

Præterea, spes & desperatio sunt de eodē.
Sed aliquis potest desperare de beatitudine
æterna alicuius: alioquin frustra diceret Au-
gustinus in libr. De uerbis Domini, De ne-
mine esse desperandum dum uiuit. Ergo
etiam potest sperare aliquis alteri uitam æ-
ternam.

SED CONTRA est quod August. di-
cit in Enchiridio, quod spes non est nisi rerum
ad Deum pertinentium, qui curam eorum,
qui spem habent, gerere perhibetur.

CONCLUSIO.

**Quamquam non absolute, præsupposita tamen
charitate, potest quilibet non tantum sibi, sed alteri
æternam sperare uitam.**

RESPONDEO dicendum, quod spes
potest esse alicuius dupliciter. Vno modo
absolute: & sic est solus boni ardui ad se
pertinentis. Alio modo ex præsuppositione
alterius: & sic potest esse etiam eorum, quæ
ad alium pertinent. Ad cuius euidentiā scien-
dum est, quod amor & spes in hoc differunt, quod
amor importat quandam unionem amari-
tis ad amatum: spes autem importat quendam
motum siue protensionem appetitus in ali-
quod bonum arduum, unio autem est ali-
quorum distinctorum: & ideo amor directe
potest respicere alium, quæ sibi aliquis unit
per amorē, habens eū sicut seipsum. Motus
autem semper est ad proprium terminum

ARTIC. III. IIIL ET V.

proportionatum mobili, & ideo spes directe respicit propriū
bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed præsupposita
unionem amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare & deside-
rare alteri uitam æternam, in quantum est ei unitus per amorē.
Et sicut est eadem uirtus charitatis, qua quis diligit Deum, seip-
sum, & proximum: ita etiam est eadem uirtus spei, qua quis spe-
rat sibi ipsi & alijs.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum aliquis possit licite sperare in homine.

AD QVARTVM sic proceditur. Videretur quod ali-
quis possit licite sperare in homine. Spei enim ob-
iectum est beatitudo æterna: sed ad beatitudinem
æternam consequendam adiuuamur patrocinio
sanctorum. Dicit enim Grego. in dialo. quod præde-
stinatio uiuatur precibus sanctorum: ergo aliquis potest in ho-
mine sperare.

Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset re-
putandum alicui in uitium, quod in eo aliquis sperare non pos-
sit: sed hoc de quibusdam in uitium dicitur, ut patet Iere. 9. Vnus
quisque à proximo suo se custodiat, & in omni fratre suo non
habeat fiduciam. ergo licite potest aliquis sperare in homine.

Præterea, petitio est interpretatiua spei, sicut dictum est. Sed li-
cite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest
sperare de eo.

SED CONTRA est quod dicitur Iere. 17. Maledictus ho-
mo qui confidit in homine.

CONCLUSIO.

**Quamquam in Deo solo, ut in principali causa beatitudinis, sit sperandum:
possunt tamen homines in alijs sperare sanctis uirtutibus, ut ad ipsam meritis suis
ceteros inuadant.**

RESPONDEO dicendum, quod spes, sicut dictum est,
duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit: & auxiliū,
per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis
sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis, auxiliū au-
tem, per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet ratio-
nem causæ efficientis. In genere autem utriusque causæ inueni-
tur principale & secundarium: principale enim finis est finis ul-
timus, secundarius autem finis est bonum, quod est ad finem.

Similiter principalis causa agens est primum agens. Secundaria
uero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes
autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum: di-
uinum autem auxiliū sicut primam causam inducentem ad
beatitudinem. Sicut ergo non licet sperare aliquid bonū præ-
ter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id, quod
est ad finem beatitudinis ordinatum, ita etiam non licet sperare
de aliquo homine, uel de aliqua creatura, sicut de prima causa
mouente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homi-
ne uel de aliqua creatura, sicut de agente secundario & instru-
mentali, per quod aliquis adiuuatur ad quæcumque bona con-
sequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos
conuertimur & ab hominibus etiam aliqua petimus, & uirtu-
perantur illi, de quibus aliquis confidere non potest ad auxi-
lium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS V.

Vtrum spes sit uirtus theologica.

AD QVINTVM sic proceditur. Videretur quod spes
non sit uirtus theologica. Virtus enim theologica
est, quæ habet Deum pro obiecto. Sed spes non ha-
bet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bo-
na, quæ à Deo obtinere speramus. ergo spes non est
uirtus theologica.

Præterea, uirtus theologica non consistit in medio duorum ui-
tiorum, ut supra habitum est. Sed spes consistit in medio presu-
ptionis & desperationis. Ergo spes non est uirtus theologica.

Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est spe-
cies fortitudinis. Cum ergo species sit quædam expectatio, uide-
tur quod spes non sit uirtus theologica, sed moralis.

Præterea, obiectum spei est arduum: sed tendere in arduū per-
tinet ad magnanimitatem, quæ est uirtus moralis. Ergo spes est
uirtus moralis & non theologica.

SED CONTRA est, quod primæ ad Corin. 13. connume-
ratur spes fidei & charitatis, quæ sunt uirtutes theologice.

CONCLUSIO.

Cum spei obiectum sit ipse Deus, ipsa est uirtus theologica.

RESPONDEO dicendum, quod cum differētiæ specificæ
per se diuidant genus, oportet attendere unde habeat spes ratio-
nem uirtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differētiā uirtutis col-
locetur. Dicitur enim supra, quod spes habet rationem uir-
tutis, ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum ac-
tuum: quam attingit & sicut primā causam efficientem, in quā uir-
tutes

causam ad actum proportionatum, nullus habitus earum uirtute acquiritur sufficiens, de non bonitate autem probatur, quia bonitas supernaturalis, qua oportet esse semper bonum actum uirtutis theologicæ proportionatum fini supernaturali, non est ab habitu naturaliter acquirenti. Unde licet fides, spes, uel charitas ac quilibet alius ininitatur Deo, ad Deum, propter Deum, &c. habitus tamen ille acquiritur non ex natura sua, sed ex studio humano inclinatum in tales actus non bonos supernaturaliter, nec proportionatos supernaturali obiecto. Et hinc patet necessitas ponendi fidei, spei, & charitatis habitus infusos, ut scilicet habeant habitus ex natura sua determinatos ad actus bonos supernaturaliter proportionatos obiecto supernaturali. Ad hoc enim nihil acquiritur sufficiens ex natura sua, ut patet. Et per hoc patet responsio ad omnia tunc Secundo Durandi.

¶ Nam ratio uirtutis theologicæ consistat in habere Deum pro obiecto. eius auxilio innititur, & sicut ultimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet, quod spes, inquantum est uirtus, principale eius obiectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio uirtutis theologicæ, quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est manifestum est, quod spes est uirtus theologica.

¶ Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in regulatis & mensuratis, secundum quod regula uel mensura attingitur: tantum, ut dicitur in primo Ethicorum, & significet finem in actu exercito, ut superius declaratum fuit eadem ratione & eodem modo aliqua res est bonum ad tertium, quia & quo est finis alterius. Et quomodo constet, quod una res subiecto distincta & separata ab altera sit finis illius, ratione aliter est: quod in se habet quoniam ratione eius quod in se habet, est propter quam res altera est, aut sit, oportet dicere quod huiusmodi res separata sit secundum id quod in se est bonum alterius. Et si diligenter fuerit consideratum, manifestum erit, quod quomodo in causa effectus inueniuntur tria, ratio agendi, actio & passio, uel aliquid per modum passionis, & effectus actionis in bono quod exercet causam finalem in effectibus ratio agendi est aliquid in ipso agente, & significatur per ly quo agitur in finalibus ratio finalis est in ipso fine, & significatur per ly cuius gratia. Constat enim quod ly cuius gratia Deus est causa finalis, est ipsa lux deitas, quæ est ipse. Sed actus secundus finis non est nominatus sicut actus, secundus agens, & significatur per ly esse propter quod. Tunc enim tantum finis finalis in actu, cum actu est propter quod. Effectus quoque finis inuenerunt est: & significatur per ly propter finem, ut patet. Ex quibus hoc accipendum est quod sicut ad hoc, quod a fructu respectu alterius, plura concurrunt, scilicet ipsum agens & ratio agendi, actio & passio, & solus horum concurrat non impedit immediationem agens, quia nihil aliud agens mediat, immediatum agens secundum se est ipsum. Ita ad hoc quod B sit actus finis alterius, plura concurrunt, scilicet ipse finis, ratio finalis in eo ipsum finalis, & aliquid propter finem, nisi alius finis interiret, immediatus finis secundum se erit ipsum B alterius: ac per hoc immediatum bonum secundum se illius. Unde sicut non conuenit negare agens immediatum alterius separati, quia mediat actio, aut quia interuenit passio, non conuenit negare finem seu bonum immediatum alterius separati, quia interuenit esse propter quod, & esse propter finem. Ut autem clarius etiam à nouitis percipiatur, exemplo similes & autoritate manifestatur. Ponit Aristoteles in duodecimo Metaphysicæ, ultra bonum in ipso uniuerso, bonum ipsum uniuersum separatum ab ipso, scilicet Deum. Certe est ex hoc, quod Deus est res separata ab uniuerso, quod ratio, quia Deus est bonum uniuersum, ipsa lux deitas est, & quod inter Deum & uniuersum etiam si fingenda daretur licentia, nihil mediat. Hinc enim est uniuersum concludens omnia: alioquin uniuersum non est. Inde uero est solus Deus gloriosus in seipso, & est non solum bonum, sed summum bonum uniuersum. Est enim uniuersum propter Deum ut finem immediatum. Cui patet sicut est ab eo, ut ab agente immediato. Quoniam igitur nunquam Deus est finis & bonum uniuersum, nisi uniuersum esset propter ipsum, quod forte esse est causæ finalis non tamen propter mediantem aliqua est. Et hinc patet quia per seipsum errauerit Durandus, negans Deum esse secundum se bonum immediatum alterius. Quod etiam in nobis patet. Constat enim, quod amicus ut sic, est amabilis ab amico, ergo ut sic, est bonus amico, quia amabilem quidem bonum, unicuique autem proprium. Sed ut sic est separatus subiecto ab amico: quia amicitia est ad alterum, ergo res separata subiecto ut sic, est bonum immediatum alterius. Et est finis de amico ut amabilis amore amicitie, non concupiscentie. Constat enim, quod amico uolo bonum utrius, & reliquorum bonorum, non ut habeam, aut utar, aut fruar ipso, & uniuersaliter non propter me, sed propter ipsum amicum. Ergo immediatum bonum alterius potest esse res separata subiecto secundum seipsum.

est à qua omnia dicuntur sanæ non est alia bonitas, qua Deus dicitur boni hominis, & sicut uel ignis bonus frigiditatem bonitas, qua beatus est bonus formaliter, & frigiditas boni se habet. Deus ergo non est secundum se immediatum obiectum delectationis, sed actus quo nobis coniungitur.

¶ Ad eundem huius alius ordini oportet, ostendendo primo, quare & quomodo aliquid est bonum alterius distinctum subiecto ab eo. Secundo, quomodo se habet ad amorem amicitie & concupiscentie. Deinde descendimus ad propositum de uirtute theologica & spe. Et sic deum manifestet obiectis. Bonum quomodo sit, quod omnia appetant, ut dicitur in primo Ethicorum, & significet finem in actu exercito, ut superius declaratum fuit eadem ratione & eodem modo aliqua res est bonum ad tertium, quia & quo est finis alterius. Et quomodo constet, quod una res subiecto distincta & separata ab altera sit finis illius, ratione aliter est: quod in se habet quoniam ratione eius quod in se habet, est propter quam res altera est, aut sit, oportet dicere quod huiusmodi res separata sit secundum id quod in se est bonum alterius. Et si diligenter fuerit consideratum, manifestum erit, quod quomodo in causa effectus inueniuntur tria, ratio agendi, actio & passio, uel aliquid per modum passionis, & effectus actionis in bono quod exercet causam finalem in effectibus ratio agendi est aliquid in ipso agente, & significatur per ly quo agitur in finalibus ratio finalis est in ipso fine, & significatur per ly cuius gratia. Constat enim quod ly cuius gratia Deus est causa finalis, est ipsa lux deitas, quæ est ipse. Sed actus secundus finis non est nominatus sicut actus, secundus agens, & significatur per ly esse propter quod. Tunc enim tantum finis finalis in actu, cum actu est propter quod. Effectus quoque finis inuenerunt est: & significatur per ly propter finem, ut patet. Ex quibus hoc accipendum est quod sicut ad hoc, quod a fructu respectu alterius, plura concurrunt, scilicet ipsum agens & ratio agendi, actio & passio, & solus horum concurrat non impedit immediationem agens, quia nihil aliud agens mediat, immediatum agens secundum se est ipsum. Ita ad hoc quod B sit actus finis alterius, plura concurrunt, scilicet ipse finis, ratio finalis in eo ipsum finalis, & aliquid propter finem, nisi alius finis interiret, immediatus finis secundum se erit ipsum B alterius: ac per hoc immediatum bonum secundum se illius. Unde sicut non conuenit negare agens immediatum alterius separati, quia mediat actio, aut quia interuenit passio, non conuenit negare finem seu bonum immediatum alterius separati, quia interuenit esse propter quod, & esse propter finem. Ut autem clarius etiam à nouitis percipiatur, exemplo similes & autoritate manifestatur. Ponit Aristoteles in duodecimo Metaphysicæ, ultra bonum in ipso uniuerso, bonum ipsum uniuersum separatum ab ipso, scilicet Deum. Certe est ex hoc, quod Deus est res separata ab uniuerso, quod ratio, quia Deus est bonum uniuersum, ipsa lux deitas est, & quod inter Deum & uniuersum etiam si fingenda daretur licentia, nihil mediat. Hinc enim est uniuersum concludens omnia: alioquin uniuersum non est. Inde uero est solus Deus gloriosus in seipso, & est non solum bonum, sed summum bonum uniuersum. Est enim uniuersum propter Deum ut finem immediatum. Cui patet sicut est ab eo, ut ab agente immediato. Quoniam igitur nunquam Deus est finis & bonum uniuersum, nisi uniuersum esset propter ipsum, quod forte esse est causæ finalis non tamen propter mediantem aliqua est. Et hinc patet quia per seipsum errauerit Durandus, negans Deum esse secundum se bonum immediatum alterius. Quod etiam in nobis patet. Constat enim, quod amicus ut sic, est amabilis ab amico, ergo ut sic, est bonus amico, quia amabilem quidem bonum, unicuique autem proprium. Sed ut sic est separatus subiecto ab amico: quia amicitia est ad alterum, ergo res separata subiecto ut sic, est bonum immediatum alterius. Et est finis de amico ut amabilis amore amicitie, non concupiscentie. Constat enim, quod amico uolo bonum utrius, & reliquorum bonorum, non ut habeam, aut utar, aut fruar ipso, & uniuersaliter non propter me, sed propter ipsum amicum. Ergo immediatum bonum alterius potest esse res separata subiecto secundum seipsum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quæcunque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum, sicut ad ultimum finem, uel sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in regulatis & mensuratis, secundum quod regula uel mensura attingitur:

¶ Et hinc uicupat patere secundum, quomodo scilicet se habet bonum alterius ad amorem amicitie & concupiscentie. Ex hoc enim patet, quod obiectum immediatum amoris amicitie, est separata ab amante res secundum seipsum: & hoc qui negat, negat amicitiam, & inter uirtutes theologicæ negat charitatem esse amorem, quo Deus secundum seipsum, in seipso, propter seipsum amat.

¶ Et sic aut dicant amari bonum non proprium quoniam ex charitate diligimus Deum, & alios amicos: aut fateantur Deum & amicos secundum se esse inter propria bona amantium, quod est uerum. Ex his autem patet, quod immediatum obiectum amoris amicitie est bonum separatum à subiecto secundum seipsum. Et cum cuiusque amoris obiectum immediatum ut sic, sit proprium bonum amantis, ut patet ex autoritate inducitur: consequens est, quod res separata secundum se sit bonum immediatum amabilem amore amicitie: ac per hoc obiectum delectationis ad talem amorem spectantis. Neque enim est amicus, qui non gaudeat de bonis amici, secundum seipsum amicum tantum. De concupito uero, scito quod duplicem habet respectum, scilicet ad concupiscentem, & ad eum, cui concupiscitur: ut sic sit ipsemet concupiscentis, siue alter. Concupit enim oportet ab aliquo & alicui concupisci. Si comparatur ad concupiscentem, sic habet rationem cuiusdam termini & finis: quoniam terminat actum concupiscentis, & in hoc exercet rationem finis non simpliciter, sed secundum quod: licet medium in motu habet rationem termini secundum quod, scilicet respectu precedentis partis. Si autem comparatur ad eum, cui concupiscitur, sic apparet prima fronte, quod habet rationem eius, quod est propter finem: quia concupiscit alium ordinatur ad eum, cui concupiscitur ut finem. Manifestatur minor ex autoritate Scripturæ tradentis, quod Deus dedit filium suum nobiscum quod in hoc commendatur charitatis diuine excellentiam, quod non solum dedit nobis redemptionem, doctrinam, & alios effectus, quos filius dei fecit, sed dedit nobis ipsum filium: ut dicemus, quod non solum dedit filium secundum effectus, sed etiam seipsum quomodo

¶ Et hinc uicupat patere secundum, quomodo scilicet se habet bonum alterius ad amorem amicitie & concupiscentie. Ex hoc enim patet, quod obiectum immediatum amoris amicitie, est separata ab amante res secundum seipsum: & hoc qui negat, negat amicitiam, & inter uirtutes theologicæ negat charitatem esse amorem, quo Deus secundum seipsum, in seipso, propter seipsum amat.

¶ Et sic aut dicant amari bonum non proprium quoniam ex charitate diligimus Deum, & alios amicos: aut fateantur Deum & amicos secundum se esse inter propria bona amantium, quod est uerum. Ex his autem patet, quod immediatum obiectum amoris amicitie est bonum separatum à subiecto secundum seipsum. Et cum cuiusque amoris obiectum immediatum ut sic, sit proprium bonum amantis, ut patet ex autoritate inducitur: consequens est, quod res separata secundum se sit bonum immediatum amabilem amore amicitie: ac per hoc obiectum delectationis ad talem amorem spectantis. Neque enim est amicus, qui non gaudeat de bonis amici, secundum seipsum amicum tantum. De concupito uero, scito quod duplicem habet respectum, scilicet ad concupiscentem, & ad eum, cui concupiscitur: ut sic sit ipsemet concupiscentis, siue alter. Concupit enim oportet ab aliquo & alicui concupisci. Si comparatur ad concupiscentem, sic habet rationem cuiusdam termini & finis: quoniam terminat actum concupiscentis, & in hoc exercet rationem finis non simpliciter, sed secundum quod: licet medium in motu habet rationem termini secundum quod, scilicet respectu precedentis partis. Si autem comparatur ad eum, cui concupiscitur, sic apparet prima fronte, quod habet rationem eius, quod est propter finem: quia concupiscit alium ordinatur ad eum, cui concupiscitur ut finem. Manifestatur minor ex autoritate Scripturæ tradentis, quod Deus dedit filium suum nobiscum quod in hoc commendatur charitatis diuine excellentiam, quod non solum dedit nobis redemptionem, doctrinam, & alios effectus, quos filius dei fecit, sed dedit nobis ipsum filium: ut dicemus, quod non solum dedit filium secundum effectus, sed etiam seipsum quomodo

¶ Et hinc uicupat patere secundum, quomodo scilicet se habet bonum alterius ad amorem amicitie & concupiscentie. Ex hoc enim patet, quod obiectum immediatum amoris amicitie, est separata ab amante res secundum seipsum: & hoc qui negat, negat amicitiam, & inter uirtutes theologicæ negat charitatem esse amorem, quo Deus secundum seipsum, in seipso, propter seipsum amat.

¶ Et sic aut dicant amari bonum non proprium quoniam ex charitate diligimus Deum, & alios amicos: aut fateantur Deum & amicos secundum se esse inter propria bona amantium, quod est uerum. Ex his autem patet, quod immediatum obiectum amoris amicitie est bonum separatum à subiecto secundum seipsum. Et cum cuiusque amoris obiectum immediatum ut sic, sit proprium bonum amantis, ut patet ex autoritate inducitur: consequens est, quod res separata secundum se sit bonum immediatum amabilem amore amicitie: ac per hoc obiectum delectationis ad talem amorem spectantis. Neque enim est amicus, qui non gaudeat de bonis amici, secundum seipsum amicum tantum. De concupito uero, scito quod duplicem habet respectum, scilicet ad concupiscentem, & ad eum, cui concupiscitur: ut sic sit ipsemet concupiscentis, siue alter. Concupit enim oportet ab aliquo & alicui concupisci. Si comparatur ad concupiscentem, sic habet rationem cuiusdam termini & finis: quoniam terminat actum concupiscentis, & in hoc exercet rationem finis non simpliciter, sed secundum quod: licet medium in motu habet rationem termini secundum quod, scilicet respectu precedentis partis. Si autem comparatur ad eum, cui concupiscitur, sic apparet prima fronte, quod habet rationem eius, quod est propter finem: quia concupiscit alium ordinatur ad eum, cui concupiscitur ut finem. Manifestatur minor ex autoritate Scripturæ tradentis, quod Deus dedit filium suum nobiscum quod in hoc commendatur charitatis diuine excellentiam, quod non solum dedit nobis redemptionem, doctrinam, & alios effectus, quos filius dei fecit, sed dedit nobis ipsum filium: ut dicemus, quod non solum dedit filium secundum effectus, sed etiam seipsum quomodo

¶ Et hinc uicupat patere secundum, quomodo scilicet se habet bonum alterius ad amorem amicitie & concupiscentie. Ex hoc enim patet, quod obiectum immediatum amoris amicitie, est separata ab amante res secundum seipsum: & hoc qui negat, negat amicitiam, & inter uirtutes theologicæ negat charitatem esse amorem, quo Deus secundum seipsum, in seipso, propter seipsum amat.

¶ Et sic aut dicant amari bonum non proprium quoniam ex charitate diligimus Deum, & alios amicos: aut fateantur Deum & amicos secundum se esse inter propria bona amantium, quod est uerum. Ex his autem patet, quod immediatum obiectum amoris amicitie est bonum separatum à subiecto secundum seipsum. Et cum cuiusque amoris obiectum immediatum ut sic, sit proprium bonum amantis, ut patet ex autoritate inducitur: consequens est, quod res separata secundum se sit bonum immediatum amabilem amore amicitie: ac per hoc obiectum delectationis ad talem amorem spectantis. Neque enim est amicus, qui non gaudeat de bonis amici, secundum seipsum amicum tantum. De concupito uero, scito quod duplicem habet respectum, scilicet ad concupiscentem, & ad eum, cui concupiscitur: ut sic sit ipsemet concupiscentis, siue alter. Concupit enim oportet ab aliquo & alicui concupisci. Si comparatur ad concupiscentem, sic habet rationem cuiusdam termini & finis: quoniam terminat actum concupiscentis, & in hoc exercet rationem finis non simpliciter, sed secundum quod: licet medium in motu habet rationem termini secundum quod, scilicet respectu precedentis partis. Si autem comparatur ad eum, cui concupiscitur, sic apparet prima fronte, quod habet rationem eius, quod est propter finem: quia concupiscit alium ordinatur ad eum, cui concupiscitur ut finem. Manifestatur minor ex autoritate Scripturæ tradentis, quod Deus dedit filium suum nobiscum quod in hoc commendatur charitatis diuine excellentiam, quod non solum dedit nobis redemptionem, doctrinam, & alios effectus, quos filius dei fecit, sed dedit nobis ipsum filium: ut dicemus, quod non solum dedit filium secundum effectus, sed etiam seipsum quomodo

¶ Et hinc uicupat patere secundum, quomodo scilicet se habet bonum alterius ad amorem amicitie & concupiscentie. Ex hoc enim patet, quod obiectum immediatum amoris amicitie, est separata ab amante res secundum seipsum: & hoc qui negat, negat amicitiam, & inter uirtutes theologicæ negat charitatem esse amorem, quo Deus secundum seipsum, in seipso, propter seipsum amat.

¶ Et sic aut dicant amari bonum non proprium quoniam ex charitate diligimus Deum, & alios amicos: aut fateantur Deum & amicos secundum se esse inter propria bona amantium, quod est uerum. Ex his autem patet, quod immediatum obiectum amoris amicitie est bonum separatum à subiecto secundum seipsum. Et cum cuiusque amoris obiectum immediatum ut sic, sit proprium bonum amantis, ut patet ex autoritate inducitur: consequens est, quod res separata secundum se sit bonum immediatum amabilem amore amicitie: ac per hoc obiectum delectationis ad talem amorem spectantis. Neque enim est amicus, qui non gaudeat de bonis amici, secundum seipsum amicum tantum. De concupito uero, scito quod duplicem habet respectum, scilicet ad concupiscentem, & ad eum, cui concupiscitur: ut sic sit ipsemet concupiscentis, siue alter. Concupit enim oportet ab aliquo & alicui concupisci. Si comparatur ad concupiscentem, sic habet rationem cuiusdam termini & finis: quoniam terminat actum concupiscentis, & in hoc exercet rationem finis non simpliciter, sed secundum quod: licet medium in motu habet rationem termini secundum quod, scilicet respectu precedentis partis. Si autem comparatur ad eum, cui concupiscitur, sic apparet prima fronte, quod habet rationem eius, quod est propter finem: quia concupiscit alium ordinatur ad eum, cui concupiscitur ut finem. Manifestatur minor ex autoritate Scripturæ tradentis, quod Deus dedit filium suum nobiscum quod in hoc commendatur charitatis diuine excellentiam, quod non solum dedit nobis redemptionem, doctrinam, & alios effectus, quos filius dei fecit, sed dedit nobis ipsum filium: ut dicemus, quod non solum dedit filium secundum effectus, sed etiam seipsum quomodo

¶ Et hinc uicupat patere secundum, quomodo scilicet se habet bonum alterius ad amorem amicitie & concupiscentie. Ex hoc enim patet, quod obiectum immediatum amoris amicitie, est separata ab amante res secundum seipsum: & hoc qui negat, negat amicitiam, & inter uirtutes theologicæ negat charitatem esse amorem, quo Deus secundum seipsum, in seipso, propter seipsum amat.

¶ Et sic aut dicant amari bonum non proprium quoniam ex charitate diligimus Deum, & alios amicos: aut fateantur Deum & amicos secundum se esse inter propria bona amantium, quod est uerum. Ex his autem patet, quod immediatum obiectum amoris amicitie est bonum separatum à subiecto secundum seipsum. Et cum cuiusque amoris obiectum immediatum ut sic, sit proprium bonum amantis, ut patet ex autoritate inducitur: consequens est, quod res separata secundum se sit bonum immediatum amabilem amore amicitie: ac per hoc obiectum delectationis ad talem amorem spectantis. Neque enim est amicus, qui non gaudeat de bonis amici, secundum seipsum amicum tantum. De concupito uero, scito quod duplicem habet respectum, scilicet ad concupiscentem, & ad eum, cui concupiscitur: ut sic sit ipsemet concupiscentis, siue alter. Concupit enim oportet ab aliquo & alicui concupisci. Si comparatur ad concupiscentem, sic habet rationem cuiusdam termini & finis: quoniam terminat actum concupiscentis, & in hoc exercet rationem finis non simpliciter, sed secundum quod: licet medium in motu habet rationem termini secundum quod, scilicet respectu precedentis partis. Si autem comparatur ad eum, cui concupiscitur, sic apparet prima fronte, quod habet rationem eius, quod est propter finem: quia concupiscit alium ordinatur ad eum, cui concupiscitur ut finem. Manifestatur minor ex autoritate Scripturæ tradentis, quod Deus dedit filium suum nobiscum quod in hoc commendatur charitatis diuine excellentiam, quod non solum dedit nobis redemptionem, doctrinam, & alios effectus, quos filius dei fecit, sed dedit nobis ipsum filium: ut dicemus, quod non solum dedit filium secundum effectus, sed etiam seipsum quomodo

¶ In eodem articulo, dubium occurrit circa illa uerba, Ratio uirtutis theologicæ consistit in hoc, quod Deum habeat pro obiecto. Quia theologia nostra habet Deum pro obiecto, ut patet in principio primæ partis: & tamen non est uirtus theologia: alioquin essent quatuor uirtutes theologicæ.

¶ Ad hoc dicitur, quod theologia nostra in duobus deficit à ratione uirtutis theologicæ. Primo, quia cum differat à fide in hoc, quod fides perficit intellectum respectu actus assentiendi, theologia autem respectu actus sciendi, qui importat assensum & eundem, & actus quidem assentiendi perfectus redditur ex fide, actus autem sciendi non redditur perfectus ex scientia theologica: consequens est, quod theologia non sit uirtus, sed fides. Oportet si quidem uirtutem opus suum perfectum reddere. Secundo, quia differat etiam in hoc, quod fides assensum terminat in immediate ad Deum: theologia uero cognitio terminatur ad Deum mediato. Credimus namque Deo reuelanti, non quia credimus alteri. Cognoscimus autem Deum: quia cognoscimus ueligia eius, seu ipsum in ueligiis eius. Et sic licet theologia & fides consentiant in obiecto, differant tamen in modo attingendi ipsum, scilicet mediate, uel immediate secundum rationem propriam actus. Et propterea theologia nostra in hac uita propter utramque causam, in patria autem propter secundam, non est uirtus theologia. Licet possit dici, quod nunc uirtutem theologicam non intelligitur assignatus, nisi in presenti uita, iuxta illud Apostoli, Nunc autem manent fides, spes, charitas.

¶ Nam Deus sit principale obiectum spei, uel immediatum: & hoc sufficit ad rationem uirtutis theologicæ.

¶ In eodem articulo, dubium occurrit ex Durando, An spes habeat Deum pro obiecto immediato, an solum pro obiecto principali. Et clauditur in hoc dubio aliud, An ad uirtutem theologicam sufficiat habere Deum pro obiecto principali, quantum mediato. Durandus liquidem in 1. sen. di. 2. ar. 2. tenens, quod sufficit habere Deum pro obiecto principali, quantum mediato: & quod sic spes habeat Deum, probat dupliciter. Primo, quia obiectum spei est obiectum amoris concupiscentie. Sed Deus non est obiectum immediatum amoris concupiscentie, ergo. Probatur minor: quia Deus secundum se amandus est amore amicitie, & propter se, non propter nos: quod autem concupiscimus, propter nos amamus, non propter se. Secundo, quia idem est obiectum delectationis & spei, licet diuersimode, scilicet præfatum uel futurum. Sed obiectum delectationis immediatum in patria non est Deus, sed beatitudo formalis: ergo beatitudo formalis est obiectum spei, & mediantem ipsa Deus est eius obiectum principale: quia beatitudo formalis habet rationem rei sperandæ, ut est Dei obiectum. Quod autem beatitudo formalis, probat idem in primo sent. dist. 1. multipliciter. Primo, quia obiectum immediatum amoris concupiscentie non est res subiecto distincta ab eo, cui concupiscitur: delectatio autem ad amorem concupiscentie spectat, ergo. Minor probatur dupliciter. Inductione primo, quia concupiscens unum, non ipsum, sed usum eius concupiscit: & sic de aliis concupiscit: ergo mediantem usu, uel aliquo huiusmodi. Ratione deinde quia non concupiscimus nisi bonum non frum. Sed distinctum subiecto non est bonum nostrum, nisi mediantem aliquo actu, quo nobis coniungitur, ergo. Minor autem principalis, scilicet quod delectatio de Deo spectat ad amorem concupiscentie, probatur, quia delectatio de Deo habito, aut spectat ad amorem beneuolentiae uel concupiscentie. Non beneuolentia: quia delectatio beneuolentiae respondet desiderio de Deo: cui statum est desiderare aliquod bonum in seipso. Item amor habens pro obiecto formali bonum utiue, uel delectabile, est amor concupiscentie. Sic est in proposito, ergo.

¶ Secundo principaliter, idem est obiectum immediatum delectationis & desiderij. Sed obiectum desiderij non est Deus secundum se. Probatur: quia est aliquid futurum. Sed Deus secundum se non est futurus, ergo.

¶ Tertio, Damna summe tristatur de Deo non secundum se, sed de carentia uisionis diuine, ergo beati summe gaudent non de Deo secundum se, sed de uisione diuina immediate. Et tenet sequela: quia Deus secundum se non est bonus beatis nisi ratione præmij quod infert: sicut nec malus damnatis, nisi ratione mali poenæ quam infert.

¶ Quarto, quia delectationes secundum Philosophum 10. Eth. distinguuntur secundum operationes, quas consequuntur, & secundum eas delectatur bonæ uel malæ: ergo illæ operationes sunt causæ earum, & non nisi obiectum, ergo obiectum proximum delectationis est operatio.

¶ Quinto sic, immediatum obiectum delectationis est tantummodo proprium illius, qui delectatur: ergo non est aliquid subiecto distinctum ab eo, qui delectatur. Assumptum probatur ex 3. Eth. Amabile quidem bonum unicuique autem proprium. Consequentia probatur dupliciter. Primo, quia ad delectationem præparantur duo, scilicet consecutio boni proprii, & cognitio eiusdem. Secundo, quia conueniens pluribus, ita quod uniformiter & alteri denominatione extrinseca, nulli conuenit nisi ratione formalis denominationis: ut patet de sano in animali, & in medicina, & urina. Sed esse bonum hominis conuenit subiecto in distinctis ab eo formaliter, distinctis autem subiecto denominatione extrinseca. Sol enim est bonus frigiditatis extrinseca: calor autem à sole in illo causatus est bonus illi formaliter, & sic de aliis, ergo esse bonum hominis non conuenit Deo, aut cuiusque separato ab homine, nisi ratione formaliter bonitatis in homine. Imo plus, quod sicut una numero sanitas, quæ scilicet est in animali,

quasi nunc ista datio exercetur nisi concurrente aliquo effectu. Hoc enim non impeditur quia ipse Deus, secundum id quod in se est, datur; alioquin tota fides incarnationis filii Dei periret. Et fundatur hoc: quia quod modis contingit aliquid esse bonum alicuius amari, tot modis contingit esse concupiscitum illi, alioquin non posset quis velle alicui omnia sua bona. Sed contingit aliquid esse bonum alterius non solum propter ipsum, sed etiam propter alium ut finem ipsum. Ergo contingit aliquid esse concupiscitum alicui, quod non ordinatur ad illud ut finem, sed etiam propter alium. Possum enim concupiscere amico mihi, vel amico meo finem ultimum, propter quod sumus ab ipso derogatione illi finis, quod interuenit, si ipse finis ordinaretur in me, vel amicum ut in finem. Aliud est ergo concupiscere hoc mihi, & aliud concupiscere hoc propter me. Cum his tamē sent, quod omne concupiscitum secundum aliquid est propter eum, cui concupiscitur: quia oportet saluare in omni concupiscito amorē amicitiae, quo magis amatur is cui concupiscitur, quod concupiscitur. Unde si concupiscitur res sit simpliciter ordinabilis in eum concupiscibiliter ut finem concupiscit, simpliciter habet rationem eius, quod est esse propter amicum. Si autem non sit simpliciter ordinabilis in eum ut finem, tunc concupiscitum secundum quod tatum, scilicet secundum aliquem effectum eius habet rationem eius, quod est esse propter amicum. Et quoniam concupiscitum non est significans amicum propter alterum, sed amicum alteri, si concupiscitur, quod significans bonum propter alterum, sed bonum alterius, cui concupiscitur, quod amicitia amatur ad utrumque s. ordinabile simpliciter, & non ordinabile simpliciter se extendit, & per consequens oportet ut abstrahat ab utroque. Et ut dicitur est, non habet rationem eius quod est esse propter amicum seu finem simpliciter, sed eius quod est esse amicum vel amico. Et propterea oportet interuenire aliquid quod saltem secundum quod propter amicum sit. Et hanc de duobus primo proponitur.

¶ Quo ad tertium sciendum est, quod virtutem theologiam oportet habere Deum, ut supernaturalis ordinis est pro immediato obiecto: & propterea religio & theologica & timor Domini, non computantur inter virtutes theologicas: ut ait doctor in quolibet De virtutibus, questione prima, articulo duodecimo, ad undecimum. Et quoniam spes ad amorem concupiscitum spectans, Deum respicit ut principium efficiens, & ultimum finem, ut in littera dicitur: & propterea virtus theologica est, oportet dicere, quod utroque modo immediate respicit Deum. Et quod respicit Deum immediate ut efficiens, etiam ipse Durandus fateretur. Et propterea ex hoc manifestatur, quod respicit etiam Deum ut finem ultimum immediate. Constat enim quod spes sic respicit Deum ut agentem immediate, quod respicit ipsum ut agat, subueniat, & perducat in ultimum finem. Nihil ergo obstat immediationi actus & effectus agentis, ad quem respicit spes. Sic quoque respicit Deum ut ultimum finem immediate, quod respicit ipsum ut finem in actu, secundum supremum modum, puta quietando & fatiendo affectum. non igitur obstat immediationi, quod finalitatio & effectus & finis ultimi speretur. Quoniam modum igitur sperans a Deo, immediate sperat, ita Deum sibi immediate sperat ut finem sic aqua sibi a quo, & quod speratur, ut praedictum fuit. Et hanc esse mentē auctoris in responsione ad secundum, patet ubi dicitur in corpore articuli dixisset Deū principale obiectum spei. Addidit, quod est proprium obiectum spei: ita ut quia secundum proprium obiectum attenditur per se habere vel non habere medium: ideo spes per se non habet medium. Constat namque proprium virtutis obiectum esse immediatum illius obiectum ex natura sua. Unde ad obiecta respondetur.

¶ Ad primum igitur Durandi negatur, quod Deus secundum se, id est secundum id quod in se est, non sit obiectum amoris concupiscitum. Potest enim concupiscitum alteri non ut propter illud, sed econverso ut finis illius: quia sic est bonum illius. Et ad probationem dicitur, quod Deus secundum se debet amari amore amicitiae principaliter, sed non tamē quoniam potest amari etiam amore concupiscitum. Et cum dicitur, Quia non potest amari Deus propter nos: respondetur, quod non potest amari propter nos, sed nobis. Quod concupiscitur autem, potest secundum se quidem amari nobis: secundum autem effectum eius propter nos. Et sic spes concupiscitum Deum ipsum secundum id quod est in se mihi, & secundum effectum suum propter me.

¶ Ad secundum negatur minor, utpote falsa & dampnanda. Et ad primam probationem ex primo sententiarum dicitur, quod falsum est delectationem spectare ad concupiscitum amorem tantum. Spectat namque etiam ad amorē amicitiae. Non enim est amicus qui non delectatur de bonis amici. Unde beatorum praecipuum gaudium est de bono Dei in seipso Deo: sicut praecipuum amor eorum est amor boni diuini in seipso. Secundarium autem eorum gaudium est de beatitudine for mali. Et oppositū sentire miror, quomodo in mentem uacantis philosophiae & theologiae cadere possit. Veritatem sagittarum respondendo negatur etiam, quod obiectum immediatum amoris concupiscitum non sit res aliqua distincta subiecto. Et ad inductionem dicitur, quod male uidetur exponere obiectum mediū vel immediatū. Quia enim distinctio ad unum sit inter duo, distinctio obiectorum non est, ubi duo obiecta non sunt, ac per hoc non habet ibi locum distinctio de obiecto mediato & immediato. Distinctio autem formalis rerum omnium, per formam seu formalem rationem, quoniam sit consequens est ut ubi tantum duo obiecta sunt, ubi sunt duae rationes obiectorum: sicut ibi tantum sunt duo agentia, ubi sunt duae rationes agentium, sive ut agentis & instrumenti, sive quocumque alio modo multiplicentur. Constat autem quandoque concupiscitum esse unum tantum, ut cum concupiscitur unum, quandoque multa, ut cum quis uult mechanici ut faretur. Et in primo unum obiectum est, scilicet potius unum concupiscitum autem duo, quorum unum est medium ad aliud. Arguens autem accipit in uno obiecto deo obiectum, concupiscitum unum, appetitum duo, scilicet potius unum & unum: quod est falsum, quia loquimur quando unum non appetitur, nisi ut

potetur. Si enim appetitur, ut possideretur & potaretur, tunc essent duo obiecta. Unde ex hoc, quod unum, & quicquid eiusmodi est, non appetitur nisi ratione usus, non concluditur quod res extra non sit immediatum obiectum concupiscitum. Sed si inductio esset sufficiens, manifestaret quod res extra non concupiscitur, nisi ut est materia usus. Sed nec ad hoc inductio sufficit: quoniam res

extra dupliciter potest esse bonum alterius, ac per hoc illi concupiscitum. Primo ut materia usus ut unum potandum, & alia huiusmodi. Secundo secundum se, & ut materia usus seu operationis alicuius: & tunc haberet locum distinctionem de obiecto mediato & immediato, quoniam de res extra secundum se amaretur: quia amatur secundum quod materia operis. Et esset distinguendum de medio secundum ordinem executionis vel intentionis, quoniam praeposita se habent. Sed inductio non fit nisi de re extra, secundum quod est materia usus: & ideo

non sufficit. Finis namque secundum seipsum est bonum eius, quod est ad finem: ac per hoc concupiscitur illi, non ut materia usus, sed secundum se. Et rursus Deo concupiscimus unum nostrum. Concupiscimus enim ut Deo uiuamus propter ipsum Deum: ut sic utrinque pateat, scilicet quod finem ei quod propter finem, econtra secundum seipsum separata subiecto, imo in infinitum distantia, ut Deus & nos, contingit concupiscitum. Neque enim concupiscimus Deo nostrum uiuere, ut ipse utatur eo, sed propter eum, quia sibi debetur. Nec Deum nobis ut praestitum fructum Deo, sed quia secundum se est finis nobis.

¶ Ad rationem autem dicitur, quod dicitur, Res separata non est bonum nostrum nisi propter aliquam actionem, qua nobis coniungitur, potest dupliciter intelligi. Primo, ut ly nisi propter actionem, denotet rationem qua est bonum nostrum. Secundo, ut denotet conditionem, sine qua non est bonum nostrum. In primo sensu est falsum quod dicitur, ut iam declaratum est. In secundo autem uerum est: sed hoc modo non est ad propositum argumenti, sed primo modo tantum. Patet hoc in effectibus. Agens enim non est agens nostri nisi propter aliquam operationem, qua nobis coniungitur: non tamen propterea est agens mediū, aut materia agentis, aut secundum se non est agens, quoniam secundum id quod in se habet rationem agendi in nos. Simile enim est in bono nostro quod exercet causam finalem respectu nostri, ut patet ex dictis. Ad probationem autem minoris, quod delectatio de Deo in patria spectat ad amorem concupiscitum: quia respondet desiderio respondetur, quod delectatio patrie non oportet, quod respicit de omni actu charitatis in uia, nisi secundum idem obiectum formalem charitatis: sed sufficit quod respondeat primo actui, qui est amare. Amamus autem hanc bonum Dei in seipso: & ideo delectabimur ibi de Deo in seipso.

¶ Ad secundum dicitur, quod ista propositio, idem est obiectum desiderij & delectationis, potest dupliciter intelligi. Primo de indentitate obiecti omnimoda: & sic est falsa, tum quia actus distinguuntur per obiecta: tum quia delectabile nihil imperfectum ponit in eo, qui delectatur. Desiderabile autem ponit absentiam sui in desiderante, uel cui desideratur. Unde bonitas diuina est Deo summe delectabilis, non tamen desiderabilis. Secundo potest intelligi de indentitate rationis formalis tenentis se praecise ex parte obiecti, ut sit sensus, quod quicquid est in re, quo res potest delectari, eodem potest desiderari, & sic est uera, quantum est ex meritis rei. Bonum enim diuinum in seipso est ex se summe delectabile & desiderabile. Sed quod non desideretur, est quia non inueniri potest desiderans: quia ponit imperfectionem in eo. Et propterea debet dici, quod omne delectabile potest esse etiam desiderabile formaliter uel virtualiter, scilicet esse tale quod causaret desiderium, si inueniri posset desiderans. Argumentum autem loquitur de indentitate omnimoda obiecti: quia ponit futurum ex parte obiecti desiderij. Futurum enim in desiderio intellectuali redundat in obiectum ex dispositione subiecti, cui oportet obiectum non uelle si desideratur: & ideo ratio nihil concludit.

¶ Ad tertium negatur sequela: quia damnati habent uoluntatem inordinatam & peruersam. Et ideo non summe dolent de malo culpae, quod est contra bonum diuinum in seipso: sed de malo poenae, quod est contra participationem eius. Beati uero habent uoluntatem rectam: & magis gaudent de bono diuino in seipso, quam de eius participatione. Probatio autem allata, scilicet Deus non est bonus beatis, nisi ratione praemij quod dat, falsa est, ut patet ex dictis.

¶ Ad quartum negatur, quod operationes, quae sunt causae delectationum, sint causae earum non nisi obiectum. Stat enim, quod sint causae earum ut afferentes obiecta. Et sic est in operatione, qua coniungitur amicus, de quo est delectatio secundum seipsum. Unde operatio ponitur propria causa delectationis, non autem proprium obiectum.

¶ Ad quintum negatur sequela. Et ad primam probationem dicitur, quod destruit seipsum. Nam si ad delectationem praerogatur consecutio boni proprii, consequens est, quod illud exterius, cuius consecutio requiritur, est proprium bonum, & non sola consecutio illius sit bonum. Nam ideo consequi illud appetis, quia est proprium bonum: & non econverso, ideo est proprium bonum, quia consequimur illud. Non ergo consecutio sit bonum nostrum, ut arguitur intendi, sed prius natura saltem, est bonum nostrum ratione sui, quam consecutio habetur. Ad secundam autem de denominatione, negatur minor, cum praedictione intellectuale: enim nihil concludit. Negatur enim, quod esse boni hominis, ininfectis ei conueniat formaliter, extrinsecis autem subiecto conueniat tantum denominatione extrinseca. Stat enim, quod secundum unam rationem bonitatis sit sit, & secundum aliam non. Bonum enim non est unius istam rationis formalis, sicut sanum, sed est transcendens commune omnibus generibus, ut patet in philosophia. Unde dico quod Deus inquit finis, est bonum meum denominatione intrinseca, quia est bonum meum sua intrinseca bonitate diuina, quae est finis meus, propter quam ego sum. Sed ego sum bonus illa bonitate diuina, denominatione

ratione extrinseca: & est hoc factum, quod ego sum bonus bonitate morali, quia habeo denominationem intrinsecam, & Deus ut bonitatem me tali bonitate, est bonum meum denominatione extrinseca. Et in utroque exemplo non numeratur formalis bonitas, ut patet. Hoc enim commune est omnibus nominibus ab uno, vel ad unum, vel in uno. Ratione quibus patet unus & per se habet illius labor, & veritas tenenda.

3. d. 2. 5.
q. 1. ar. 3.
q. 1.
Et virt.
q. 1. ar. 1.
cor. 1. q.
4. ar. 3.
ad 9.
Annota.

ARTICVLVS VI.

¶ *Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologis.*

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologis. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est. Sed idem est obiectum spei & aliarum virtutum theologiarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologis.

¶ Præterea, in symbolo fidei, in quo fidei profitemur dicimus, Expecto resurrectionem mortuorum, & vitam venturi seculi. Sed expectatio future beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est: ergo spes à fide non distinguitur.

¶ Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem. Ergo spes à charitate non distinguitur.

¶ SED CONTRA, ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologis. Dicit enim Greg. in 1. Moral. esse tres virtutes, spem, fidem, & charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologis.

CONCLUSIO.

¶ *Spes contra alias theologicas virtutes distinguitur, quod ex sola est qua Deo inhiat, ut in nobis principium est bonitatis perfectæ, & per eam diuino auxilio nitimur ad beatitudinem obtinendam.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc, quod habet Deum pro obiecto, cui inhiat. Potest autem aliquis alicui inhiare dupliciter. Vno modo propter seipsum alio modo in quantum ex eo in aliud deuenit. Charitas ergo facit hominem Deo inhiare propter seipsum, mentem hominis unius Deo per affectum amoris. Spes autem & fides faciunt hominem inhiare Deo, sicut cuncta principio, ex quo aliqua nobis prouenit. De Deo autem prouenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhiare in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem. Credimus enim ea vera esse, quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum scilicet per spem diuino auxilio nitimur ad beatitudinem obtinendam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deus secundum aliam, & aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est.

¶ Ad distinctionem autem habituum sufficit diuersa ratio obiecti, ut supra habuit est. ¶ Ad secundum dicendum, quod expectatio ponitur in symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed in quantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicitur: & sic actus fidei manifestatur per actus spei.

¶ Ad tertium dicendum, quod spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, & sicut in quoddam adiutorium efficax ad subueniendum. Sed charitas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis deo, ut scilicet homo non sibi uiuat, sed deo.

ARTICVLVS VII.

¶ *Utrum spes præcedat fidem.*

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod spes præcedat fidem: quia super illud Psal. Speram in Domino, & sic bonitatem, dicitur gl. Spes est introitus fidei,

initium salutis. Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. ergo spes præcedit fidem. ¶ Præterea, illud quod ponitur in definitione alicuius, debet esse prius & magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Hebr. 11. Fides est substantia sperandarum rerum. ergo spes est prior fide.

¶ Præterea, spes præcedit actum meritorium. Dicit enim Apostolus ad Cor. 9. Quod qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi. Sed actus fidei est meritorius: ergo spes præcedit fidem.

¶ SED CONTRA est quod Matth. 1. dicitur, Abraham genuit Isaac, id est fides spei sicut dicit glossa.

CONCLUSIO.

¶ *Fides spei absolute præcedere oportet, cum per illam nobis innotescat quod possumus vitam adipisci æternam, & quod ad hoc diuino operati est auxiliante.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod fides absolute præcedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo, quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei. ut possibile. Obiectum autem spei est uno modo beatitudo æterna: & alio modo diuini auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit, quod ad uitam æternam possumus peruenire, & quod ad hoc operatum est nobis diuinum auxilium: secundum illud Hebr. 12. Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quia inquirentibus se remunerator est. Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut gl. ibidem subdit, Spes dicitur introitus fidei, id est rei creditæ: quia per spem intratur ad uidentem id quod creditur. Vel potest dici, quod est introitus fidei: quia per eam homo intrat ad hoc, quod stabiliatur & perficiatur in fide.

¶ Ad secundum dicendum, quod in definitione fidei ponitur res speranda: quia proprium obiectum fidei non est apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium, ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

¶ Ad tertium dicendum, quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem, sed sufficit si habeat concomitantem uel consequentem.

ARTICVLVS VIII.

¶ *Utrum charitas sit prior spe.*

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod charitas sit prior spe: dicit enim Amb. super illud Luc. 11. Si habueritis fidem sicut granum sinapis, &c. Ex fide est charitas ex charitate spes. Sed fides est prior charitate. ergo charitas est prior spe.

¶ Præterea, Au. dicit 1. de ci. Dei, quod boni motus atque effectus ex amore & sancta charitate ueniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. ergo deriuatur à charitate.

¶ Præterea, Magister dicit 2. d. 1. lib. sentent. quod spes ex meritis prouenit, quæ præcedunt non solum speratam, sed etiam spem, quæ naturaliter præcedit charitas. ergo charitas est prior spe.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit 1. ad Tim. 1. Finis præcepti charitas est de corde puro, & conscientia bona. glossa. spe. ergo spes est prior charitate.

CONCLUSIO.

¶ *Quoniam origine spei charitate prior sit, perfectione tamen charitas spei ipsam præcedit.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod duplex est ordo. Vnus quidem secundum uiam generationis & naturæ, secundum quæ imperfectum prius est perfectio. Alius autem ordo est perfectionis & forme, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior charitate,

tum deficit in similitudine, quia in passionibus inuenitur medium cum extremis secundum proprium obiectum: ita quod in obiecto est medium inter excelsum & defectum à regula. Sed fides autem est in actibus rationis nostre, habentibus Deum pro proprio obiecto: quoniam in eis secundum proprium obiectum non est medium, & excelsum, &c. quoniam ipsum obiectum est ipsa regula, in qua non sunt extrema. Quod autem dicitur, quod contingit credere plus quam oportet, id ad obiectum formale fidei refertur, scilicet illud est: non enim potest nisi credi Deo. Si uero ad credita refertur, tam dictum est, quod per accidens tam in fide, quam in spe. Et propter eam minime non sunt infidelitatis species, nisi multipliciter per accidens secundum errorem diuersos, quos superius dictum est esse infidelitates.

¶ *Super Quæstionem decimam septimam Articulus sextus.*

In articulo c. d. 1. 1. q. 2. aduente, quod dicitur ex nonnullis doctores, nonnulli asserunt differentiam Dei, ut obiectum est harum virtutum absolute, sed aliam esse differentiam eius, ut obiectum est, cui inhiat virtus theologica. Differentia liquidè obiecti absolute penes uerum & bonum, quod ad fidem & ipsas virtutes, & penes bonum Dei & nostrum, quod ad charitatem & spem sumuntur. Sed differentia obiecti cui inhiat, penes modum 1. 2. q. 6. in littera expressio sumitur, scilicet penes esse, cui creditur à quo habendum est, & propter quod, &c. Hæc enim deum testatur. Et uirtus, quæcunque, Vnde enim ut dicentem, quod in littera dicitur principium ueritatis secundum 1. 1. hanc sententiam, quod in littera dicitur principium bonitatis: tertium ut si nem ulimant.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli aduente, quod finis ultimus est finis ultimus nostre secundum seipsum, ut prædictum est. Et est non propter nos, sed propter seipsum: & charitas in hoc differt à spe secundum differentiam obiecti absolute, quod charitas fertur in ultimum finem præcepti scilicet ipsum Deum, ut in finem ultimum ut non ultimum. Quod autem ab effectu significatur ab adeptione, scilicet dicens ad bonum finale adipiscendum, sicut etiam Deum ut finem ultimum propter se, ad effectum manifestum, ut homo

1. 2. q. 6. 1. secundum quod proprium ar. 4. cor. obiectum in medio est, diff. excessus, vel defectus regule. Quod constat non habere locum in articulo. Deo glorioso, qui est Et uirtus, ipsa regule & obiecta q. 1. ar. 3. proprium uirtutis theologice. Vnde argumen

vino, ut supra dictum est. Quia ergo bonum ad idam possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum, ideo cum beatitudo iam non fuerit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes sicut & fides euacuatur in patria, & neutrum eorum in beatis esse potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Christus etsi esset comprehensor, & per consequens beatus quantum ad diuinam fructificationem: tamen simul viator, quantum ad passibilitatem naturæ quam adhuc gerebat, & ideo gloriam impassibilitatis & immortalitatis sperare potuit non tamen ita, quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fructificationem diuinam.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo sanctorum dicitur vita æterna: quia per hoc, quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis diuinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum & futurum: & ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quod durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi & aliis. Sed euacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis. Sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum: & tamen aliquis potest diligere proximum, non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum, quod cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animæ, quæ in fructificatione diuina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ: tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparationem ad gloriam animæ, tum etiam quia habens gloriam animæ, habet iam sufficienter causam gloriæ corporis.

ARTICVLVS III.

¶ Verum spes sit in damnatis.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus & princeps damnatorum, secundum illud Matth. 25. Tre maledicti in ignem æternum, qui parati sunt diabolo & angelis eius. Sed diabolus habet spem, secundum illud Iob 41. Ecce, spes eius frustrabitur eum. Ergo videtur quod damnati habeant spem.

Præterea sicut fides est formata & informis, ita & spes. Sed fides informis potest esse in demonibus & damnatis, secundum illud Iac. 2. Demones credunt, & contremiscunt. Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

Præterea, Nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita, non habuit, secundum illud Ecclesi. 11. Si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quo loco ceciderit, ibi erit. Sed multi, qui damnabuntur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

SED CONTRA est, quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore & luctu, secundum illud Ila. 66. Serui mei laudabunt præ exultatione cordis & vos clamabitis præ dolore cordis, & præ contritione spiritus ululabitis. Ergo spes non est in damnatis.

CONCLUSIO.

¶ Nulla est in damnatis spes, cum certi sint se nunquam perire æternæ crucis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut de ratione beatitudinis est, ut in ea quietetur voluntas: ita de ratione poenæ est, ut ad quod poena infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit super Gen. ad litteram, quod angeli perfecte beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum, cum non essent præcisi sui euentus. Requiritur enim ad perfectam & veram beatitudinem, ut aliquis certus sit de sue beatitudinis perpetuitate: alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam cum perpetuitas damnationis pertinet ad poenam damnatorum, non vere habet rationem poenæ, nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem sue damnationis ignoraret. Et ideo ad conditionem miseriam damnatorum pertinet, ut ipsi sciant, quod nullo modo possint damnationem euadere, & ad beatitudinem peruenire. Unde dicitur Iob 15. Non credit quod reuertitur possit de tenebris ad lucem. Unde patet, quod non possint apprehendere beatitudinem, ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum: & ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus, siue sint in vita ista, siue in purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem, ut futurum possibile.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Grego. di-

cit 33. Moral. hoc dicitur de diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem, quia sperat se de sanctis victoriam obtrahere secundum illud quod supra præmiserat. Habet fiduciam, quod Iordanis influat in os eius. Hæc autem non est spes, de qua loquimur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit in Enchiridio, Fides est & malorum rerum & bonarum, & præteritarum & præsentium & futurarum, & suarum & alienarum. Sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium: & ideo magis potest esse fides informis in damnatis, quam spes, quia dona diuina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum, quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec euacuatio spei in beatis auget meritum: sed verumque contingit propter mutationem status.

ARTICVLVS IIII.

¶ Verum spes viatorum habeat certitudinem.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

Præterea, Spes ex gratia & meritis provenit, ut supra dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus, quod gratiam habeamus, ut supra dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Præterea, Certitudo esse non potest de eo, quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem, deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

SED CONTRA est, quod spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, sicut Magister dicit 1.6. dist. tertij. intentionarium, quod potest accipi ex hoc quod dicitur 2. ad Timo. 1. Scio cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum seruare.

CONCLUSIO.

¶ Est spes in viatoribus certa, non quidem essentialiter, sed per fidem, omnem certitudinem habet.

RESPONDEO dicendum, quod certitudo inuenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter & participative. Essentialiter quidem inuenitur in vi cognoscitivæ: participative autem in omni eo, quod a vi cognoscitivæ mouetur infallibiliter ad finem suum: secundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur tanquam mota ab intellectu diuino certitudinaliter mouente vnum quodque ad suum finem. Et per hanc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ mouentur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quæ est in vi cognoscitivæ.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECVNDVM dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiæ iam habite: sed diuinæ omnipotentie & misericordie: per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perueniat. De omnipotentia autem Dei & misericordia eius certus est quicunque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc, quod aliqui habentes spem, deficiunt a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu diuinæ potentie, vel misericordie, cui spes innititur. Unde hoc non præiudicat certitudini spei.

voluntas tendit ad extra, ad rem scilicet secundum quod in se est, promittit quod aliter se habet ad rem habendam, & aliter ad rem habendam. Et quia spes est in appetitu intellectivo, qui est voluntas, ideo spes respicit futuram rem.

Ad secundum autem objectionem dicitur, ut etiam de fidei obiecto dictum est, quod aliquid spectare ad rationem formalem obiecti, contingit dupliciter. Vno modo ex parte rei obiecti, secundum se alio modo ex parte subiecti. Obiectum spei ex parte rei est ipse Deus: ex parte vero nostri redundat in obiectum esse finem nobis, sicut obiectum fidei esse non apparet, ut ex antecedenti patet. Nihil autem prohibet inuicem conditiones denominationis esse de ratione formalis obiecti, sic quod substantia earum soluat speciem actus & habitus. Obiectum namque prius comparatur ad subiectum, quàm ad actum vel habitum. Et propter eas conditiones redundantes in obiectum ex subiecto, & ratiocinantes actum & habitum, ad integritatem formalis obiecti actus vel habitus spectare possunt. Nec obstat, quod entia rationis sunt inuicem denominationis conditiones. Habent enim reales causas, quibus repugnant alie reales cause in eodem: ex quibus redundant oppositæ denominationes in obiectis, verbi gratia, in obiecto fidei & spei, non videri est conditio denominationis tantum. Sed causa eius, pura talis dispositio subiecti, est realis & hinc dispositio realit contrariatur alia dispositio realis in eodem, pura esse affectum hominis gloriæ consummationis: ex qua in obiecto radum dat opposita denominationis, scilicet esse vitium.

Veri. qd. 4. arti. 2. ad 4.

Ad quartum dicendum, quod certitudo inuenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter & participative. Essentialiter quidem inuenitur in vi cognoscitivæ: participative autem in omni eo, quod a vi cognoscitivæ mouetur infallibiliter ad finem suum: secundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur tanquam mota ab intellectu diuino certitudinaliter mouente vnum quodque ad suum finem. Et per hanc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ mouentur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quæ est in vi cognoscitivæ.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECVNDVM dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiæ iam habite: sed diuinæ omnipotentie & misericordie: per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perueniat. De omnipotentia autem Dei & misericordia eius certus est quicunque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc, quod aliqui habentes spem, deficiunt a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu diuinæ potentie, vel misericordie, cui spes innititur. Unde hoc non præiudicat certitudini spei.

ditur in ordine ad Deum, ut dicendum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod bonum morale præcipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione à Deo: & ideo omnes prædicti timores morales vel importat malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono & malo morali: & ideo non communetur inter istos timores.

¶ Ad tertium dicendum, quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servi subiectis. Sed habitudo filij ad patrem, vel uxoris ad virum est e converso per affectum filij se subdantis patri, vel uxoris se coniungentem viro unionem amoris. Unde timor filialis & castus ad idem pertinent: quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. 8. Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater. Et secundum eandem charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud 2. ad Corinth. 11. Respondi vos viro virginem castam exhibere Christo. Timor autem servilis ad aliud pertinet: quia charitatem in sui ratione non includit.

¶ Ad quartum dicendum, quod prædicti tres timores respiciunt poenam, sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit poenam à Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt, vel comminantur. Sed timor servilis & initialis respiciunt poenam, per quam homines attrahuntur ad Deum diuinitus infligentem, vel comminantem, quam quidem poenam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

¶ Ad quintum dicendum, quod eadem ratione homo à Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur: quamvis mala, quæ timentur sint diversa, sicut & bona, quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem: quibus tamen omnibus commune est à Deo abducere.

ARTICVLVS III.

¶ *Primum timor mundanus sit semper malus.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur, quod homines reuerentur. Sed quidam vituperantur de hoc, quod homines non reuerentur, ut pater Luc. 18. de illo iudice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reuerentur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

¶ Præterea, ad timorem mundanum videtur pertinere poena, quæ per potestates seculares infligitur. Sed per huiusmodi poenas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. 13. Vis non time- re potestatem? bonum fac: & habebis laudem ex illa. Ergo timor mundanus non semper est malus.

¶ Præterea, illud quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis à Deo. Sed naturalis est homini, ut timeat proprii corporis detrimentum, & amissionem bonorum temporalium: quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur, quod timor mundanus non sit semper malus.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit Matth. 10. Nolite timere eos, qui corpus occidunt: ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem diuinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

CONCLUSIO.

¶ *Cum timor mundanus à mala sit radice, scilicet ab amore mundi, semper malus necessarius est.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex prædictis patet, actus morales & habitus ex obiectis nomē & speciem habent. Proprium autem obiectum appetitus motus est bonum finale, & ideo à proprio fine omnis motus appetitus & specificatur et nominatur. Siquis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret. Non enim cupidi laborem querunt sicut finem, sed sicut id, quod est ad finem. Sicut finem autem querunt diuitias. Unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor diuitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur, quo aliquis mundo innititur tanquam fini: & sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur. Illud enim timet homo amittere, quod amat: ut patet per August. in lib. 8. Questionum. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam à mala radice. Et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquis potest reuereri homines dupliciter. Vno modo in quantum est in eis aliquod diuinum, puta bonum gratie, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis: & hoc modo vituperantur qui homines non reuerentur. Alio modo potest aliquis homines reuereri in quantum Deo cōsantur, & sic laudantur qui homines non reuerentur: secundum illud Eccl. 4. 8. de Elia vel de Eliseo, in diebus suis non pertimuit principē.

¶ Ad secundum dicendum, quod potestates seculares, quando inferunt poenas ad retrahendum à peccato, in hoc sunt Dei ministri: secundum illud Rom. 13. Minister enim Dei est vindex in iram ei, qui malum agit. Et secundum hoc timere potestatem secularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem seruilem, vel initialem.

¶ Ad tertium dicendum, quod hoc est naturale, quod homo refugiat proprii corporis detrimentum & damna temporalium rerū. Sed quod homo propter ista recedat à iustitia, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit in 3. Ethic. Quod quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi: quia peius est huiusmodi peccata committere, quam poenas quascunque pati.

ARTICVLVS IIII.

¶ *Primum timor servilis sit bonus.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia cuius visus est malus, ipsum quoque malum est. Sed visus timoris servilis est malus: quia sicut glossa dicit Rom. 8. qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit. Ergo timor servilis non est bonus.

¶ Præterea, illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati: quia super illud Tob. 3. Quare non inuolutus mortuus sum? dicit Gregor. Cum ex peccato præfens poena metuitur, & annexa Dei facies non amatur, timor ex timore est, non ex humilitate. Ergo timor servilis est malus.

¶ Præterea, sicut amor charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo & timor servilis.

¶ SED CONTRA, Nullum malum est à Spiritu sancto. Sed timor servilis est à Spiritu sancto: quia super illud Rom. 8. Non accepistis Spiritum seruitutis, &c. dicit glossa. Unus spiritus est qui facit duos timores, scilicet seruilem & castum. Ergo timor servilis non est malus.

CONCLUSIO.

¶ *Quicquid timoris servilitas mala sit, ipse tamen servilis timor charitate ordinatur, secundum suam substantiam bonus est.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod timor servilis ex parte seruitutis habet, quod sit malus. Seruitus enim libertati opponitur. Unde cum liber sit qui causa sui est, ut dicitur in 1. Metaph. servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicunque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem seruitutis est, quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, in quantum servilitas est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus. Sicut adulterium simpliciter est malum: quia id, ex quo est, contrariatur charitati, & pertinet ad adulterij speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec infirmitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus, vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris servilis est poena, cui accidit, quod bonum, cui contrariatur poena, ametur tanquam finis ultimus: & per consequens poena timeatur tanquam principale malum, quod non contingit in non habente charitatem. Vel, quod ordinetur in Deum sicut in finem: & per consequens poena non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc, quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius est mala.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum illud Aug. intelligendum est de eo, qui facit aliquid timore servili, in quantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum poenam timeat.

¶ Ad secundum dicendum, quod timor servilis secundum suum subiectum non oritur ex timore, sed eius servilitas ex timore nascitur, in quantum scilicet homo affectum suum non vult subicere iugo iustitiae per amorem.

Secunda secundum S. Thom.

ccc 2

4. *Super Quaestione decimam. Articulus sextus.*

Annot. 1. *Namque, omnia 1. a. de 1. adueniente, quod timor seruilis secundum substantiam sit: habet pro obiecto malum poenae: ut tamen non respiciat poenam, secundum omnem rationem, sed secundum rationem prius boni proprij, ut sit. Et*

3. *dist. 34. q. 2. ar. 1. q. 6. 1. Et Ro. 8. le. 3. co. 2.*

Ad tertium dicendum, quod amor mercenarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia: quod secundum se charitati contrariatur, & ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor seruilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem poenae, siue timeatur ut principale malum, siue non timeatur ut principale malum.

ARTICULVS V.

4. *Utrum timor seruilis sit idem in substantia cum timore filiali.*



D QUINTVM sic proceditur. Videtur quod timor seruilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad seruilem, sicut fides formata ad informem, quorum vnus est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata & informis, ergo & idem est secundum substantiam timor seruilis & filialis.

Præterea, Habitus diuersificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris seruilis & filialis: quia utroque timore timeatur Deus. Ergo idem est secundum suam substantiam timor seruilis & timor filialis.

Præterea, Sicut homo sperat frui Deo, & etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo, & poenas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo, & qua speramus beneficia obtinere ab eo, ut dictum est, ergo etiam idem est timor filialis, quo timeamus separationem a Deo, & timor seruilis, quo timeamus ab eo puniri.

SED CONTRA est, quod Aug. super primam Cap. Ioh. dicit duos esse timores, vnum seruile, & alium filialem vel castum.

CONCLUSIO.

Cum timor seruilis poenae refugiat malum, filialis vero culpam, necessaria specie distinguuntur filialis ac seruilis timor.

RESPONDEO dicendum, quod proprie obiectum timoris est malum: & quia actus & habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis patet, necesse est quod secundum diuersitatem malorum, & timores specie differant. Differt autem specie malum poenae, quod refugit timor seruilis, & malum culpa, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis patet. Vnde manifestum est, quod timor seruilis & filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differant specie.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod fides formata & informis non differunt secundum obiectum. Vtrique enim fides & credit Deo, & credit Deum: sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum praesentiam & absentiam charitatis: & ideo non differunt secundum substantiam, & ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod timor seruilis & timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum. Nam timor seruilis respicit Deum, sicut principium inflictiuum poenarum. Timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium culpæ, sed potius sicut terminum, a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto, quod est Deus, non consequitur identitate speciei: quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diuersificantur. Non enim idem est motus speciei, qui est ab albedine, & qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quod spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis diuinæ, quam respectu cuiusvisque alterius beneficii. Non autem est sic de timore. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULVS VI.

4. *Utrum timor seruilis remaneat cum charitate.*

3. *dist. 34. q. 1. ar. 2. q. con. Et Ro. 8. le. 3. co. 2.*



D SEXTVM sic proceditur. Videtur quod timor seruilis non remaneat cum charitate. dicit enim Aug. super 1. Cap. Ioh. quod cum coeperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei preparauit locum.

Præterea, Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom. 5. Sed ubi Spiritus Domini, ibi libertas, ut dicitur 1. ad Cor. 3. Cum ergo libertas excludat seruitutes, videtur quod timor seruilis expellatur charitate adueniente.

Præterea, Timor seruilis ex amore sui causatur, in quantum poena diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augusti. 14. de ciuit. Dei quod amor Dei vlt. ad contemptum sui facit ciuitatem Dei. Ergo videtur quod veniente charitate timor seruilis tollatur.

SED CONTRA est, quod timor seruilis est donum Spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed dona Spiritus sancti non tolluntur adueniente charitate, per quam Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo adueniente charitate non tollitur timor seruilis.

CONCLUSIO.

Timor est ut seruilis non maneat cum charitate, secundum tamen substantiam, quam cum exmanere potest.

RESPONDEO dicendum, quod timor seruilis ex amore sui causatur: quia est timor poenae, qui est detrimentum proprii boni. Vnde hoc modo timor poenae potest stare cum charitate, sicut & amor sui. Eiusdem enim rationis est, quod homo cupiat bonum suum, & quod timeat eo priuari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem. Vno enim modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in charitate includitur, secundum quod homo se propter Deum & in Deo diligit. Tertio modo a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituit finem. Sicut etiam & ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicuius alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem. Sic ergo & timor poenae includitur vno modo in charitate. Nam separari a Deo est quidam poena, quam charitas maxime refugit. Vnde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur ut finis: & sic timor poenae non est cum charitate. Alio modo timor poenae distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum poenæ ratione separationis a Deo, sed in quantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur eius finis: unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor poenae potest esse cum charitate. Sed ille timor poenae non dicitur esse seruilis, nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor, in quantum seruilis, non manet cum charitate. Sed substantia timoris seruilis cum charitate manere potest, sicut amor serui manere potest cum charitate.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Aug. ibi loquitur de timore, in quantum seruilis est. Et sic procedunt alie duæ rationes.

ARTICULVS VII.

4. *Utrum timor sit initium sapientie.*

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientie. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientie: quia timor est in vi appetitiua, sapientia autem est in vi intellectiua. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientie.

Præterea, Nihil est principium superioris. Sed timor Dei ipse est sapientia: ut dicitur Iob 28. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientie.

Præterea, Principio non est aliquid prius. Sed fides præcedit timorem: ergo videtur quod timor non sit initium sapientie.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psal. Initium sapientie, timor Domini.

CONCLUSIO.

Articuli fidei principia & initia sunt essentialiter ipsius sapientie, cuius tanta quo ad effectum timor tam seruilis quam filialis initium esse dicitur, et si non eadem ratione.

RESPONDEO dicendum, quod initium sapientie potest aliquid dici dupliciter. Vno modo, quia est initium ipsius sapientie, quantum ad eius essentiam. Alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia, ex quibus procedit ars: initium autem artis secundum eius effectum est, unde incipit ars operari. Sicut si dicamus, quod principium artis edificatiue est fundamentum, quia ibi incipit edificator operari. Cum autem sapientia sit cognitio diuinorum, ut infra dicitur: aliter consideratur a nobis, & aliter a Philosophis. Quia enim vita nostra ad diuinam fruitionem ordinatur, & dirigatur secundum quandam participationem diuinæ naturæ, quæ est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur, ut est cognoscitiua Dei, sicut apud Philosophos, sed etiam ut est directiua humanæ vitæ, quæ non solum dirigatur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes diuinas, ut patet per Aug. 12. de trin. Sic ergo initium sapientie secundum eius essentiam sunt prima principia sapientie, quæ sunt articuli fidei: & secundum hoc fides dicitur sapientie initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientie est, unde sapientia incipit operari. & hoc modo timor est initium sapientie. Aliter tamen timor seruilis, & aliter timor filialis. Timor enim seruilis est sicut principium extrinsecum ad sapientiam, in quantum aliquis timore poenæ discedit a peccato, & habilitatur per hoc ad sapientie effectum: secundum illud Eccles. primo, Timor Domini expellit

*Super Quaestione de timore Ar-
ticulum octa-
vum.*

*Num idem sit
timor castus & ini-
stis, & per quod distin-
guantur.*

Quaestio. In articulo octavo, o-
mnia septimo, dubi-
um Durando in 14. dis-
t. tertij sententiarum, qua-
estione 1. occurrunt de iden-
titate timoris initialis et
casti. Nam & conclusio-
nem, & responsiones ad
secundum, & prosequitur
autem non hic, sed in
34. dist. tertij sententia-
rum ad eandem conclu-
sionem repetenda. Con-
clusionem quidem, quia
obiectum timoris initialis
distinguitur ab ob-
iecto tam servili, quam
casti timoris: quia eius
obiectum est virtutis
malum, scilicet peccatum
& eius, seu separa-
tionis à Deo. Contra re-
sponsiones ad secundum
pro quanto ibi dicitur,
quod timor initialis ti-
met poenam pro quanto
habet aliquid de timore
servili adiunctum, arguitur
quod impossibile est
duos actus cognoscendi
simul esse in eadem po-
tentia cognitiva, ut alibi
probatum est: & si-
militer duo actus appe-
tendi non possunt simul
esse in eadem potentia
appetitiva. Contra pro-
cessum vero illius quia
videtur repugnare di-
stinctio, scilicet quod timor
initialis imperat ad eum
propter fugam culpae &
poenae, & quod timor
initialis non timeat elici-
tionem poenae. Et probatur
repugnare quia po-
tentia nullum actum im-
petat, nisi mediantem actu
elicito. Si ergo imperat
propter veritatem, habet
ergo actum elicito circa
veritatem.

Ad hoc dicitur ordi-
nate: & ad primum, quod
solum est, quod ob-
iectum timoris initialis sit
virtutis malum, scilicet
culpa & poena, sed
culpa tantum & si quod
invenitur apud do-
ctores hoc, veritatem in-
venitur apud autem
in articulo secundo ho-
lus quaestiones in corpo-
re articuli, interpretan-
tum est in ista responsio-
nem ad secundum hoc
in loco, scilicet quod non
ratione sui, sed ratione
adiuncti sibi timoris ser-
vilis, actus sunt respectu
alterius malum, scilicet
poenae alterius autem. Si-
licet culpa, ratione sui.
Ad secundum dicitur,
quod sicut contingit in
intellectu esse simul plu-
res actus intelligendi in
ordine ad virtutem etiam
in appetitu contingit si-
mul esse plures actus ap-
petendi. Et sic est in pro-
posito: quia timor po-
nae & timor culpae in or-
dine ad Dei conversionem
concurrunt.

Ad tertium autem quan-
tum non sit contra pro-

pellit peccatum. Timor autem castus vel filia-
lis est initium sapientiae, sicut primus sapien-
tiae effectus. Cum enim ad sapientiam perti-
neat, quod humana vita reguletur secundum
rationes divinas, hinc oportet sumere princi-
pium, ut homo Deum revereatur, & se ei
subiciat. Sic enim consequenter in omnibus
secundum Deum regulabitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
ratio illa ostendit, quod timor non est princi-
pium sapientiae, quantum ad essentiam sapientiae.
Ad secundum dicendum, quod timor Dei
comparatur ad totam vitam humanam per
sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad ar-
borem. Unde dicitur Ecclesiastes. Radix sapientiae
est timere Dominum. Rami enim illius lon-
gavi. Et ideo sicut radix virtutis dicitur esse
tota arbor, ita timor dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est,
alio modo fides est principium sapientiae, &
alio modo timor. Unde dicitur Ecclesiastes. Ti-
mor Dei initium dilectionis est. Initium au-
tem fidei agglutinandum est ei.

ARTICULUS VIII.

Primum timor initialis differat secundum sub-
stantiam à timore filiali.



AD OCTAVUM sic procedit.
Videtur quod timor initialis
differat secundum substantiam à
timore filiali. Timor enim filialis
ex dilectione causatur. Sed timor initialis est
principium dilectionis secundum illud Ecclesiastes.
Timor Domini initium dilectionis est. Ergo
timor initialis est alius à filiali.

Præterea, Timor initialis timet poenam, quæ
est obiectum servilis timoris: & sic videtur quod
timor initialis sit idem cum servili. Sed timor
servilis est alius à filiali. Ergo etiam timor ini-
tialis est alius secundum substantiam à filiali.

Præterea, Medium differt eadem ratione ab
utroque extremorum. Sed timor initialis est
medium inter timorem servilem et timorem
filialem. Ergo differt & à filiali & à servili.

SED CONTRA est, quod perfectum
& imperfectum non diversificant substantiam
rei. Sed timor initialis & filialis differunt se-
cundum perfectionem & imperfectionem cha-
ritatis, ut patet per Augustinum super prima Cañ.
Iohan. Ergo timor initialis non differt secun-
dum substantiam à filiali.

CONCLUSIO.

Non differunt essentialiter initialis & filialis
timor, sed unus & idem processus timor est, secundum
perfectum & imperfectum variatus.

RESPONDEO dicendum, quod ti-
mor initialis dicitur ex eo, quod est initium.
Sed cum & timor servilis & timor filialis sint
aliquo modo initium sapientiae, uterque po-
test aliquo modo initialis dici. Sed sic non ac-
cipitur initialis, secundum quod distinguitur
à timore servili & filiali: sed accipitur secun-
dum quod competit statui incipientium, in
quibus inchoatur quidam timor per inchoa-
tionem charitatis. Non tamen inest eis timor
filialis perfecte: quia nondum pervenerunt
ad perfectionem charitatis. Et ideo timor ini-
tialis hoc modo se habet ad filialem, sicut cha-
ritas imperfecta ad perfectam. Charitas au-
tem perfecta & imperfecta non differunt se-
cundum essentiam, sed solum secundum sta-
tum. Et ideo dicendum est, quod etiam timor
initialis, prout hic sumitur, non differt secun-
dum essentiam à timore filiali.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
timor, qui est initium dilectionis, est timor
servilis, qui introducit charitatem: sicut sera
introducitur linum, ut Augustinus dicit. Vel si hoc
referatur ad timorem initialem, dicitur esse
dilectionis initium non absolute, sed quantum

ad statum charitatis perfecte.

Ad secundum dicendum, quod timor initia-
lis non timet poenam, sicut proprium ob-
iectum: sed inquantum habet aliquid de timore
servili adiunctum, qui secundum substantiam
manet quidem cum charitate, servilitate
remota. Sed actus eius manet quidem cum
charitate imperfecta in eo, qui non solum mo-
vetur ad bene agendum ex amore iustitiae,
sed etiam ex timore poenae. Sed iste actus cessat
in eo, qui habet charitatem perfectam,
quæ foras mittit timorem habentem poenam,
ut dicitur prima Iohan. 4.

Ad tertium dicendum, quod timor initia-
lis est medium inter timorem servilem & fi-
lialem, non sicut inter ea, quæ sunt unius ge-
neris, sed sicut imperfectum est medium inter
ens perfectum & non ens, ut dicitur in se-
cundo Metaphys. Quod tamen est idem secun-
dum substantiam, cum ente perfecto. Differt
autem totaliter à non ente.

ARTICULUS IX.

Primum sit timor donum Spiritus sancti.

AD NONUM sic proceditur.
Videtur quod timor non sit do-
num Spiritus sancti. Nulli enim
donum Spiritus sancti opponitur
virtuti, quæ etiam est à Spiritu-
sancto: alioquin Spiritus sanctus esset sibi
contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ
est virtus. Ergo timor non est donum Spiritu-
sancti.

Præterea, Virtutis theologicæ proprium
est, quod Deum habeat pro obiecto: sed ti-
mor habet Deum pro obiecto, inquantum
Deus timetur: ergo timor non est donum, sed
virtus theologia.

Præterea, Timor ex amore consequitur, sed
amor ponitur quidam virtus theologia. Ergo
etiam timor est virtus theologia quasi ad
idem pertinet.

Præterea, Gregorius dicit secundo Moralium.
quod timor datur contra superbiam. Sed su-
perbia opponitur virtuti humilitatis. Ergo
etiam timor sub virtute comprehenditur.

Præterea, Dona sunt perfectiora virtutibus:
dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gre-
gorius dicit secundo Moralium. Sed spes est per-
fectior timore: quia respicit bonum, timor
malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet
dici, quod timor sit donum.

SED CONTRA est, quod Iñ. 12. ti-
mor Domini enumeratur inter septem dona
Spiritus sancti.

CONCLUSIO.

Timor domini Dei castus vel filialis donum est
Spiritus sancti, quo nos voluntarie Deum reuerentur,
& nos ipsi subducere refugimus.

RESPONDEO dicendum, quod mul-
tiplex est timor, ut supra dictum est. Timor
autem humanus, ut dicit Augustinus in lib. de
Gratia & liber arbit. non est donum Dei. hoc
enim timore Petrus negavit Christum, sed
ille timor, de quo dictum est, illum time-
te, qui potest animam & corpus mittere in ge-
hennam. Similiter etiam timor servilis non
est numerandus inter septem dona Spiritu-
sancti, licet sit à Spiritu sancto: quia, ut Augu-
stinus dicit in lib. de Natura & gratia, potest
habere annexam voluntatem peccandi. Do-
na autem Spiritus sancti non possunt esse cum
voluntate peccati: quia non sunt sine chari-
tate, ut dictum est. Unde relinquitur, quod
timor Dei, qui numeratur inter septem dona
Spiritus sancti, est timor filialis, siue castus.
Dictum est enim supra, quod dona Spiritu-
sancti sunt quidam habituales perfectiones
potentiarum animæ, quibus redduntur bene-
mobiles à Spiritu sancto: sicut virtutibus mo-
secunda secunda S. Thomæ

secundis operis doctrinam,
quia tamen illa hic ex-
posita est, respondetur,
quod timor initialis
imperat propter veritatem
que malum actum ali-
quem, potest dupliciter
intelligi. Primo ratione
sui solius: & intra hunc
sensum procedit argu-
mentum, sed non militat
eodem autem. Alio
modo ratione sui & ad-
iuncti timoris servilis: &
in hoc sensu intendit hoc
autem, ut tam hinc, quam
ibi in responsione ad pri-
mam explicite declara-
uit: & iuxta hunc sensum
nihil valet argumentum:
quoniam timor initialis
imperat, est non solum
veritas timoris, sed comple-
ditur veritas, scilicet
initialis, ut principia-
lem, & servilem ut minis-
trum, seu adiutantem.

In eodem articulo o-
ctavo in responsione ad
secundum adverte, quod
timor servilis secundum
suam substantiam habet
multos actus: & quan-
tum ad propositum spei.
Est, duos, scilicet time-
re poenam oppositam pro-
prio bono timeatis ab-
solute, & timeare poenam
eandem, ut rationem o-
perandi. Facit, verbi gra-
tia, quando timor nos
timeare poenam gehennæ
absolue: quandoque au-
tem facit nos timeare
poenam gehennæ, ut ex
illo timore moveamur
ad bene agendum, ut il-
lam scilicet gehennam
evadamus. Iste secundus
actus est qui adiungitur
timori initiali, & chari-
tati imperfecte: quod
timor initialis imperat
talem actum, ut videtur
illo in ordine ad finem
suum sanctum, qui est
sibi sibi Deo: sed adve-
niens charitate perfe-
cta, cessat ille adve-
niens perfecti in chari-
tate non moventur ad
operandum ex timore
proprii mali, quoniam pro-
prium bonum pro nihilo
habeant, sed ex amo-
re Dei, & timore ex pa-
te Dei. Primum vero a-
ctus cum perfecta chari-
tate videtur tamen stare po-
test: quoniam minimus
eo, quod crescente cha-
ritate minuitur, ut in ar-
ticulo 10. huius quaestio-
nis dicitur.

*Super Quaestione de timore Ar-
ticulum nonum.*

In articulo nono eius-
dem quaestiones duo
notanda occurrunt. Pri-
mo, ut ad hunc locum
revertas, cum quaestio
occurrit, an timor sit vir-
tus: quoniam ut in ar-
t. patet, timor de dono lo-
quitur, ut distinguatur
contra virtutem, & sic
distinguitur. Secundo, quod
in responsione ad secun-
dum dicitur, quod per
virtutem spei non solum
invenitur timor, sed
ad consequenda quæ
consequuntur bona, sed
ad adiutendum ipsam

tantum principale bonum. Hinc enim videtur potius quam bene dictum sit, quod Deus ipse est principale bonum nostrum, & non solum effectus eius qui licet quicunque alia bona comparatur.

a. Super Quaestione de decem articulis.

¶ Num crescit charitate, crescit timor castus.

Quaestio.

Idem quaestio dubitatur occurrere ex Durando in quaestione vltima, a distinctione tertijs sententiarum contradicente conclusioni illi, Crescente charitate, crescit timor castus: & eius ratio, scilicet crescit causa, scilicet charitate, crescit effectus, scilicet iste timor. Et ratio sua est: quia quanto separatio à patre est magis distincta, tanto minus timetur. Cōstat autem quod quanto magis creuerit charitas, tanto difficius potest separari à Deo. Ergo crescentis charitate, non crescit timor separationis à Deo. Alia tam autem rationem licet soluit per hoc, quod licet timor castus sit effectus charitatis, exigit tamen tanquam obiectum, malum separationis à Deo ut possibile: quia timor non est de impossibili. Et quia crescentis charitate talis separatio est minus possibilis: ideo minus timetur, & facilius vincitur.

Ad eundem huiusmodi duo sunt notanda. Primum ne fallamur in separationis vocabulo. Separatio siquidem à Deo, potest sumi dupliciter. Primo, ut est penalis homini, qui separatur à Deo: & sic clauditur sub malo pœnae: & spectat ad timorem seruilem, non secundum seruilitatem, sed secundum substantiam: quia coniungi Deo, ut oppositur in infiniti separationis, sumitur amore concupiscentie, hoc est amore quo quis simpliciter vult tale bonum. Et sic timor separationis à Deo crescentis charitate, non crescit, sed diminuitur, quod admodum timor caritatis pœnae propter duas rationes, quas in corpore huius articuli habes. Secundo vero modo potest sumi separatio à Deo, ut supra dictum est, ex parte Dei, hoc est ut sumatur opposita coniunctio charitatis amore quo homo amat se in Deo & ad Deum: & sic spectat ad timorem castum. Non quod sit duplex separatio à Deo, una spectans ad timorem seruilem, & altera ad timorem filiale: sed una & eadem separatio ut prius diximus boni proprii hominis, timetur timore seruili, & ut prius diximus boni diuini, hoc est boni hominis in ordine ad Deum, timetur timore filiali. Et sic est sermo noster de timore separationis à Deo: cum dicitur, quod crescit timor castus, hoc est timor filialis.

¶ Ad secundum dicendum, quod proprium & principale obiectum timoris est malum, quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra dictum est. Est autem per hunc modum obiectum spei & aliarum virtutum theologiarum: quia per virtutem spei non solum inuitur diuino auxilio ad adipiscendum quantumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsam Deum tanquam principale bonum. Et idem patet in alijs virtutibus theologis.

¶ Ad tertium dicendum, quod ex hoc, quod amor est principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei: quia amor est principium omnium affectionum, & tamen in diuersis habitibus perficitur circa diuersas affectiones in Deo. Et ideo amor magis habet rationem virtutis, quam timor: quia amor respicit bonum ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat.

Vnde est aliquid minus virtute theologica. ¶ Ad quartum dicendum, quod sicut dicitur Ecclesiæ 10. Initium superbie hominis apostatare à Deo: hoc est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reueretur. Et sic timor excludit principium superbie, propter quod datur, scilicet cōtra superbiam. Nec tamen sequitur, quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius. Dona enim Spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium & moralium, ut supra dictum est. Sed virtutes theologice sunt principia donorum, ut supra dictum est. Vnde de patet responsio ad quibitum.

ARTICVLVS X.

a. ¶ Num crescentis charitate, diminuitur timor.



AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod crescentis charitate, diminuitur timor. Dicit enim Augustinus super primam Canonicam. Iohannis. Quantum charitas crescit, tantum timor decreuit.

¶ Præterea, Crescente spe, diminuitur timor. Sed crescentis charitate, crescit spes, ut supra dictum est. Ergo crescentis charitate, diminuitur timor.

¶ Præterea, Amor importat vnionem, timor autem separationem. Sed crescentis vnione, diminuitur separatio. Ergo crescentis amore charitatis diminuitur timor.

¶ SED CONTRA est quod dicit Augustinus in libro 83. Quaestio. quod Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, id est, quæ summe diligit Deum & proximum tanquam seipsum.

¶ CONCLUSIO.

¶ Crescentis charitate, crescit filialis ac castus timor, & diminuitur ille qui seruilis est.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est timor Dei, sicut dictum est: vnus quidem filialis, quo quis timet offensam patris, vel separationem ab ipso: alius autem seruilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quod crescat, crescentis charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, & ab eo separari. Sed timor seruilis quantum ad seruilitatem, totaliter tollitur charitate adueniente: remanet tamen secundum substantiam timor pœnae, ut dictum est. Et iste timor diminuitur, charitate crescentis: maxime quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de premio: & per consequens minus timet de pœna.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de timore pœnae.

¶ Ad secundum dicendum, quod timor pœnae est qui diminuitur crescentis spe. Sed ea crescentis crescit timor filialis: quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

¶ Ad tertium dicendum, quod timor filialis non importat separationem, sed magis subiectionem ad ipsum. Separationem autem refugit à subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc, quod non presumit se ei adæquare, sed ei se subicit. Quæ etiam separatio inuenitur in charitate, in quantum diligit Deum supra se & supra omnia. Vnde amor charitatis augmentatur reuerentiam timoris non minuit, sed auget.

ARTICVLVS XI.

a. ¶ Num timor remaneat in patria.

AD VNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Proverb. 1. Abundantia perficitur timore malorum sublato. Quod intelligitur de homine iam sapientia perficiente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicuius mali: quia malum est obiectum timoris, ut supra dictum est. Ergo nullus timor erit in patria.

¶ Præterea, Homines in patria erunt Deo conformes: secundum illud 1. Iohannis 3. Cum apparueris, similes ei erimus. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

¶ Præterea, Spes est perfectior, quam timor: quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

¶ SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, Timor Domini sanctus permanet in seculum.

CONCLUSIO.

¶ Nullo modo seruilis, seu pœnae timor erit in patria, cum ibi sit secura & æterna beatitudinis participatio.

RESPONDEO dicendum, quod timor seruilis siue timor pœnae nullo modo erit in patria. Excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est. Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficitur. Vnde non habebit in patria eundem actum omnino, quem habet modo. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fuga, importat timor fugam mali ardui possibili. Parua enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum

uili, & ut prius diximus boni diuini, hoc est boni hominis in ordine ad Deum, timetur timore filiali. Et sic est sermo noster de timore separationis à Deo: cum dicitur, quod crescit timor castus, hoc est timor filialis. Sed quia Durandus ait, quod contra timoris casti augmentum, pro quo respicit separationem, ideo, ut dictum est, loquimur non de separationis offensâ, quæ est malum culpæ, sed de separationis, quæ est malum pœnae, non ut est prius boni nostri, sed ut est prius boni diuini, ut dictum est. Secundum est, quod obiectum timoris multa claudit, scilicet malum arduum, futurum, possibile. Sed quantum ad proprium spectat, claudit duo, scilicet malum, & possibile: quæ ita se habent, quod cōueniunt primo in hoc, quod vtrunque existit ad obiectum timoris, scilicet: & quod sit malum, & quod sit possibile, ut patet: & cōueniunt secundo in hoc, quod ceteris paribus, quodulus eorum autem augeat timorem. Nam ceteris paribus, quod est magis malum, est magis timendum: & similiter ceteris paribus, quod est magis possibile, est magis timendum. Sed differunt in hoc, quod mali latitudo est mensura simpliciter timoris: ita quod quanto maius est malum, tanto timor eius est simpliciter maior. Possibile vero latitudo est mensura secundum quod lipini timoris, quod patet ex eo, quod quantumcumque facillime cōuenire nobis possit aliquod parum malum, minus timemus quam si magnum aliquod malum possibile inueniremus: quibus non facile cōueniunt. Et quoniam in huiusmodi nihil differt esse vel apparere malum vel bonum: ut patet in secundo Physicorum, cōueniunt rationis est esse malum, & appetitum, ut maius malum, ac per hoc ad proprium descendendo, separari à Deo tanto maioris malitatem habet, quanto magis appetitur. Constat

3. dif. 34.
q. 2. ar. 3.
q. 3. Et
Psal. 18.
60. 10.

Constat autem quod est magis appetitum a magis magis Deum amare: & consequenter quanto magis crescit amoris Deum charitas, tanto magis crescit appetitio separationis à Deo. Et si hinc adlongas, quod in via semper habet rationem possibilem, excludens quod crescat charitate, & timor separationis à Deo crescit simpliciter ex augmento mensuræ simpliciter: & dimittitur secundum quid ex diminutione mensuræ secundum quid, scilicet possibiliter: quia minus possibile est perfectior in charitate, quam imperfectior. Et ut elatius fiat quod dicimus: declaratur exemplo. Certum est, quod quanto aliquis magis diligit amicum, tanto magis appetit eum: cum illo: ac per hoc tanto malus malum existimat separationem ab illo, & quanto minus diligit quis amicum, tanto minus facit edulcium cum illo, ac per hoc minus malum existimat separationem ab illo: & dumque si nihil diligit, nihil boni in communi, & nihil mali in separatione illius existimat. Vbi vides, quod propria mensura appetitionis mali separationis est amor amicitie: & consequenter proficere potest, quod optime amor infert ex augmento charitatis in via, in qua semper saluatur obiectum timoris in separatione à Deo, quod angere simpliciter timor separationis. Charitas enim est amor amicitie ad Deum, qua amatur consuetudo hominis cum Deo ad Deum, cuius opposita separatio malum est possibile: semper in via. Et quanto maior est charitas, tanto magis appetitur bonum consuetudinis & malum separationis: ac per hoc semper crescit simpliciter timor separationis.

Ad obiectum ergo Deum, quanto separatio est difficilior, tanto minus timetur: & respondetur, quod verum est, ceteris paribus: sed in proposito non sunt cetera paria: quia separatio habet rationem maioris mali, respectu perfectionis in charitate, quia ab eo magis appetitur in bono consuetudo ad Deum, & in malo opposita separatio, ex hoc ipso, quod magis diligit Deum. Et non solum non sunt cetera paria, sed ista imparietas ex parte appetitii mali longe præminet imparitati possibilis: ut patet ex hoc, quod videmus patrem magis timere separationem filij magis amari, quamuis difficile futuram, quam separationem filij minus a

bonum vniuersi, est, ut in suo ordine consistat: ita malum vniuersi est, ut suum ordinem deferat. Ordo autem creature rationalis est, ut sit sub Deo & supra ceteras creaturas. Vnde sicut malum creature rationalis est, ut subdat se creature inferiori per amorem: ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum presumptuose inflat, vel contemnat. Hoc autem malum creature rationali secundum suam naturam considerata possibile est, propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem. Sed in beatis sit non possibile per gloriam perfectionem. Fugit ergo huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis nature, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali, ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit 17. Moral. exponens illud Job 26. Columnæ celi contremiscunt & pauent ad nutum eius. Ipse inquit, virtutes celestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis: quia scilicet admirantur Deum, ut supra se existentem, & eis incomprehensibilem. Augustinus etiam 14. de Ciuitate Dei. hoc modo ponit timorem in patria, quamuis hoc sub diabolo derelinquat. Timor, inquit, ille castus permanens in seculum seculi: si erit in futuro seculo, non erit timor exiens à malo, quod accidere potest: sed reuens in bono, quod amitti non potest. Vbi enim boni adepti amor immutabilis est, perfectio, si dici potest, mali cauendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significatur est, qua nos necesse erit nolle peccare: & non sollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cauere peccatum. Aut si nullus omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in seculo seculi dictus est permanens: quia id permanebit quo timor ipse perducit.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod in autoritate prædicta excluditur à beatis timor sollicitudinem habens, de malo præcauens: non autem timor securus: ut Augustinus dicit.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicit Dionysius 9. capit. de Diu. no. Eadem & similia sunt Deo & dissimilia. Hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem, id est, in quantum secundum suam possibilem imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis. Hæc autem secundum quod hic causata minus habent à causa infinitis mensuris & incomparabilibus deficientia. Vnde non oportet, quod si Deo non conuenit timor: quia non habet superiorem, cui subiiciatur, quod propter hoc non conueniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod spes importat quandam defectum, scilicet frustrationem beatitudinis, quæ tollitur per eius præsentiam. Sed timor importat defectum naturalem creature, secundum quod in infinitum distat à Deo. Quod etiam in patria remanebit: & ideo timor non euacuabitur totaliter.

ARTICVLVS XII.

¶ *Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.*



AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiri-

tuale vite, ut ex dictis patet. Sed paupertas

pertinet ad perfectionem vite spiritualis, secundum illud Matth. 19. Si vis perfectus esse, vende, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

¶ Præterea, In Psal. dicitur, Confige timore tuo carnes meas. Ex quo videtur, quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris, quam beatitudo paupertatis.

¶ Præterea, Donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo vltima, quæ est, Beati pacifici: quoniam filij Dei vocabuntur: quia, ut dicitur Roman. 5. Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei: ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris, quam paupertas spiritus.

¶ Præterea, Supra dictum est, quod beatitudinibus respondent fructus: sed nihil in fructibus inuenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

¶ SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. de sermone Domini in monte, Timor Dei congruit humilibus: de quibus dicitur, Beati pauperes spiritu.

CONCLUSIO.

¶ *Paupertas spiritus ad eos pertinere certum est, qui filiali timore Deo se voluntarie subiiciunt.*

Super

RESPONDEO dicendum, quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem huiusmodi pertineat Deo reuerentiam exhibere, & ei subditiū esse, id, quod ex huiusmodi subiectione consequitur, pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem, quod aliquis Deo se subiicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfecte subiectioni ad Deum. Vnde dicitur in Psal. Hi in curribus & hi in equis: nos autem in nomine Dei nostri inuocabimus. Et ideo ex hoc, quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam: neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus & diuitiis: quorum vtrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest, vel exinanitio inflati & superbi spiritus, ut Augustinus exponit: vel etiam obiectio temporalium rerum, quæ sit spiritus, id est, propria voluntate per instinctum Spiritus sancti, ut Ambrosius & Hieron. exponunt.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vite pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur, ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat, sicut timor primam locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione, sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientie: ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis: vel in seipso vel in aliis rebus, quam delectatio extranea: quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reueretur, & ei subditur, non delectatur in aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod spes importat motum ex habitudine ad terminum, ad quem tenditur. Sed timor importat magis motum, secundum habitudinem recessus à termino à quo. Et ideo vltima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti vltimi. Sed prima beatitudo, quæ est per recessum à rebus exterioribus impediens diuinam subiectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum, quod in fructibus illa, quæ pertinent ad moderatum vltim vel abstinentiam à rebus temporalibus, videtur dono timoris conuenire, sicut modestia, continentia & castitas.

Secunda secundum S. Thom.

mati facile futuram: & ideo crescat charitate, crescit simpliciter timor separationis ex augmento appetitionis mali separationis, & diminutione quod ex diminutione possibiliter erit in Deo: & difficile speciei sunt possibilis.

Ad solutionem rationis respondetur per 136. scilicet quia diminutio secundum quod non tollit augmentum simpliciter. Vnde stat solida ratio, quod crescat causa, effectus crescit simpliciter, & crescat charitate, crescit appetitio separationis, ac per hoc timor separationis crescit. Nec obstat diminutio possibilis: quia cum augmento simpliciter, stat diminutio secundum quid. Et si timor separationis crescat charitate, minuitur secundum quod pro quanto secundum quid de diminutione ad Deum perfecti in charitate, ac hoc quod appetitum separationis difficile potest crescere, attento dono perfectæ charitatis percepto.

Infr. q. 121. arti. 4. q. 2. co. 3. q. 1. arti. 4. q. 6. co.

QVAESTIO VICESIMA
de Desperatione in quatuor
articulos diuisa.

Annot.

Super Quaestio-
nem vicesima Ar-
ticulorum primi-
um.

In articulo primo quæ-
stio. 10. in responsione
ad primum dubium oc-
currit ex eo, quod pe-
ccata doctrina enervare
videtur doctrinam habi-
tam in precedenti lib.
De specificatione pecca-
ti, quod scilicet speci-
ficatur ex parte conuer-
sionis, & non ex parte
auersionis. Sic namq; ex-
cipimus peccata contra
virtutes theologicas, ubi
vniuersale fundamentum
peccati doctrinae subsi-
stebat.

Ad hoc dicitur, quod
per se doctrina, nec
contrariatur superiori,
nec excipit ab illa, sed
confirmat illam.

Ad cuius evidentiam
scito, quod aliud est lo-
qui de auersione à Deo,
& conuerfione ad ob-
iectum, que inueniuntur
in peccato mortali: &
aliud est, loqui de auer-
fione à Deo, & conuer-
fione ad commutabile
bonum, que etiam inueni-
untur in peccato mor-
tali, quantum ad aliud &
non forte quandoq; pro
eodem his vbi fuerint,
& pia eorum interpreta-
tione, scilicet inueniuntur
indistincta. Declarat
autem aliter cum
vniuersa hac materia,
manifestando differen-
tiam in littera posita
sic in peccato: oppositis
theologicis virtutibus.
Vbi gratia, in odio
Dei, tria inueniuntur.
Primo conuersio ad pro-
prium obiectum, Deum,
scilicet, qui odio habet-
ur, secundo, auersio for-
malis illius adus odij à
diuina lege, & scilicet in-
ueniuntur in quolibet alio
peccato mortali auer-
fio. Tertio, conuersio con-
comitans ad commuta-
bile bonum, puta stipium,
qui peccat nimis amando.
In aliis autem pec-
catis conuersio ad pro-
prium obiectum, que est
essentialis peccato, est
ad commutabile bonum:
quia obiectum aliorum
peccatorum non est Deus.
Et ideo in aliis auersio
est ab incommutabili bo-
no, conuersio vero ad
commutabile bonum.
In istis vero, ut dictum
est, & auersio est ab in-
commutabili bono, &
conuersio essentialis pec-
cati est ad incommuta-
bile bonum. Sed quia
huiusmodi mala conuer-
fio ad incommuta-
bile bonum, secundum
ordinationem quidem
adus appetitum ad ob-
iectum, conuersio est ad
incommutabile bonum,
nam qui odit Deum, a-
dus odij ordinat direc-
te in Deo, ut illius pro-
prium obiectum, & pro-
pterea hinc sunt species
huiusmodi peccatorum, si-
cut contra ab obiectis
suis, secundum vero ef-
ficaciam actus eiusdem
ad obiectum, auersio est

DEINDE considerandum est
de vitiis oppositis. Et primo de
desperatione, secundo de præ-
sumptione.

¶ Circa primum quaruntur qua-
tuor. Primo, utrum desperatio sit peccatum.
¶ Secundo, utrum possit esse sine infidelitate.
¶ Tertio, utrum sit maximum peccatorum.
¶ Quarto, utrum oriatur ex accidia.

ARTICVLVS I.

¶ Utrum desperatio sit peccatum.

P R I M U M sic procedit.
Videtur quod desperatio non
sit peccatum. Omne enim pec-
catum habet conuerfionem ad
commutabile bonum cum auer-
fione ab incommutabili bono: ut per Augu-
st. patet in primo lib. de Lib. arbit. Sed despera-
tio non habet conuerfionem ad commutabile
bonum. Ergo non est peccatum.

¶ Præterea, illud quod oritur ex bona radice,
non videtur esse peccatum: quia non potest
arbor bona fructus malos facere, ut dicitur
Matth. 7. Sed desperatio videtur procedere
ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex
horrore magnitudinis propriorum peccatorum.
Ergo desperatio non est peccatum.

¶ Præterea, si desperatio esset peccatum, etiam
damnatu esset peccatum, quod desperant.
Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed
magis ad damnationem. Ergo neque viatori-
bus imputatur ad culpam. Et ita desperatio
non est peccatum.

S E D C O N T R A, illud, per quod
homines in peccata inducuntur, videtur esse
non solum peccatum, sed principium pecca-
torum. Sed desperatio est huiusmodi. Dicit
enim Apostolus de quibusdā ad Ephes. 4. Qui
desperantes, semetipsos tradiderunt impudi-
citiæ in operationem omnis immunditiæ &
auaritiæ. Ergo desperatio non solum est pec-
catum, sed aliorum peccatorum principium.

CONCLVSIO.

¶ Desperatio, qua quis falsam de Deo existima-
tionem habet peccatum est, sicut spes, qua quis veram
de Deo existimationem habet, virtus, ac bonum est.

R E S P O N D E O dicendum, quod se-
cundum Philosophum in 6. Ethic. Illud quod
est in intellectu, affirmatio vel negatio, est in
appetitu prolecatio & fuga, & quod est in in-
tellectu verum vel falsum, est in appetitu bo-
num & malum. Et ideo omnis motus appeti-
tius conformiter se habens intellectui verum,
est secundum se bonus. Omnis autem motus
appetitiuus conformiter se habens intellectui
falso, est secundum se malus & peccatus. Cir-
ca Deum vero vera existimatio intellectus
est, quod ex ipso provenit hominum salus, &
venia peccatoribus datur, secundum illud
Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, sed ut
conuertatur & viuat. Falsa autem opinio est,
quod peccatori poenitenti veniam denegeret,
vel quod peccatores ad se non conuertatur per
gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus
spei, qui conformiter se habet ad existimatio-
nem veram, est laudabilis & virtuosus ita op-
positus motus desperationis, qui se habet con-
formiter existimationi falsæ de Deo, est vitio-
sus & peccatus.

A D P R I M U M ergo dicendum, quod
in quolibet peccato mortali est quodammodo
auersio à bono incommutabili, & conuer-
fio ad bonum commutabile. Sed aliter & aliter.
Nam principaliter consistit in auersione
ne à bono incommutabili peccata, quæ oppo-

nuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei
& desperatio & infidelitas quia virtutes theo-
logice habent Deum pro obiecto. Ex conse-
quenti autem important conuerfionem ad bo-
num commutabile, in quantum anima delectat
Deum, consequenter necesse est quod ad
alia conuertatur. Peccata vero alia principa-
liter consistunt in conuerfione ad commuta-
bile bonum. Ex consequenti vero in auersione
ab incommutabili bono. Non enim qui
fornicatur, intendit à Deo recedere, sed car-
nali delectatione frui: ex quo sequitur, quod
à Deo recedat.

A D S E C U N D U M dicendum, quod ex radice
virtutis potest aliquid procedere dupliciter.
Vno modo directe ex parte ipsius virtutis, si-
cut actus procedit ex habita. Et hoc modo ex
virtuosa radice non potest aliquid peccatum
procedere. Hoc enim sensu Augu. dicit in
lib. de Lib. arbit. quod virtute nemo male vi-
tur. Alio modo procedit aliquid ex virtute in-
directe, siue occasionaliter. Et sic nihil prohibet
aliquid peccatum ex aliqua virtute pro-
cedere. Sic enim interdum aliqui de virtuti-
bus superbiunt, secundum illud Augu. Super-
bia bonis operibus insidiatur, ut pereant. Et
hoc modo ex timore Dei, vel ex horrore pro-
prium peccatorum contingit desperatio, in-
quantum his bonis aliquis male vitur, occasi-
onem ab eis accipiens desperandi.

A D T E R T I U M dicendum, quod damnati non
sunt in statu sperandi propter impossibilitatem
reditus ad beatitudinem. Et ideo quod
non sperant, non imputatur eis ad culpam,
sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam
in statu viæ, si quis desperaret de eo, quod non
est natus adipisci, vel quod non est debitum
adipisci, non esset peccatum: puta si medicus
desperet de curatione alicuius infirmi, vel si
aliquis desperet se fore diuitias adepturum.

ARTICVLVS II.

¶ Utrum desperatio sine infide-
litate esse possit.

A D S E C U N D U M sic pro-
cedit. Videtur quod despera-
tio sine infidelitate esse non pos-
sit. Certitudo enim spei à fide
deriuatur. Sed manente causa,
non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis
certitudinem spei amittere desperando, nisi
fide sublata.

¶ Præterea, præferre culpam propriam boni-
tati, vel misericordiam diuinam, est negare infi-
nitatem diuinæ misericordie vel bonitatis:
quod est infidelitatis. Sed qui desperat, cul-
pam suam præfert misericordie, vel bonitati
diuinæ, secundum illud Genes. 4. Maior est ini-
quitas mea, quam ut veniam merear. Ergo
quicumque desperat, est infidelis.

¶ Præterea, quicumque incidit in hæresim
damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur
incidere in hæresim damnatam, scilicet
Nouatianorum, qui dicunt peccata non remitti
post baptismum. Ergo videtur quod qui-
cunque desperat, sit infidelis.

S E D C O N T R A est, quod remoto
posteriori non remouetur prius. Sed spes est
posterior fide, ut supra dictum est. Ergo remo-
ta spe, potest remanere fides. Non ergo qui-
cunque desperat, est infidelis.

CONCLVSIO.

¶ Potest desperatio absque infidelitate esse,
sicut & cetera peccata.

R E S P O N D E O dicendum, quod in-
fidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appeti-
tiam. Intellectus autem vniuersalium est: sed vis appetitiua mo-
uetur circa particulares res. Est enim motus appetitiuus ab anima
ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem
libet

ab incommutabili bo-
no. Nam qui odit Deum,
abnegat Deum à sua vo-
luntate. Odio enim ha-
bere, nihil aliud est quā
abnegare illud à suo ap-
petitu: hoc autem non
solum est auertere amo-
rem ab illo, sed contra
illam etiam appetere. Va-
de sicut conuertens pla-
diam ad aliquem occi-
dendum, conuertit quid-
dem se ad illum, sed con-
uersione occidit: ita in
huiusmodi peccatis est
conuersio ad incommu-
tabile bonum offensua.
Et ideo ante in littera
dicit huiusmodi peccata
principaliter consistere
in auersione à bono in-
commutabili. Ut ergo
cum illa iuxta vocabula
auctoris clare videat, di-
stinguit auersionem ab
incommutabili bono, in
formalem & obiecti-
uam: per se, primo quod
auersio formalis est, quæ
conuenit est omni pec-
cato mortali, & dicitur
formale in peccato mor-
tali, & non est illam,
de qua hic dicitur, quod
est principaliter intena,
& est illam de qua su-
perius dictum est, quod
non specificat peccata.
Per se, secundo, quod
auersio obiectiua Dei,
quæ consistit in conuer-
fione offensua Dei, ut
proprie mater & ob-
iecti illius conuersionis,
est de qua hic dicitur,
quod est principaliter
intena. Et probatur hæc
esse mens auctoris clare
ex causa subiuncta, scilicet
quia virtutes theolo-
gice habent Deum pro
obiecto. Hoc enim ma-
nifestat, quod de auer-
fione ex parte obiecti lo-
quitur. Et sic omnia enu-
merant. At si nouimus,
aut scilicet quipiam du-
bitat, vel opponat, quia
responsio iuxta argumē-
tum intelligenda est, &
arguendo de auersione
formali sermo est, patet
facile responsio quod ar-
guentum de conuer-
fione ad commutabile
bonum principaliter qua-
rebat, & fuisse illi causā
factam per illam distin-
ctionem, principaliter,
vel concomitantem: sed
ad perfectionem doctrinæ
auctor docuit hic auer-
fionem ab incommu-
tabili bono dupliciter
in quibusdam pec-
catis inueniri formaliter
& obiectiue, ut de-
claratum est.

¶ Super Quaestio-
nem vicesima Ar-
ticulorum secun-
dum.

In articulo hoc solum
scribendum occurrit,
ut bene notes quomodo
fides stat cum despera-
tione, ut etiam hic in-
telligas quomodo etiam
stat cum blasphemia,
quæ

Annot.

habentem rectam existimationem in vniuersali circa motum appetituum, non recte se habere, corrupta eius existimatione in particulari: quia necesse est quod ab existimatione in vniuersali ad appetitum rei particularis perueniatur mediante existimatione particulari, ut dicitur in tertio de Anima. Sicut ex propositione vniuersali non inferatur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est, quod aliquis habens rectam fidem in vniuersali, deficit in motu appetitui circa particulare, corrupta particulari eius existimatione per habitum, vel per passionem. Sicut ille, qui fornicatur eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam existimationem in particulari cum tamen retineat vniuersalem existimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis retinendo in vniuersali veram existimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pari motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existeret non sit sperandum de venia, corrupta existimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut & alia peccata mortalia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Vnde motus spei auferri potest non solum sublata vniuersali existimatione fidei quae est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata existimatione particulari, quae est sicut secunda causa.

AD SECUNDUM dicendum, quod si quis in vniuersali existimet misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans: sed quod sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem non sit de diuina misericordia sperandum.

ET similiter dicendum est ad tertium, quod Nouatiani in vniuersali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICVLVS IIII.

Utrum desperatio sit maximum peccatum.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate: sicut dictum est. Sed infidelitas est maximum peccatum, quia subruit fundamentum spiritualis aedificij. Ergo desperatio non est maximum peccatum.

PRATEREA, Maiori bono maius malum opponitur, ut patet per Philosophum in octauo Eth. Sed charitas est maior spes, ut dicitur prima Cor. 13. Ergo odium est maius peccatum quam desperatio.

PRATEREA, In peccato desperationis est solum inordinata auersio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum auersio inordinata a Deo, sed etiam inordinata conuersio, ergo peccatum desperationis non est grauius, sed minus aliis.

SED CONTRA, Peccatum insanabile videtur esse grauius secundum illud Iere. 3. Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua. Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Iere. 15. Plaga mea desperabilis reuoluitur curari. Ergo desperatio est grauius peccatum.

CONCLUSIO.

Quamquam infidelitas, & aliq. Dei peccata, magis homines a Deo auertunt, grauiora sunt secundum se desperatione, quo ad nos tamen ea est grauior & maioribus periculis obnoxia reddit.

RESPONDEO dicendum, quod peccata quae opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus grauiora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologicae habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directe & principaliter auersionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali & grauitas, est ex hoc, quod auertit se a Deo. Si enim posset esse conuersio ad bonum commutabile sine auersione a Deo, quamuis esset inordinata non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo, & per se habet auersionem a Deo, est grauius peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, & odium Dei: inter quae odium & infidelitas si desperationi comparentur, inueniuntur secundum se quidem, id est, secundum rationem propriae speciei grauiora. Infidelitas enim prouenit ex hoc, quod homo ipsam Dei veritatem non credit. Odium vero Dei prouenit ex hoc, quod voluntas hominis ipsi diuinae bonitati contrariatur. Desperatio autem ex hoc, quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas & odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est: desperatio autem, secundum quod eius bonum participatur a nobis. Vnde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem: vel audire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior: quia per ipam reuocamur a malis, & inducimur ad bona prosequenda. Et ideo sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vicia, & a bonis laboribus retrahuntur. Vnde super illud Proverb. 24. Si desperaueris lapsus in die angustiae, minuetur fortitudo tua, dicitur glossa. Nihil est execrabilius desperatione quam qui habet, & in generalibus huius

vita laboribus, & quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit. Et Isid. dicit in lib. de Summo bono. Perpetrare flagitium aliquod, mors animae est: sed desperare est descendere in infernum.

ET per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Utrum desperatio ex accidia oriatur.

AD QVARTUM sic proceditur. Videtur quod desperatio ex accidia non oriatur. Idem enim non procedit ex diuersis causis. Desperatio autem futurum seculi procedit ex luxuria: ut dicit Greg. 11. Moral. non ergo procedit ex accidia.

PRATEREA, Sicut spei opponitur desperatio, ita gaudium spirituale opponitur accidia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe secundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. Ergo accidia procedit ex desperatione: & non e conuerso.

PRATEREA, Contrariorum contraria sunt cause. Sed spes, cui opponitur desperatio videtur procedere ex consideratione diuinorum beneficiorum, & maxime ex consideratione incarnationis. Dicit enim Aug. 13. de Trin. Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligere. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam quod Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium? Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis, quam ex accidia.

SED CONTRA est, quod 37. Moral. Greg. desperationem enumerat inter ea quae procedunt ex accidia.

CONCLUSIO.

Nonnunquam desperationis peccatum ex luxuria oritur, quae homini carnalibus affectu, diuina visum, nonnunquam autem ex accidia, quae homini animo ita deicitur ac prosternitur, ut impossibile reperat posse consequi aliquod bonum sine per se, sine alterius auxilio.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, obiectum spei est bonum arduum possibile adipisci vel per se, vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda. Vno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum modo, quia non reputat eam ut possibile adipisci, vel per se, vel per alium. Ad hoc autem, quod bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, praecipue perducimur per hoc, quod affectus noster est instantis amoris delectationum corporalium, inter quas praecipue sunt delectationes venereae.

Nam ex affectu harum delectationum contingit, quod homo falsitè bona spiritualia, & non sperat ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non existimet ut possibile sibi adipisci per se, vel per alium, perducitur ex nimia deiectione: quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum reuerti. Et quia accidia est tristitia quaedam deiectionis spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex accidia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile. Nam bonum & arduum etiam ad alias passionis pertinent. Vnde specialius oritur ex accidia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Rhetoricarum, sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum ho-

mo inter Christianos inuenitur. Vtriusque si quidem blasphemus & desperans in particulari tantum fuit, quod error.

Super Quaestione vicesima Articuli tertium.

Num odium Dei, & infidelitas sint contra Deum secundum quod in se est.

Annex.

In articulo tertio eiusdem quaestiones vicesime dubium occurrit ad hominem autorem scilicet quia in quaestione 17. articulus sextus oppositum dixit, dum assignat differentiam inter charitatem & duas reliquas virtutes theologicas in hoc, quod charitas facit hominem Deo inhaerere, sicut cuiusdam principio, ex quo aliqui nobis prouident. Hae contraria apparent praesenti litterae, ubi dicitur, quod odium Dei & infidelitas sunt contra Deum, secundum quod in se est: desperatio autem, secundum quod est, bonum participatur a nobis. Patet namque, quod licet de charitate & spe consona sit sententia, de fide ratiōem contraria vtriusque est, dum ibi Deum ut principium, hic Deum, secundum, quod est in se, ad selem refert.

AD hoc dicitur bene, quod Deus dupliciter respicitur a fide, scilicet ut cui credimus, & quod credimus: propter quod adus fidei distinguitur: est per credere Deo, & credere Deum. In quantum igitur fides respicit Deum, respicit Deum ut dicentem, quod est respicere Deum ut principium veritatis quam reuelat: & hoc superius ante inuenit. In quantum vero credit Deum respicit Deum, secundum quod in se est credit namque Deum esse patrem omnipotentem, &c. & hoc inuenit hic auctor unde nulla est inter illa contrarietas.

Super Quaestione vicesima Articuli quartum.

Num bonum possibile sit proprium obiectum spei.

Annex.

In articulo quarto eiusdem quaestiones dubium occurrit de veritate illius rationis in littera redditae scilicet possibile est proprium obiectum spei, bonum autem & arduum etiam ad alias passionis pertinent. Et est ratio dubij quia etiam possibile est ad alias passionis pertinere. Timorem enim & auerſionem non sunt nisi respectu possibilia.

AD hoc bene dicitur, quod hoc non est error.

sermo de possibili absolute, sed ut determinat bonum arduum. Tale enim constat solus spei esse proprium obiectum, ut ad quod & consequenter desperationis, ut a quo. Et hoc intencio auctor patet ex eo, quod hic intendit docere, quod luxuria desinendo attinet ad carnalia, ac per hoc spiritualia, aut non bona, aut non magna bona afferens, non est propria causa desperationis, sed causa communis multarum malorum passionum, erga bona spiritualia: puta odij, abominacionis, tristitie, de bonis spiritualibus, & ira contra ingrengens spiritualia impediencia carnalia. Hec enim ex participatione spiritualium insurgunt, sed accidia desinendo spiritualium sic ut videtur, quod non possit ad spiritualia bona pervenire, est propria causa desperationis, quae respicit possibile determinans futurum bonum arduum.

*a Super Quaestio-
nis vicesima prima. Ar-
ticulum primum.*

Aut. In articulo primo quod notato novissime primo, quod praesumptio licet primo imposita sit ad significandum morale vitium in ordine ad propriam virtutem, quo in loco proprio inferius erit quaestio: translatum tamen est propter similitudinem ad significandum vitium theologicum de quo est haec quaestio: unde praesumptio vocabulum non solum aequivalens est in usu iuristarum, & moralium, sed etiam in ipsa morali theologia aequivalens est. Et propterea in corpore articuli huius viraque significatio exprimitur. Obiectum igitur causae de qua praesumptio sermo incidit.

*¶ Nam praesumptio
diuinam diminuat vir-
tutem.*

Quaestio. In eodem primo articulo in responsione ad primum dubium occurrit, Quo pacto verificatur, quod praesumptio diminuit diuinam virtutem. Videtur enim quod praesumptio quodammodo sperando veniam sine poenitentia, ut gloriam sine meritis, plus speret, non minus quam concupiscat Deo: quoniam plus est habere gloriam sine meritis, sicut habuit Christus, quam cum meritis, sicut habent alij: & maioris gratiae effectus habere veniam sine poenitentia, ut habent pauci in baptismo, quam cum poenitentia. Non videtur ergo verum, quod praesumptio quodammodo inordinat diuinam virtutem ad consequendum quod Deo non consentit, diminuat diuinam virtutem, sed potius eam augeat in suo affectu & effectu intentio. Ad hoc dicitur, quod cum diuina virtus dupliciter consideretur scilicet absolute & ordinata: & hic non se ferunt de ea absolute, sed de ea ordinata, quia est sermo de iustitia diuina, quam praesumptio concutit, constat nam-

mines in tristitia existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud 1. ad Cor. 2. Ne maiori tristitia absorbeat qui eiusmodi est. Sed tamen quia spei obiectum est bonum in quod naturaliter tendit appetitus, non autem discedit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superueniens: ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperationem autem econverso ex tristitia. Ad tertium dicendum, quod ipsa negligentia considerandi diuina beneficia ex accidia provenit. Homo enim affectus aliqua passione, praecipue illa cogitat, quae ad illam pertinet passionem. Unde homo in tristitia constitutus, non de facili aliqua magna & iocunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se auertat a tristitia.

QVAESTIO VICESIMA prima de Praesumptione, in tres articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de praesumptione. Et circa hoc quaruntur quatuor. Primo, quid sit obiectum praesumptionis, cui innititur. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui opponatur. Quarto, ex quo vitio oriatur.

ARTICVLVS I.

a Vitium praesumptio innitatur Deo, an proprie virtuti.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod praesumptio, quae est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed propriae virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei innititur. Sed minor est virtus humana, quam diuina. Ergo grauius peccat qui presumit de virtute diuina. Sed peccatum in Spiritum sanctum est grauius. Ergo praesumptio, quae ponitur species peccati in Spiritum sanctum, innitatur virtuti humanae magis quam diuinae.

¶ Præterea, Ex peccato in Spiritum sanctum aliqua peccata oriuntur. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex praesumptione, quae homo presumit de se ipso, quam ex praesumptione quae homo presumit de Deo: quia amor sui est principium peccandi, ut patet per August. 14. de Ciuit. Dei. Ergo videtur quod praesumptio, quae est peccatum in Spiritum sanctum, maxime innitatur virtuti humanae.

¶ Præterea, Peccatum provenit ex conuersione inordinata ad bonum commutabile. Sed praesumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conuersione ad virtutem humanam, quae est bonum commutabile, quam ex conuersione ad virtutem diuinam, quae est bonum incommutabile.

¶ SED CONTRA est, quod sicut ex desperatione aliquis contemnit diuinam misericordiam, cui spes innititur: ita ex praesumptione contemnit diuinam iustitiam, quae peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per inordinatam conuersionem ad ipsam.

CONCLUSIO.

¶ Non modo Deo, sed et propria innitatur virtuti desperationis peccatum.

que diuinam iustitiam ad poenitentiam Dei ordinatam pertinet, & hoc duo vicia opposita spei, scilicet desperationem & praesumptionem, ita Deum respiciunt, ut illa misericordiam, haec iustitiam contemnat: quia inquam de virtute Dei ordinata est sermo, & virtus Dei à sua sapientia ordinata sic est, ut iustitia mediante gloriam pro meritis, & veniam pro poenitentia faciat: quoniam poenitentia contemnitur iste ordo, ac per hoc diuina iustitia: contemnitur quoque diuina virtus ad opus poenitentiae, per quam veniunt ad veniam, & ad opus meriti, per quod veniunt ad gloriam: ac per hoc minuitur diuina virtus. Ordinata siquidem ad duo opera ordine quoddam expectatur futura veniam tantum. Minus autem est alterum, quam utrumque facere: & rursus ordinata ad iustitiam perducendum ad veniam vel gloriam, expectatur perducenda non iuste ad veniam, vel gloriam. Minus autem est praesumptio ordinata ita tunc, perducere non iuste, quam iuste ad veniam, vel gloriam. Diminuit igitur vere diuinam virtutem in suo effectu praesumptio. Et hoc intendebat auctor dum in corpore articuli hanc diminutionem explicans dixit, quod per huiusmodi praesumptionem tollitur, vel contemnitur adiutorium Spiritus sancti, per quod homo reuocatur a peccato.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est grauius ceteris peccatis. Unde praesumptio, quae quis inordinate innitatur Deo, grauius peccatum est, quam praesumptio, quae quis innitatur propriae virtuti. Quod enim aliquis innitatur diuinae virtuti ad consequendum id, quod Deo non conuenit, hoc est diminuire diuinam virtutem. Patet autem quod grauius peccat qui diminuit diuinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit. Ad secundum dicendum, quod ipsa praesumptio, quae quis inordinate presumit de Deo, amorem sui includit, quo quis propriam bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, aestimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possunt. Ad tertium dicendum, quod praesumptio de diuina misericordia habet conuersionem ad bonum commutabile, in quantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni: & auersionem à bono incommutabili, in quantum attribuit diuinae virtuti, quod ei non conuenit. Per hoc enim auertitur homo à virtute diuina.

ARTICVLVS II.

a Vitium praesumptio sit peccatum.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per praesumptionem aliqui exaudiuntur a Deo. Dicitur enim Iudith 9. Exaudi me miseram deprecantem, & de tua misericordia praesumentem. Ergo praesumptio de diuina misericordia non est peccatum.

¶ Præterea, Praesumptio importat superextensum spei, sed in spe, quae habetur de Deo, non potest esse superextensum, cum eius potentia & misericordia sint infinita. Ergo videtur quod praesumptio non sit peccatum.

¶ Præterea, Id quod est peccatum, non excusatur a peccato. Sed praesumptio excusatur a peccato. Dicit enim Magister 22. dist. secundi libri sententiarum, quod Adam minus pec-

*a Super Quaestio-
nis vicesima prima. Ar-
ticulum secundum.*

In articulo secundo in responsione ad secundum, memorato doctrinae superius habite, Quo modo virtus theologica sit in medio.

In responsione vero ad tertium, aduerte hic vulgarem errorem putantem, quod peccatum sub praetextu quod possit conuenire, & faciat poenitentiam, peius faciat. Habet enim hinc, quod diminuit, non aggrauat peccatum. Est enim voluntatis transitoria & non pertinaciter in malo. In reliquis eiusdem questionis articulis nihil scribendum occurrit.

eanit, quia sub spe venie peccati, quod videtur ad presumptionem pertinere. Ergo presumptio non est peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod ponitur species peccati in spiritum sanctum.

CONCLUSIO.

¶ Presumptio, quae quiescit in Deum inuictum, peccatum est in spiritum sanctum, quoniam minus desperationis vitio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est circa desperationem, omnis motus appetitus, qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est & peccatum. Presumptio autem est motus appetitus, quia importat quandam spem inordinatam, habet autem se conformiter intellectui falso, sicut & desperatio. Sicut enim falsum est, quod Deus poenitentibus non indulget, vel quod peccantes ad poenitentiam non conuertat: ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, & a bono cessantibus opere, gloriam largiatur: cui existimationi conformiter se habet presumptionis motus. Et ideo presumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio: quoniam magis proprium est Deo misereri & parcere, quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo conuenit, hoc autem secundum nostram peccata.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod presumere ponitur aliquando pro sperare: quia ipsa spes recta, quae habetur de Deo, presumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam: non autem est presumptio, si attendatur immensitas diuinae bonitatis.

¶ Ad secundum dicendum, quod presumptio non importat superexcessum spei ex hoc, quod aliquis minus sperat de Deo: sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non conuenit. Quod etiam est minus sperare de Deo: quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuire, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe venie, ad presumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe venie quandoque percipiendi cum proposito abstinendi a peccato & poenitendi de peccato, hoc non est presumptionis. Sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmam ad peccandum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum presumptio magis opponatur timori quam spei.



¶ AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod presumptio magis opponatur timori, quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recte timori. Sed presumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere. Dicitur enim Sap. 17. Semper presumit saeva perturbata conscientia. Et ibidem dicitur quod timor est presumptionis adiutorium. Ergo presumptio opponitur timori magis quam spei.

¶ Præterea, Contraria sunt quae maxime distant. Sed presumptio magis distat a timore, quam a spe: quia presumptio importat motum ad rem, sicut & spes: timor autem motum a re. Ergo presumptio magis contrariatur timori, quam spei.

¶ Præterea, Presumptio totaliter excludit timorem non autem totaliter excludit spem, sed solum certitudinem spei. Cum ergo opposita sint quae se intermunt, videtur quod presumptio magis opponatur timori, quam spei.

¶ SED CONTRA est, quod duo inuicem opposita vitia contrariantur vni virtuti, sicut timiditas & audacia fortitudini. Sed peccatum presumptionis contrariatur peccato desperationis: quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam presumptio directius spei opponatur.

CONCLUSIO.

¶ Directius spei opponitur presumptionis vitium quam timori.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit in 4. contra Iulianum, Omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretionem contraria: sicut prudentiae temeritas: verum & vitia quodammodo non veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia. Et hoc etiam Philosophus dicit in 3. Ethic. Quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum vno oppositorum vitiarum, quam cum alio: sicut temperantia cum insensibilitate, & fortitudo cum audacia. Presumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem praecipue seruilem, qui respicit poenam ex Dei iustitia provenientem, cuius presumptio remissionem sperat. Sed secundum falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur, quae sunt vnius generis, quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere) ideo directius presumptio opponitur spei, quam timori. Vtrumque enim respicit idem obiectum, cui innititur, sed spes ordinate, presumptio inordinate.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono: ita etiam presumptio. Et se-

cundum hunc modum inordinatio timoris presumptio dicitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Presumptio autem & spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo presumptio directius contrariatur spei, quam timori. Nam spes contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato. Timori autem contrariatur ratione differentiae sui generis, scilicet motus spei.

¶ Ad tertium dicendum, quod presumptio contrariatur timori contrarietate generis: virtuti autem spei contrarietate differentiae. Ideo presumptio totaliter excludit timorem etiam secundum genus. Spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo eius ordinationem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum presumptio causatur ex inani gloria.



¶ AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod presumptio non causetur ex inani gloria. Presumptio enim maxime videtur inniti diuinae misericordiae. Misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae. Ergo presumptio non oritur ex inani gloria.

¶ Præterea, Presumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est. Cum ergo oppositorum opposita sint cause, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitio carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

¶ Præterea, Vitium presumptionis consistit in hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi in possibile. Sed quod aliquis aestimet possibile quod est impossibile, proximit ex ignorantia. Ergo presumptio magis provenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

¶ SED CONTRA est, quod Greg. dicit 31. Moralium, quod presumptio nouitatem est filia inanis gloriae.

CONCLUSIO.

¶ Presumptio quae propria innititur virtuti, ex inani gloria nascitur, quae vero diuinae virtuti, ex superbia vitio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, duplex est presumptio. Vna quidem quae innititur propriae virtuti, attendens scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit. Et talis presumptio manifeste ex inani gloria procedit. Ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod attendat ad gloriam quandam super vires suas. & huiusmodi praecipue sunt noua, quae maiorem admirationem habent. Et ideo significanter Greg. presumptionem nouitatem posuit filiam inanis gloriae. Alia vero est presumptio, quae innititur inordinate diuinae misericordiae, vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine poenitentia. Et talis presumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet, quod etiam cum peccantem Deus non puniat, vel a gloria excludat.

¶ Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QV AESTIO VICESIMA SECVNDA de Praeceptis pertinentibus ad spem

& timorem, in duos articulos diuisa.

¶ DEINDE considerandum est de praecipis pertinentibus ad spem & timorem.

¶ Et circa hoc quaeruntur duo. Primo de praecipis pertinentibus ad spem. Secundo, de praecipis pertinentibus ad timorem.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum de spe debeat dari aliquod praecceptum.



¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod nullum praecceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per vnum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis praecceptum.

¶ Præterea, Cum praeccepta dentur de actibus virtutum, principalia praeccepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principales sunt tres virtutes theologicae, scilicet spes, fides, & caritas. Cum ergo principalia legis praeccepta sint praeccepta decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra habetur: videtur quod si de spe daretur aliquod praecceptum, quod deberet inter praeccepta decalogi contineri. Non autem ibi continetur, ergo videtur quod nullum praecceptum in lege debeat dari de actu spei.

¶ Præterea, huiusmodi rationis est praecipere actum virtutis, & prohibere actum vitij oppositi. Sed non inuenitur aliquod praecceptum datum, per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conueniat aliquod praecceptum dari.

¶ SED

*a Super Questionem
vicesimam secundam
articuli secundum.*

*Num timor filialis
sit quasi genus ad Dei
dilectionem.*

Qualit. In quaest. 12. omisso 1.
artic. in 1. questionem
occurrit. Quo-
modo timor filialis po-
natur quasi genus ad di-
lectionem Dei, cum sit
effectus.

Ad hoc dicitur, quod
timor filialis non dicitur
quasi genus respectu di-
lectionis Dei absolute,
sed respectu dilectionis
Dei, & principij eorum,
quod in Dei reuerentia
obseruatur. Dicitur au-
tem quasi genus inquan-
tum est velut commune
quoddam ad verumque
de collectio vtriusque.
Genus enim est collectio
specierum. Complectitur
siquidem timor filia-
lis & amorem vnde re-
ueretur parentem, & suble-
ctionem ad Deum, vnde
inclinat obseruatio-
nem omniam, quae in Dei re-
uerentiam exhibentur.
Et propterea non genus,
sed quasi genus vtrius-
que vocari potuit.

In responsione ad pri-
mum in eodem articulo
dicitur artic. 1. q. 1. v. per-
spicitur principium intrin-
secum & extrinsecum legi-
s ex differentia inter
timorem seruilem & fi-
liale. In hoc, quod ille
exterior, ille interior, vtriusque
principium in compositione
dignae fabricae secun-
dum diuinam legem.

*a Super Questionem
vicesimam tertiam
articuli primum.*

Amor. In artic. 1. q. 2. Nota
nonne, quod amicitia
tripliciter sumi po-
test. scilicet pro relatio-
ne, qua amicus amico
dicitur: & sic non est ad
propositum: & pro fun-
damento huiusmodi re-
lationis, habito scilicet
amoris talis: & sic cha-
ritas dicitur amicitia.
Importat autem ly talis
ut in littera patet, tres
conditiones. scilicet be-
nevolentiam, redamatio-
nem, & communicationem.
Amor

cut sunt actus virtutum
moralium, necessarium fuit praecepta legi-
s diuinae dari propter maiorem firmitatem. Et praecipue quia
naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias
peccati.

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis decalogi perti-
nent ad primam legislationem. Et ideo inter praecepta decalo-
gi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe: sed sufficit per ali-
quas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo &
quarto praecepto.

Ad tertium dicendum, quod in illis, ad quorum obseruantiam
homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmati-
uum dari de eo quod faciendum est: in quibus prohibitiones
eorum, quae sunt vitanda, intelliguntur. Sicut datur praeceptum
de honoratione parentum. Non autem prohibetur quod paren-
tes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorentur poena ad-
hibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem, ut
speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum
modorum quasi affirmatiue, in quo intelligeretur pro-
hibitio oppositi.

ARTICVLVS II.

a Vtrum de timore fuerit dandum aliquod praeceptum

SED CONTRA est quod Aug. dicit
super illud Iohannis decimoquinto. Hoc est
praeceptum meum ut diligatis inuicem. De
fide nobis quam multa mandata sunt, quam
multa de spe? Ergo de spe conuenit aliqua
praecepta dari.

CONCLUSIO.

*Dari necessarium fuit ante legem praecepta ali-
qua spei per modum promissionis, quibus homines ad
legis obseruantiam inducerentur: & post legem, ta-
dem dari oportuit per modum admonitionis vel pra-
cepti, ut maiori diligentia legem custodirent.*

RESPONDEO dicendum, quod pra-
ceptorum, quae in sacra Scriptura inueniuntur
quodam sunt de substantia legis, quodam
vero sunt praeambula ad legem. Praeambula
quidem sunt ad legem illa, quibus non exi-
stentibus lex locum habere non potest. Hu-
iusmodi autem sunt praecepta de actu fidei,
& de actu spei. Quia per actum fidei mens
hominis inclinatur, ut recognoscat actorem
legis talem, cui se subdere debeat. Per spem
vero praemij homo inducitur ad obseruan-
tiam praeceptorum. Praecepta vero de sub-
stantia legis sunt, quae homini iam subiecto,
& ad obediendum parato imponuntur, per-
tinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo hu-
iusmodi praecepta statim in ipsa legislatione
proponuntur per modum praeceptorum. Spei
vero & fidei praecepta non erant proponenda
per modum praeceptorum, quia nisi homo
iam crederet & speraret, frustra ei lex pro-
poneretur. Sed sicut praeceptum fidei propo-
nendum fuit per modum denuntiationis &
commemorationis, ut supra dictum est: ita
etiam praeceptum spei in prima legisla-
tione proponendum fuit per modum promissio-
nis. Quod enim obedientibus praemia pro-
mittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Vnde om-
nia promissa, quae in lege continentur, sunt
spei excitatiua. Sed quia lege iam imposita,
pertinet ad sapientes viros, ut non solum indu-
cant homines ad obseruantiam praeceptorum,
sed etiam multo magis ad conferuandum legi-
s fundamentum: ideo post primam legisla-
tionem in sacra Scriptura multipliciter in-
ducuntur homines ad sperandum, etiam
per modum admonitionis vel praecepti, &
non solum per modum promissionis, sicut in
lege, sicut patet in Psal. Sperate in eomnes
congregationes populi: & in multis aliis Scri-
pturae locis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum
naturae humanae proportionatum: sed
ad sperandum supernaturale bonum oportuit
hominem induci auctoritate legis diuinae,
partim quidem promissis, partim autem
admonitionibus vel praeceptis. Et tamen ad
ea etiam, ad quae naturalis ratio inclinat, si-



D SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod
de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in
lege. Timor enim Dei est de his, quae sunt praeambula
ad legem cum sit initium sapientiae. Sed ea, quae
sunt praeambula ad legem, non cadunt sub praeceptis
legis. Ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed amor est causa ti-
moris: omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut dicit Aug.
in lib. 83. q. Ergo supposito praecepto de amore, superfluum fuisset
praecipere timorem.

Præterea, timori aliquo modo opponitur praesumptio. Sed nul-
la prohibitio inuenitur in lege de praesumptione data: ergo videtur
quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 10. Et nunc Israël,
quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum
tuum. Sed illud a nobis requirit, quod nobis praecipit obseruan-
dum. Ergo sub praecepto cadit, quod aliquis timeat Deum.

CONCLUSIO.

*Sicut spei dari oportuit aliqua praecepta, ita & timoris tam filialis
quam seruile.*

RESPONDEO dicendum, quod duplex est timor, scilicet
seruilis & filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad obseruantiam
praeceptorum legis per spem praemiorum, ita etiam inducitur ad le-
gis obseruantiam per timorem poenarum, qui est timor seruilis. Et
sicut patet secundum praedicta, in ipsa legislatione non fuit praec-
ptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi
per promissa, ita nec de timore qui respicit poenam fuit praeceptum
dandum per praecepti modum, sed ad hoc fuerunt homines indu-
cendi per comminationem poenarum: quod fuit factum & in ipsis
praeceptis decalogi, & postmodum consequenter in secundariis le-
gis praeceptis. Sed sicut sapientes & prophetae consequenter inten-
dentes homines stabilire in obseruantia legis, documenta tradide-
runt de spe per modum admonitionis, vel praecepti, ita etiam de ti-
more. Sed timor filialis, qui reuerentia exhibet Deo, est quasi quod-
dam genus ad dilectionem Dei, & principium quoddam omnium
eorum, quae in Dei obseruantia reuerentia. Et ideo de timore filia-
li dantur praecepta in lege, sicut & de dilectione: quia verumque est
praeambulum ad exteriores actus, qui praecipiantur in lege, ad quos
pertinent praecepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta re-
quiritur ab homine timor, & ut ambulet in via Dei, colendo ipsum,
& ut diligat ipsum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod timor filialis est quod-
dam praeambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut
principium legis sicut etiam dilectio. Et ideo de vtroque dantur
praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis.
Ad secundum dicendum, quod ex amore sequitur timor filialis,
sicut etiam & alia bona opera, quae ex charitate fiunt. Et ideo sicut
post praeceptum charitatis dantur praecepta de aliis actibus virtu-
tum: ita etiam simul dantur praecepta de timore & amore charita-
tis. Sicut etiam in scientiis demonstratiuis non sufficit ponere prin-
cipia prima, nisi etiam ponantur conclusiones, quae ex his sequuntur
vel proxime, vel remote.

Ad tertium dicendum, quod inductio ad timorem sufficit ad ex-
cludendam praesumptionem: sicut etiam inductio ad spem sufficit
ad excludendam desperationem, ut dictum est.

QVAESTIO VICESIMATERTIA

de Charitate secundum se, in octo
articulos diuisa.

CONSEQUENTER considerandum est de
charitate. Et primo, de ipsa charitate: secundo, de
dono sapientiae ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque. Primo,
de ipsa charitate: secundo de obiecto charitatis: ter-
tio, de actibus eius: quarto, de vitiis oppositis: quinto, de praeceptis
ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio. Prima, quid sit ipsa chari-
tas secundum se: secunda de charitate per comparationem ad subiectum.

Circa primum quae sunt octo. Primo, vtrum charitas sit amicitia.
Secundo, vtrum sit aliquid creatum in anima. Tertio, vtrum
sit virtus. Quarto, vtrum sit virtus specialis. Quinto, vtrum sit una
virtus. Sexto, vtrum sit maxima virtutis. Septimo, vtrum sine ea
possit esse aliqua vera virtus. Octavo, vtrum sit forma virtutum.

ARTICVLVS I.

a Vtrum charitas sit amicitia.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod chari-
tas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium ami-
citiae, sicut conuiuere amico, ut dicit Philosophus in 8. ethic.
Ethic. Sed charitas est hominis ad Deum & ad angelos:
quorum non est cum hominibus conuersatio, ut dicitur Dan. 12.
Ergo charitas non est amicitia.



34. 274
1. 2. 3. 4.
v. 9. 10.
8. artic. 1.
1. 2. 3. 4.
artic. 1. ad
1. 2. 3. 4.

Præter

Amor enim quo aliquid bonum volumus, cum mutuo amore fundatur super aliqua communicatione, puta sanguinis, ut inter consanguineos, vel militie, ut inter commilitones, &c. habet rationem amoris amicitie. Et si hic adiungatur, quod amore illo volumus bonum aliquid propter seipsum principaliter, quod communicatio est in precibus anime boni, habetur non solum ratio amicitie, sed amicitie maritime honeste. Et si adiungatur, quod communicatio ista consistit in interpersonalis confortio diuina nature, habetur ratio amicitie diuine & vere sic est. Charitas enim amicitia, non quocumque, sed diuina est, conuersus communicatio nature diuine in creatura rationali, per quam diuine beatitudinis participes sumus: hic in ipso & in patria in re. Exprimunt autem huiusmodi communio multis rationibus in Scriptura, quodque ut consilium, quandoque ut dilectio, quandoque ut societas, quandoque ut fructum, quandoque ut sponsus, seu uxoris, ut patet ex diuersis locis sacre Scripture. Principia tamen & magis propria expressio videtur communicatio filiorum ad patrem. In hac enim & confortium nature, & reuerentia, & inaequalitas, & proportio iustitiae & amoris, & excellentia, & relatio ad alios diligendos & quare magis expresse videtur. Quam autem iudicium charitatem esse amicitiam honestam, ita quod Deo bonum volumus propter seipsum, intelligit quod dupliciter sum Deum bonum, quodammodo in ipso, quodammodo ad ipsum. Bonum quod sum in ipso, scilicet sua vita, sapientia, potentia, bonitas, iustitia, misericordia, & huiusmodi, quod nihil aliud sine, quam ipsemet Deus: ex charitate Deo volumus: quia complacet nobis Deum sic esse sicut est. Quomodo autem enim intellegimus recto in Deum tunc ferimus, cum intellegimus eum esse sicut est: ita appetitum rectum in Deum tunc habemus, cum conformis est intellectui recto. Hoc autem est, cum appetitum consonat Deo esse sicut est, quod significatur per hoc, quod dicitur, quod complacet nobis Deum esse sicut est: sicut per oppositum peruersus erga Deum appetitus est, quo aliquid displicet Deum esse sicut est, scilicet supra omnia sapientem, scientem, omnipotentem, &c. Bonum autem quod ad Deum sumus, ut honor, regnum & obedientia, & breuiter, ut omnia in gloriam suam fiant ex charitate, sic Deo volumus, quod hic non solum complacet, quod sumus: sed desideramus ut fiant & augerentur, procuramus quantum possumus quod sumus, gaudemus cum sumus, tristamur cum deficiamus, timemus ne deficiamus, audemus

Præterea, Amicitia non est sine reamotione, ut dicitur in 8. Ethic. Sed charitas habetur etiam ad inimicos secundum illud Matt. 5. Dilige inimicos tuos. Ergo charitas non est amicitia.

Præterea, Amicitie tres sunt species secundum Philosophum in 8. Ethic. scilicet amicitia delectabilis, utilis, & honesta. Sed charitas non est amicitia utilis, aut delectabilis. dicit enim Hier. in epistola ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ, illa est vera necessitudo, & Christi gloriose copulata, quam non visitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola & palpians adulatio: sed Dei timor & diuinarum Scripturarum studia conciliant. Similiter etiam non est amicitia honesta, quia charitate diligimus etiam peccatores. Amicitia vero honesta non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in 8. Ethic. ergo charitas non est amicitia.

SED CONTRA est quod Io. 15. dicitur, Iam non dicam vos seruos, sed amicos meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

CONCLUSIO.

Charitas est quedam singularis amicitia hominis ad Deum.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 8. Ethic. Non quilibet amor habet rationem amicitie, sed amor, qui est cum beneuolentia, quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum nobis velimus, sicut dicimus amare vinum, aut equum, aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitie, sed cuiusdam concupiscentie. Ridiculum enim est dicere, quod aliquis habet amicitiam ad vinum, vel ad equum. Sed nec beneuolentia sufficit ad rationem amicitie: sed requiritur quedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua beneuolentia fundatur super aliquam communicationem. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur 1. ad Cor. 1. Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filiorum eius. Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est, quod charitas amicitia quedam est hominis ad Deum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem & corporalem, & secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conuersatio cum Deo & angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem: & secundum hanc vitam est nobis conuersatio & cum Deo & angelis. In presenti quidem statu imperfecte. Unde dicitur Phil. 3. Nostra conuersatio in celis est. Sed ista conuersatio perficitur in patria, quando serui eius seruiunt Deo, & videbunt faciem eius: ut dicitur Apoc. 6. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficitur in patria. Ad secundum dicendum, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Vno modo respectu sui ipsius: & sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ: sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione cuius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive seruos, sive qualitercunque ei attinentes, & tanta potest

esse contra impediendum, &c. Et hinc principaliter ut Deo vel aliqua ex parte volumus, cui omnia omnino debentur, quia Deus est.

Super Questionem vicefimarum Articuli secundum.

esse dilectio amici, quod propter amicum amantur hi, qui ad ipsum pertinent, etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum: ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amicitia honesta non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam. Sed eius intuitu diliguntur ad Deum attinentes, etiam si non sint virtuosus. Et hoc modo charitas, quæ maxime est amicitia honesta, se extendit ad peccatores, quos charitate diligimus propter Deum.

ARTICVLVS II.

Verum charitas sit aliquid creatum in anima.

SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Aug. in 8. de Trin. Qui proximum diligit, consequens est, ut ipsam dilectionem diligit. Deus autem dilectio est: consequens est ergo ut præcipue Deum diligit. Et in 15. de Trin. dicit, Ita dictum est, Deus charitas est: sicut dictum est, Deus spiritus est. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ sicut anima vita corporis, secundum illud Deut. 30. Ipse est vita tua. Sed anima viuificat corpus per seipsum, ergo Deus viuificat animam per seipsum. Viuificat autem eam per charitatem secundum illud 1. Ioan. 3. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam: quoniam diligimus fratres. Ergo Deus est ipsa charitas.

Præterea, Nihil creatum est infinite virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, & est infinite virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in tertio de Doctrina christiana, Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum. Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo & charitas est aliquid creatum in anima.

CONCLUSIO.

Charitas est habitus in anima creaturæ, quo homo inclinatur in actum omnium virtutum propter Deum, ut illos propter & facilius operetur.

RESPONDEO dicendum, quod Magister periclitatur hanc questionem in 17. dist. primi lib. sent. & ponit, quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mente inhabitans. Nec est sua intentio, quod iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus. Sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu sancto sunt alij actus virtutum mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta fidei aut spei, aut alius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit a Spiritu sancto mouente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, & nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus mouetur ab aliquo exteriori mouente. Hoc enim est contra rationem voluntarij, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem: cum amor de sui

In articulo secundo et

iusdem questionis omnia questiones de intentione Magistri sententiarum, quia non est motum videtur quid sit, vel illo sententia: nota rationes, quibus amor probat necessitatem habitus charitatis, in anima nostra: & memorio, quod quia in precedenti libro determinauimus merum ex gratia promereri, & apud autorem charitatis realiter distinguitur à gratia, quæ est in essentia anime, ideo non ex parte actus meritorij, sed aliunde probat necessitatem habitus charitatis, propter quod non

has meretur si de necessitate charitatis ratione actus meritorij non est sermo hic. Affert igitur autorem suam rationem per 4. co. Et capitalem, & duas accessorias, quare charitatis habitus sit necessarius. Et licet omnes istæ rationes sumantur ex modo operandi perfecte, scilicet literæ, & delectabiliter: primo tamen, scilicet ex perfectione, stabiliter inueniuntur. Maior significat illa, Nullus actus perfecte producit ab aliqua potentia actiua, nisi sit ei conaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis, tam clare patet, & in naturalibus, & in artificialibus, & in moralibus, ut nulla instantia occurrat. Minor quoque formaliter subiungenda, scilicet actus charitatis perfecte producit ab aliqua potentia, voluntate scilicet existens in gratia Dei, probatur ex eo, quia aliter non sufficeret, & similiter proximo respectu actus charitatis sicut est prodium de agente proximo, respectu aliorum actuum. In omnibus enim prodium est, ut proximum agentis perfecte producat actum. Sequitur ergo conclusio, Quod actus charitatis est conaturalis actuique potentie voluntatis per formam, quæ est principium actus charitatis. Sed non est conaturalis per naturam voluntatis, quia constat quod excedit naturam voluntatis. Ergo est ei conaturalis per formam superadditam naturam potentie, per quam formam inclinatur ad charitatis actum, hæc est ratio licet ostendat formam, quamuis in littera ducatur ad inconueniens: quia scilicet actus charitatis esset imperfectior, ex

1. d. 17. q. 1. ar. 1. & art. 4. q. 4. co. Et 3. d. 17. q. 2. art. 4. q. 4. cor. Et 1. ar. 11. cor. 2. & 1. ar. 11. cor. 2. & 1. ar. 11. cor. 2.

sunt productionis modo, quam sunt actus naturales, & actus virtutum. Secunda ratio est: quia actus charitatis non esse facilius. Et sequela quidem patet: falsitas vero, consequentia probatur, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas. Tertia ratio est: quia actus charitatis non est delectabilis. Et sequela similiter clara est: & falsitas consequentis probatur, quia nulla virtus ita delectabiliter operatur sicut charitas.

¶ Num aliqua virtus praeter charitatem ita inclinet in actum, & delectationem, sicut charitas.

Quaestio. Circa has vltimas rationes dubium occurrit quia falsum videtur, quod nulla virtus habeat tantam inclinationem in suum actum & delectationem, sicut charitas. Constat enim, quod proportionatiter loquendo, quilibet virtus ita inclinat ad actum proprium, quomodo sit proprium principium eius electionem: licet subiectum sit vel aliter dispositum non requiritur inclinatio ad actum istius virtutis, sicut illius, ut patet. Et simile est de delectatione, in virtutibus falsum, quibus non est admodum malum in materia. Non est infusum, qui non gaudet in suis operibus, nec liberalis, qui non gaudet liberalibus, & sic de aliis. Quantum enim est ex parte virtutis aequa est & inclinatio & delectatio in actum, licet ex parte subiecti aliter contingat.

¶ Ad huius evidentiam scito, quod actus aliarum virtutum dupliciter sumi possunt: informes scilicet & formati. Actus autem charitatis cum non possit esse informis, vno tantum modo sumi potest. Rursus quanto aliquid est perfectius, tanto appetitus proprius illius est perfectior. Proportione autem oportet esse: & vel perfectiori inclinationem propriam perfectiorem comparari oportet. Si igitur ceteras virtutes ad proprios actus informes ex vna, & charitatem ad suum actum ex altera parte referamus: manifestum est, quoniam actus charitatis sit melior alius actibus, & charitas sit melior ceteris virtutibus, quod inclinatio charitatis est maior ad suum actum, quam aliarum ad suos. Tum quia istius, quae non mole magna sunt, idem est maior quod melius: ac per hoc charitatis inclinatio cum sit melior, est maior. Tum quia videmus, quod magis inclinatur appetitus superior ad suum bonum, quam appetitus inferior ad suum, ut testatur maior delectatio consequens satisfactionem appetitus superioris in suo bono. Illius enim delectatur voluntas in consecutione perfecta sui boni, quam appetitus sensitiuus in consecutione sui boni, ut in precedenti libro auctor in tractatu de delectatione aperuit. Si autem referamus omnes virtutes ad actus formatos, constat etiam quod charitas magis inclinatur ad actum formatum, ea ratione, quia quod est per se, potius est eo quod est per aliud. Reliquae enim virtutes per charitatem, charitas autem per seipsum, in actum formatum tendit. Et ex hoc patet etiam, quod nulla ita delectabiliter operatur: cum quia maiorem inclinationem maior sequitur delectatio: tum quia charitas maxime libere operatur, ut patet supra virtutem, & a nulla alia mota, ceteras inuicem. Libere enim sui causa est, ut dicitur primo Metaph. Constat autem, quod quanto liberius, tanto delectabilius quis operatur. Potest quoque vna communis causa reddi quare charitas magis inclinatur ad actum formatum, & delectatio in opere. Omnia enim quaeque in aliquid inclinatur: inquantum amantur illud, inclinatur in illud. Iste ergo amor magis inclinatur ad amandum. Et similiter in quibusque delectatur, quatenus amantur. Quare ergo magis ipse amor in suo amandi opere delectabitur? Et propter hanc rationem, quae est ex propriis charitatis, quia nulla virtus nisi charitas est amor: autem sine probatione alia ve puto, pertransiunt. Et per hanc patet solutio obiectorum in promptu: quia scilicet non est aequa comparatio inclinationum & inclinationis. Virtutes enim ceterae sunt sicut inclinatur ad suos actus, charitas autem est ipsa inclinatio in suum actum, & ideo charitatis primo, reliquis per se secundo conuenit inclinatio in suos actus. Iuxta autem antedicta, patet solutio obiectorum ex hoc, quod licet sit aequalitas proportionalis in omnibus virtutibus ad suos actus, non tamen est aequalitas quantitatiua: propter quam inaequalitatem dictum est, quod nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum.

¶ Num quis per certitudinem possit scire se esse in charitate.

Quaestio. Circa easdem rationes dubium occurrit: quia si charitas ponit in anima hos tres modos operandi, scilicet perfecte, facilius, & delectabiliter: poterit quis expectare in seipso facilius, delectabiliter, atque ut conaturaliter exercitum actus charitatis scire per experientiam, quae est maxima certitudo se esse in charitate: quod est inconueniens.

¶ Ad hoc dicitur, quod actus referuntur ad habitum & potentiam, a quibus est. Et licet referendo ad habitum, conuenientia sit inter habitum acquisitum & infusum: quia quilibet perfectioris facilitatem, & delectationem ex illa habet, ut dictum est: referendo tamen actum ad potentiam operatiuam, differentia est inter actus habitum acquisitum & infusum, circa communicationem harum conditionum. Quoniam in acquisitis quantum habet subiectum de habitu, tantum habet de perfectionis, facilitatis, & delectationis modo. Ex hoc, quia habitus acquiritur ex actibus, ex quibus operatiua potentia continuo perfectitur, & inclinatur magis ad similes actus. In infusis autem subiectum ha-

ber habetum, sine hoc quod subiectum participet ipsius per modum habitus firmiter & conformiter ad inclinationem illius, propter oppositam causam, quia scilicet non ex actibus, sed de foris venit. Et propterea tenet ut in acquisitis, continua delectatio in opere, sit signum generati habitus. In infusis vero habitus est absque delectatione communicata subiecto: propter quod dicitur in littera, quod nulla virtus sic inclinatur & delectatur: & non dicitur, Nullus habens virtutem tantum inclinatur & delectatur. & quando etiam continua est delectatio in opere, non est infallibile signum, quantum plurimum verisimile infusum habens: quia potest ex acquisito simili habitu vel conaturali inclinatione, delectatio in opere simili operi habens infusum provenire.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ipsa essentia diuina charitas est, sicut & sapientia est, & bonitas est. Unde sicut dicitur boni bonitate, quae est Deus, & sapientes sapientia, quae est Deus (quia bonitas quae formaliter boni sumus, est participatio quaedam diuinae bonitatis, & sapientia, quae formaliter sapientes sumus, est participatio quaedam diuinae sapientiae) ita etiam charitas, quae formaliter diligimus proximum, est quaedam participatio diuinae charitatis. Hinc enim modus loquendi conuenit et apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Aug. Quod quidam non aduertentes, ex verbis eius sumptum occasionem errandi.

¶ Ad secundum dicendum, quod Deus est vita effectiue, & animae per charitatem, & corporis per animam. Sed formaliter charitas est vita animae, sicut & anima corporis. Unde per hoc potest concludi, quod sicut anima immediate vnitur corpori, ita charitas animae.

¶ Ad tertium dicendum, quod experientia certa cognoscitur in se esse habitum infusum illorum actuum principium: quia actus illi possunt ex alio principio expertas conditiones & modos habere, scilicet ex acquisito habitu simili, vel naturali inclinatione. Notanter autem dixi expertos: quoniam nos esse perfectum principium secundum rem, actus secundum rem habitum infusum, quantum in nobis sit: non tamen experimur. Si enim hoc experientia cognoscereamus certissima cognitione, charitatem, fidem, & spem infusas in nobis esse sciremus. Hoc enim non potest supplere habitus acquisitus, aut inclinatio naturalis, ut scilicet constituit principium perfectum actus secundum rem pertinens ad habitum infusum: ut patet. Et propterea auctor ex ratione perfecti principii probat in littera necessitatem charitatis, & in ea fundat conclusionem, & non super promptitudine & delectatione, quae possumus supplere per inclinationem acquisiti habitus vel naturae.

¶ Num charitas sit infinita, & qua ratione.

¶ In eodem articulo secundo, in responsione ad tertium, dubium occurrit circa illam aliam propositionem, Charitas operatur formaliter, &c. Est enim potius ad oppositum, quam ad intentum. Quoniam operari formaliter dupliciter intelligi potest: vel principiare opus ut formam: id est eo aliquid operatur, ut calor est principium calefaciendi: vel facere effectum formalem, ut calor facit esse calidum id, in quo est. Quocumque autem modo sumatur, si forma facit effectum infinitum ex modo faciendo, non euadit quin sit infinita: immo potius infertur infinitas formae ex effectu formali, & actu electo si sit infinitus: quia constat, quod quantitas virtutis sequitur quantitatem formae. Non enim calor ut tria constituit esse calidum ut decem, nec elicit calefactionem ut decem. Male igitur ex modo operandi formaliter, requiritur infinitas in charitatis amore, & tollitur ab ipsa charitate.

¶ Ad evidentiam huius rei scito, quod quoniam formae accidentales a substantiis proficiuntur, oportet efficaciam formarum accidentalium in substantiis: nam virtutes resoluitur, quibus sunt conaturalia, accidentia illa, secundum se vel sua principia: ut patet de calore conaturali primo substantiae ignis. Eius enim efficaciam ubique inueniatur, in ignem resoluitur. Propter quod in secundo de anima, augmentum ex eo, quod a calore causatur, igni tribuitur ab Empedocle, & ex natura ignis reprobatur ab Aristotele. Propter quod cum charitas talis forma accidentalis sit ut nulli creature facta, aut factibili conaturalis esse possit, sed soli diuinae substantiae, non secundum accidentis naturam, sed substantialem conaturalis sit: efficaciam eius in quocumque reperitur, secundum diuinitatis naturam: pensanda est, & in Deum resoluenda, ut proximum & conaturale eius principium. Et propterea auctor efficaciam charitatis in Deum reducit, non ea ratione, quia omnium terminus est amor: sed ea speciali ratione, quia charitas est diuini ordinis, soli Deo conaturalis. Nec inueniatur amor ponere aliquam infinitatem in effectu charitatis, quam non ponere inueniatur in ipsa charitate, ut superficies litterae pra se ferre videtur, penes quam procedit dubium morum.

¶ Ad evidentiam huius rei scito, quod quoniam formae accidentales a substantiis proficiuntur, oportet efficaciam formarum accidentalium in substantiis: nam virtutes resoluitur, quibus sunt conaturalia, accidentia illa, secundum se vel sua principia: ut patet de calore conaturali primo substantiae ignis. Eius enim efficaciam ubique inueniatur, in ignem resoluitur. Propter quod in secundo de anima, augmentum ex eo, quod a calore causatur, igni tribuitur ab Empedocle, & ex natura ignis reprobatur ab Aristotele. Propter quod cum charitas talis forma accidentalis sit ut nulli creature facta, aut factibili conaturalis esse possit, sed soli diuinae substantiae, non secundum accidentis naturam, sed substantialem conaturalis sit: efficaciam eius in quocumque reperitur, secundum diuinitatis naturam: pensanda est, & in Deum resoluenda, ut proximum & conaturale eius principium. Et propterea auctor efficaciam charitatis in Deum reducit, non ea ratione, quia omnium terminus est amor: sed ea speciali ratione, quia charitas est diuini ordinis, soli Deo conaturalis. Nec inueniatur amor ponere aliquam infinitatem in effectu charitatis, quam non ponere inueniatur in ipsa charitate, ut superficies litterae pra se ferre videtur, penes quam procedit dubium morum.

¶ Ad hoc dicitur, quod actus referuntur ad habitum & potentiam, a quibus est. Et licet referendo ad habitum, conuenientia sit inter habitum acquisitum & infusum: quia quilibet perfectioris facilitatem, & delectationem ex illa habet, ut dictum est: referendo tamen actum ad potentiam operatiuam, differentia est inter actus habitum acquisitum & infusum, circa communicationem harum conditionum. Quoniam in acquisitis quantum habet subiectum de habitu, tantum habet de perfectionis, facilitatis, & delectationis modo. Ex hoc, quia habitus acquiritur ex actibus, ex quibus operatiua potentia continuo perfectitur, & inclinatur magis ad similes actus. In infusis autem subiectum ha-

¶ Ad hoc dicitur, quod actus referuntur ad habitum & potentiam, a quibus est. Et licet referendo ad habitum, conuenientia sit inter habitum acquisitum & infusum: quia quilibet perfectioris facilitatem, & delectationem ex illa habet, ut dictum est: referendo tamen actum ad potentiam operatiuam, differentia est inter actus habitum acquisitum & infusum, circa communicationem harum conditionum. Quoniam in acquisitis quantum habet subiectum de habitu, tantum habet de perfectionis, facilitatis, & delectationis modo. Ex hoc, quia habitus acquiritur ex actibus, ex quibus operatiua potentia continuo perfectitur, & inclinatur magis ad similes actus. In infusis autem subiectum ha-

ber habetum, sine hoc quod subiectum participet ipsius per modum habitus firmiter & conformiter ad inclinationem illius, propter oppositam causam, quia scilicet non ex actibus, sed de foris venit. Et propterea tenet ut in acquisitis, continua delectatio in opere, sit signum generati habitus. In infusis vero habitus est absque delectatione communicata subiecto: propter quod dicitur in littera, quod nulla virtus sic inclinatur & delectatur: & non dicitur, Nullus habens virtutem tantum inclinatur & delectatur. & quando etiam continua est delectatio in opere, non est infallibile signum, quantum plurimum verisimile infusum habens: quia potest ex acquisito simili habitu vel conaturali inclinatione, delectatio in opere simili operi habens infusum provenire.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ipsa essentia diuina charitas est, sicut & sapientia est, & bonitas est. Unde sicut dicitur boni bonitate, quae est Deus, & sapientes sapientia, quae est Deus (quia bonitas quae formaliter boni sumus, est participatio quaedam diuinae bonitatis, & sapientia, quae formaliter sapientes sumus, est participatio quaedam diuinae sapientiae) ita etiam charitas, quae formaliter diligimus proximum, est quaedam participatio diuinae charitatis. Hinc enim modus loquendi conuenit et apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Aug. Quod quidam non aduertentes, ex verbis eius sumptum occasionem errandi.

¶ Ad secundum dicendum, quod Deus est vita effectiue, & animae per charitatem, & corporis per animam. Sed formaliter charitas est vita animae, sicut & anima corporis. Unde per hoc potest concludi, quod sicut anima immediate vnitur corpori, ita charitas animae.

¶ Ad tertium dicendum, quod experientia certa cognoscitur in se esse habitum infusum illorum actuum principium: quia actus illi possunt ex alio principio expertas conditiones & modos habere, scilicet ex acquisito habitu simili, vel naturali inclinatione. Notanter autem dixi expertos: quoniam nos esse perfectum principium secundum rem, actus secundum rem habitum infusum, quantum in nobis sit: non tamen experimur. Si enim hoc experientia cognoscereamus certissima cognitione, charitatem, fidem, & spem infusas in nobis esse sciremus. Hoc enim non potest supplere habitus acquisitus, aut inclinatio naturalis, ut scilicet constituit principium perfectum actus secundum rem pertinens ad habitum infusum: ut patet. Et propterea auctor ex ratione perfecti principii probat in littera necessitatem charitatis, & in ea fundat conclusionem, & non super promptitudine & delectatione, quae possumus supplere per inclinationem acquisiti habitus vel naturae.

¶ Num charitas sit infinita, & qua ratione.

¶ In eodem articulo secundo, in responsione ad tertium, dubium occurrit circa illam aliam propositionem, Charitas operatur formaliter, &c. Est enim potius ad oppositum, quam ad intentum. Quoniam operari formaliter dupliciter intelligi potest: vel principiare opus ut formam: id est eo aliquid operatur, ut calor est principium calefaciendi: vel facere effectum formalem, ut calor facit esse calidum id, in quo est. Quocumque autem modo sumatur, si forma facit effectum infinitum ex modo faciendo, non euadit quin sit infinita: immo potius infertur infinitas formae ex effectu formali, & actu electo si sit infinitus: quia constat, quod quantitas virtutis sequitur quantitatem formae. Non enim calor ut tria constituit esse calidum ut decem, nec elicit calefactionem ut decem. Male igitur ex modo operandi formaliter, requiritur infinitas in charitatis amore, & tollitur ab ipsa charitate.

¶ Ad evidentiam huius rei scito, quod quoniam formae accidentales a substantiis proficiuntur, oportet efficaciam formarum accidentalium in substantiis: nam virtutes resoluitur, quibus sunt conaturalia, accidentia illa, secundum se vel sua principia: ut patet de calore conaturali primo substantiae ignis. Eius enim efficaciam ubique inueniatur, in ignem resoluitur. Propter quod in secundo de anima, augmentum ex eo, quod a calore causatur, igni tribuitur ab Empedocle, & ex natura ignis reprobatur ab Aristotele. Propter quod cum charitas talis forma accidentalis sit ut nulli creature facta, aut factibili conaturalis esse possit, sed soli diuinae substantiae, non secundum accidentis naturam, sed substantialem conaturalis sit: efficaciam eius in quocumque reperitur, secundum diuinitatis naturam: pensanda est, & in Deum resoluenda, ut proximum & conaturale eius principium. Et propterea auctor efficaciam charitatis in Deum reducit, non ea ratione, quia omnium terminus est amor: sed ea speciali ratione, quia charitas est diuini ordinis, soli Deo conaturalis. Nec inueniatur amor ponere aliquam infinitatem in effectu charitatis, quam non ponere inueniatur in ipsa charitate, ut superficies litterae pra se ferre videtur, penes quam procedit dubium morum.

attribuitur, proprie lo-
quendo animalis ventis,
sed ignis, nec resoluuntur
in illud, sed in ignem.
Vt patet in exemplo al-
tero ex secundo de ani-
ma de augmento igneo,
& augmento animalis.
Sic autem est in propo-
sitione, charitas enim est
forma participata in vo-
luntate creata a spiritu
sancto. Ex ipsa quidem
semper operatur forma-
liter, id est ut quo, &
non ut quod. Sed quoniam
habetur duplex quod, scilicet
habetur dominum ventem
ea, & Deum unde est
licet respectu aliquorum
effectuum homo possit
dici, quod agit, & cha-
ritas quo respectu ta-
men proprii effectus cha-
ritatis, qui ex se con-
gruuntur origine se re-
solvit, solum Deum est pro-
prie causa agens ut quod.
Talis autem effectus est
infinis, qui charita-
te fit. Ex propter ea ef-
ficacia charitatis in fa-
ciendo effectum infin-
itum in Deum, reducitur
ut causam actum, ut
quod vere & proprie
agit, & in ipsam cha-
ritatem ut formaliter
operantem. Unde ad
oblationem la oppositum
dicitur, quod Au-
tor non intendit, quod
charitas operatur forma-
liter, id est ut quo, sed
modum forme, ut distin-
guatur contra operari ef-
fectum, id est, per mo-
dum agentis, ut quod
est proprie causa effi-
cientis. Ex propter opo-
sitionem, & chari-
tatem secundum se dicit,
quod efficacia forme
est secundum virtutem
agentis inducentis for-
mam. Operari namque
ubi solammodo appa-
ret aliquid operari per
modum forme, requi-
ret aliud operari per
modum proprii a-
ctus, ex quo fit effi-
cacia illius forme. Con-
stat enim quod opera-
ri sic per modum for-
me proficiscitur fructus
natura ab operari per
modum veri agentis.
Et sic patet quod ne-
tro illorum modorum
arguendo assumptum,
per se sumitur operari
formaliter. Reducitur
tamen sic modus ad
verum illorum in com-
muni, scilicet operari ut
quo, ut patet ex dictis.
Patet quoque quod pro-
positio illa, Charitas o-
peratur formaliter, in-
fert internum, quia scilicet
est in tali modo ope-
randi habetur, quod non
operari quod ipsa sit in-
finita simpliciter, sed
quod sit ab infinito sim-
pliciter ut communio-
nem sub soli communi-
lis proprietatis. Patet
tertio, quod ex hoc con-
ceditur, quod charitas
est non minus infinita,
quam sunt effectus for-
malis, & sunt alius eli-
cimus, quod infinitas
tam in ipsa, quam in ef-
fectu causam quatenus
dum effectus in finis sim-
pliciter auctor docet ex
1. 2. 7. q. 2. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod charitas ope-
ratur formaliter. Efficacia autem forme est
secundum virtutem agentis, qui inducit for-
mam. Et ideo patet quod charitas non est in-
finita sed quod facit effectum infinitum, dum
conungit animam Deo, iustificando ipsam;
hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae,
qui est charitatis actor.

ARTICVLVS III.

De virtute charitatis sic virtutis.



AD TERTIVM sic procedi-
tur. Videtur quod charitas non
sit virtus. Charitas enim ami-
cicia est quidam. Sed amicitia
a Philosophis non ponitur vir-
tus: ut in 8. lib. Ethym. patet. Neque enim con-
numeratur inter virtutes morales, neque e-
tiam inter intellectuales. Ergo etiam neque
charitas est virtus.

Præterea, Virtus est ultimum potentie, ut
dicitur in libro de celo & mundo. Sed cha-
ritas non est ultimum: sed magis gaudium &
pax. Ergo videtur quod charitas non sit virtus,
sed magis gaudium & pax.

Præterea, Omnis virtus est quidam habi-
tus accidentalis: sed charitas non est habitus
accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima.
Nullum autem accidens est nobilius subiecto.
Ergo charitas non est virtus.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit
in lib. de Moribus Eccles. Charitas est virtus,
quæ (cum nostra affectio est rectissima) con-
iungit nos Deo, quæ cum diligimus.

CONCLUSIO.

Charitas, cum Deum attingat, ipsi nos coniu-
gat, virtus est.

RESPONDEO dicendum, quod hu-
mani actus bonitatem habet secundum quod
regulantur debita regula & mensura. Et ideo
humana virtus, quæ est principium omnium
bonorum actuum hominis, consistit in attingendo
regulam humanorum actuum. Quæ
quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet
humana ratio, & ipse Deus. Unde sicut
virtus moralis diffinitur per hoc, quod est se-
cundum rectam rationem, ut patet in 2. Ethy-
ica etiam attingere Deum constituit rationem
virtutis: sicut etiam supra dictum est de fide
& spe. Unde cum charitas attingat Deum,
quia coniungit nos Deo, ut patet per autorita-
tem Aug. inducitur: consequens est charita-
tem esse virtutem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
Philosophus in 8. Ethy. non negat amicitiam
esse virtutem: sed dicit, quod est virtus vel cum
virtute. Possit enim dici, quod est virtus mo-
ralis circa operationes, quæ sunt ad alium. Sub
alia tamen ratione, quam iustitia. Nam iusti-
tia est circa operationes, quæ sunt ad alium
sub ratione debiti legalis. Amicitia autem sub
ratione beneficii cuiusdam debiti amicitialis
& moralis: vel magis sub ratione beneficii
gratuiti, ut patet per Philosophum in 8. Ethy.
Potest tamen dici quod non est virtus per se ab
alijs distincta. Non enim habet rationem lau-
dabilis & honesti nisi ex obiecto, secundum
scilicet quod fundatur super honestatem vir-
tutum. Quod patet ex hoc, quod non quæ-
libet amicitia habet rationem laudabilis & ho-
nesti, sicut patet in amicitia delectabilis &
utilis. Unde amicitia virtuosa magis est ali-
quid consequens ad virtutem, quam sit virtus.
Nec est simile de charitate, quæ non fundatur
principaliter super virtutem humanam, sed
super bonitatem divinam.

Ad secundum dicendum, quod eiusdem vir-
tutis est diligere aliquem, & gaudere de illo.
Nam gaudium amorem consequitur, ut su-
pra habitum est, cum de passionibus ageretur.
Et ideo magis ponitur virtus amor, quam gau-
dium: quod est amoris effectus. Ultimum au-

tem quod ponitur in ratione virtutis, non im-
portat ordinem effectus, sed magis ordinem
excessus cuiusdam: sicut centum libræ exce-
dunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quod omne accedens
secundum suam esse est inferius substantia: quia
substantia est ens per se, accedens autem in alio.
Sed secundum rationem sitæ speciei, acci-
dens quidem, quod causatur ex principijs sub-
iecti, est indignius subiecto: sicut effectus cau-
sa. Accedens autem quod causatur ex partici-
patione alicuius superioris naturæ, est dignius
subiecto, inquantum est similitudo superioris
naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo cha-
ritas est dignior anima, inquantum est parti-
cipatio quædam Spiritus sancti.

ARTICVLVS IIII.

De virtute charitatis sic virtutis specialis.



AD QVARTVM sic procedi-
tur. Videtur quod charitas non sit
virtus specialis. Dicit enim Hie. Vt
breuiter omni virtutis diffinitio-
nem complectar, Virtus est charitas, quæ dili-
gitur Deus & proximus. Et Aug. dicit in lib. de
Moribus Ecclesie, quod virtus est ordo amo-
ris. Sed nulla virtus specialis ponitur in dif-
finitione virtutis communis. Ergo charitas non
est specialis virtus.

Præterea, Id quod se extendit ad opera om-
nium virtutum, non potest esse specialis virtus.
Sed charitas se extendit ad opera omnium virtu-
tam, secundum illud primæ ad Cor. 13. Charitas
patiens est, benigna est, &c. Extendit etiā se ad
omnia opera humanæ secundum illud primæ ad
Cor. 13. Omnia enim opera vestra in charita-
te fiant. Ergo charitas non est specialis virtus.

Præterea, Præcepta legis respondent actibus
virtutum. Sed Aug. in lib. de Perfectione hu-
manæ iustitiæ, dicit quod generalis iussio est,
Diliges, & generalis prohibitio, Non concupi-
sces. Ergo charitas non est generalis virtus.

SED CONTRA, Nullam generale
connumeratur speciali. Sed charitas connu-
meratur specialibus virtutibus, scilicet spei &
fidei: secundum illud 1. ad Cor. 13. Nunc au-
tem manent fides, spes, charitas, tria hæc. Er-
go charitas est specialis virtus.

CONCLUSIO.

Cum bonum divinum ut obiectum beatitudinis
sit charitatis obiectum, alijs necessario annumeratur
virtutibus ut specialis virtus.

RESPONDEO dicendum, quod actus
& habitus specificatur per obiecta, ut ex supra
dictis patet. Proprium autem obiectum amoris est
bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est spe-
cialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris.
Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis
obiectum, habet speciale rationem boni. Et ideo a-
mor charitatis, qui est amor huius boni, est spe-
cialis amor. Unde & charitas est specialis virtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod chari-
tas ponitur in diffinitione omnis virtutis, non
quia sit essentialiter omnis virtutes, sed quia de-
pendent ab ea aliquantulum omnes virtutes, ut infra
dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffini-
tione virtutum moralium, ut patet in 2. & 6. Ethy-
co quod virtutes morales dependunt a prudentia.

Ad secundum dicendum, quod virtus vel ars, ad
vel artibus, ad quas pertinent alij fines secunda-
rij: sicut militaris imperat equestri, ut dicitur
in 1. Ethy. Et ideo quia charitas habet pro ob-
iecto ultimum finem humanæ vite, scilicet beati-
tudinem æternam: ideo extendit se ad actus to-
tius humanæ vite per modum imperij, non qua-
si immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de
diligendo, dicitur esse iussio generalis: quia
ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut
ad finem: secundum illud primæ ad Timoth.
1. Finis præcepti charitas est.

modo operanti formaliter
in charitate inspecto.

a Super Questionis
vicefinitaria Artic-
ulum tertium.

In articulo tertio, ad-
duco duo. Primo,
quod auctor in respon-
sione ad primum ratio-
nabilem dicit quod quod
humana amicitia non
est virtus, sed consequens
virtutem. Divina autem
qualis est charitas, est
simpliciter virtus: quia
super communicatione
divinæ naturæ, non su-
per virtute proprie fun-
datur. Secundo, quod
in responsione ad ter-
tium charitatem nobis
lorem anima secundum
quid ponit: inquantum
scilicet est altioris ordi-
nis secundum rationem
sitæ speciei, quia scilicet
est divini ordinis. Par-
ticipatio enim est contra
naturalium soli Deo, ut di-
ctum est.

a Super Questionis coram
vicefinitaria Artic-
ulum quartum.

In articulo 4. scito quod
bonum divinum in-
quantum beatitudinis
obiectum habet specia-
lem rationem boni, potest
intelligi dupliciter. Pri-
mo, ut una particularis
ratio distinguitur contra
aliam particularem, verbi
gratia, ut sapientia dis-
tinguitur a potentia &
sic non est verum, quod
bonum divinum ut obiectum
beatitudinis, habeat spe-
ciale rationem boni.
Deus autem non secundum
aliquam specialem ratio-
nem est obiectum beatitu-
dinis in patria, sed secun-
dum se ipsum. Scriptum est
enim 1. Jo. 1. 9. videbimus
eum sicuti est. Alibi ergo
modo intelligitur ut uni-
versalis ratio distingui-
tur contra particulares,
seu ut ratio absolute dis-
tinguitur contra ratio-
nem secundum quid. Et hoc
modo verum est, quod bo-
num divinum ut obiectum
beatitudinis, habet spe-
ciale rationem boni. Deus
scilicet ipse secundum
seipsum sicut est, obiectum
beatitudinis in patria est.
Et quia hæc est suprema
& universalissima ratio
Dei: alie rationes divini
boni distinguitur ab illa,
ut rationes secundum
quid, a simpliciter, & ut
particulares ab universali.
non in prædicando,
sed quasi in essendo &
emissando. Unde Deus ut
obiectum beatitudinis na-
turalis distinguitur a se-
ipso ut obiectum beatitu-
dinis supernaturalis, ut
fundamentum quid a simpli-
citer. Et simile est de quibuscumque alijs rationibus.
Et ad hunc sensum
reducere mememo quæ-
cumque de beatitudinis scien-
tia. Signum autem huius
est, quod de beato scri-
ptum est, quod super omnia
bona sua colligit
eum, & quod charitas
omnibus imperat. Hæc
enim ex suprema volun-
tate obiectum est.

Annos.

In 1. q. 8.
8. art. 6.
& 3. dist.
27. q. 2.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

art. 4. q. 6.

a Super Quæstio-
nis vicissimæ Ar-
ticulum sextum.

ARTICVLVS V.

a Quæritur charitas sit vna virtus.



AD QVINTVM sic procedi-
tur. Videtur quod charitas non
sit vna virtus. Habitus enim di-
stinguuntur secundum obiecta.
sed duo sunt obiecta charitatis,
scilicet Deus & proximus: quæ in infinitum
ab invicem distant. Ergo charitas non est vna
virtus.

Præterea, Diuersæ rationes obiecti diuersifi-
cant habitum, etiam si obiectum sit realiter
idem: vt ex supra dictis patet. Sed multe sunt
rationes diligendi Deum: quia ex singulis be-
neficiis eius perceptis, debitores sumus dilec-
tionis ipsius. Ergo charitas non est vna virtus.
Præterea, Sub charitate includitur amicitia
ad proximum. Sed Philosophus in 8. Eth.
ponit diuersas species amicitie. Ergo chari-
tas non est vna virtus, sed multiplicatur in di-
uersas species.

Sed contra, sicut obiectum fi-
dei est Deus, ita charitatis. Sed fides est vna
virtus propter unitatem diuinæ veritatis: se-
cundum illud ad Ephes. 4. Vna fides. Ergo
etiam charitas est vna virtus propter unita-
tem diuinæ bonitatis.

CONCLUSIO.

**Cum vna sit simpliciter diuina bonitas, & æterna
beatitudinis communicatio, charitas quæ hæc respicit,
vna est simpliciter virtus, non in plures distincta.**

RESPONDEO dicendum, quod chari-
tas, sicut dictum est, est quædam amicitia
hominis ad Deum. Diuersæ autem amicitia-
rum species accipiuntur quidem vno modo
secundum diuersitatem finis: & secundum hoc
dicuntur tres species amicitie, scilicet ami-
citia utilis, delectabilis, & honesti. Alio mo-
do secundum diuersitatem communicationis,
in quibus amicitia fundantur: sicut alia
species amicitie est consanguineorum, & alia
concluium, aut peregrinantium: quarum vna
fundatur super communicatione naturali,
alia super communicatione ciuili, vel peregre-
nationis, vt patet per Philosophum in 8. Ethic.
Neutro autem istorum modorum charitas po-
test diuidi in plura. Nam charitatis finis est
vnus, scilicet diuina bonitas. Est etiam & vna
communicatio beatitudinis æternæ, super
quam hæc amicitia fundatur. Vnde relinquitur,
quod charitas est simpliciter vna virtus non
distincta in plures species.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod
ratio illa directe procederet si Deus & proxi-
mus ex æquo essent charitatis obiecta. Hoc
autem non est verum: sed Deus est principa-
le obiectum charitatis, proximus autem ex
charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quod charitate di-
ligitur Deus propter seipsum. Vnde vna sola
ratio diligendi attenditur principaliter a chari-
tate, scilicet diuina bonitas, quæ est eius sub-
stantia: secundum illud Psal. Confitemini Do-
mino quoniam bonus. Aliæ autem rationes
ad diligendum inducentes, vel debitum dilec-
tionis facientes, sunt secundariæ, & conse-
quentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quod amicitia hu-
manæ, de qua Philosophus loquitur, est diuer-
sus finis & diuersa communicatio. Quod in
charitate locum non habet, vt dictum est. Et
ideo non est similis ratio.

ARTICVLVS VI.

a Quæritur charitas sit excellentissima virtutum.



AD SEXTVM sic proceditur.
Videtur quod charitas non sit ex-
cellentissima virtutum. Altioris
enim potentie altior est virtus,
sicut & altior operatio. Sed in-
tellectus est altior voluntate, quia dirigit
ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est

excellenter charitate quæ est in voluntate.

Præterea, Illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferior:
sicut minister per quem dominus aliquid operatur, est inferior do-
mino. Sed fides per charitatem operatur: vt habetur ad Gal. 5. Er-
go fides est excellentior charitate.

Præterea, Illud, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse
perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem.
Nam charitatis obiectum est bonum. Spei autem obiectum est bo-
num arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est quod dicitur prima ad Corinth. 13.
Maior horum est charitas.

CONCLUSIO.

**Charitas inter omnes virtutes excellentissima est, cum Deum attingat vt
in ipso sistat, & non vt ex eo nobis aliquid proueniat.**

RESPONDEO dicendum, quod cum bonum in humanis
actibus attendatur, secundum quod regulatur debita regula, ne-
cesse est quod virtus humana, quæ est principium bonorum actuum
consistat in attingendo humanorum actuum regulam: est autem du-
plex regula humanorum actuum, vt supra dictum est, scilicet ratio
humana, & Deus. Sed Deus est prima regula, a qua etiam humana
ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in
attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est
Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus,
quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod o-
portet, quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior, quæ
magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se, maius est eo
quod est per aliud. Fides autem & spes attingunt quidem Deum, se-
cundum quod ex ipso prouenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio
boni. Sed charitas attingit ipsum Deum, vt in ipso sistat, non vt ex eo
aliquid nobis proueniat. Et ideo charitas est excellentior fide & spe,
& per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia,
quæ attingit rationem secundum se, est excellentior, quam aliæ vir-
tutes morales, quæ attingunt rationem, secundum quod ex ea me-
dium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod operatio intellectus
completur secundum quod intellectus est in intelligente. Et ideo
nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensu-
ram intellectus. Operatio autem voluntatis & cuiuslibet virtutis
appetitus perficitur ex inclinatione appetitus ad rem sicut ad ter-
minum: ideo dignitas operationis appetitus attenditur secundum
rem, quæ est obiectum operationis. Ea autem quæ sunt infra
animam, nobiliori modo sunt in anima, quam in seipsis, quia vnu
quodque est in aliquo per modum eius in quo est, vt habetur in lib.
de Causis. Quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt
in seipsis, quam in anima. Et ideo eorum, quæ sunt infra nos, no-
bilior est cognitio, quam dilectio. Propter quod Philosophus in 7.
Ethic. prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum, quæ
sunt supra nos, & præcipue dilectio Dei, cognitioni præfertur. Et
ideo charitas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum, quod fides non operatur per dilectionem
sicut per instrumentum, vt dominus per seruum, sed sicut per
formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod idem bonum est obiectum chari-
tatis & spei. Sed charitas importat vnionem ad illud bonum: spes
autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod charitas non
respicit illud bonum vt arduum, sicut spes. Quod enim iam vnum
est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet, quod charitas est
perfectior spe.

ARTICVLVS VII.

a Quæritur sine charitate possit esse aliqua vera virtus.



AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod
sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtus
enim proprium est bonum actum producere. Sed illi
qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos ac-
tus: puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, &
similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

Præterea, Charitas non potest esse sine fide. Procedit enim ex
fide non facta, vt Apostolus dicit prima ad Timoth. 2. Sed in in-
delibis potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent,
& vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse
sine charitate.

Præterea, Scientia & ars virtutes quædam sunt vt patet in 6. Ethic.
Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habenti-
bus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit prima ad Cor.
13. Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si
tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non ha-
beam, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multum prodest, secun-
dum illud Sap. 8. Sobrietatem & iustitiam docet, prudentiam &
virtutem: quibus in vita nihil est vtilius hominibus. Ergo sine cha-
ritate vera virtus esse non potest.

CONC

Annot. In articulo sexto o-
mnia quædam, adde-
re, quod vt iam præ-
dictum est, virtutes theo-
logicæ respiciunt Deum
vt obiectum, ad quod
tendunt. & ei inueni-
untur vt rationi formali,
qua tendunt. Et Auctor
modo hinc, modo illinc
de eis iudicat secundum
diuersa præposita. In
presenti scilicet quæ-
stione iudicat de eis, in-
quantum inueniuntur Deo
vt rationi formali. Et
quia fides vt sic, credit
Deo reuland, spes in-
uenitur Deo auxilianti:
charitas autem adhe-
ret Deo, quia bonitas est
in se: ideo charitatem
excellere ceteras virtu-
tes recte concluditur abs-
que vlla controversia
ad prædicta, vt facile
patet ex distinctione
hæc, & applicatione ad
singula.

Annot. In responsione ad pri-
mum in eodem sexto ar-
ticulo addere, quod
quia comparationes in-
telliguntur ceteris pari-
bus: propterea auctor eo
vellet dicere, quod eo-
rum quæ sunt supra nos
dilectio cognitioni præ-
fertur, non dixit hoc ni-
si cum additione, scilicet
& præcipue dilectio Dei.
Videbat scilicet, quod
dilectio Dei & substan-
tiarum immaterialium,
qualis potest per natura-
lia sola haberi non præ-
ferret simpliciter virtuti
intellectuali, quæ est sa-
pientia. Et hoc, quia non
est virtus, sed dilectio
Dei, de qua est sermo,
quæ scilicet est ex chari-
tate, quia charitas est vir-
tus. Iam cetera sunt pa-
ria & comparatio est in
ter virtutes: ideo præfer-
tur virtutibus omnibus
proficientibus ad co-
gnoscendum Deum. Et
ad hoc insinuantium vi-
detur Auctor apponisse
illa verba: quoniam etiā
si non apponisset, subin-
telligeretur, ceteris pari-
bus. Et intellige hæc de
cognitione & intellectu
ne vix, vbi dilectio ad
Deum in seipso, cog-
nitio autem ad Deum in
nobis per speciem attingit.
In patria autem se-
cus est vbi tam visio,
quàm dilectio Deum se-
cundum se attingit.

a Super Quæstio-
nis vicissimæ Ar-
ticulum septimum.

1.2.9.66. In articulo septimo ad
art. 6. Et infra 96.
30. art. 4. ne apud philosophos &
et 3. dist. mundi huius sapientes
36. art. 4. tunc existeret. Secundum
co. Et 4. rem quidem absque cha-
ritate esse possunt in ho-
mine absolute conside-
55. ad 13. ratio, veræ virtutes &
Et col. 3. perfectæ, perfectione re-
le. 3. prin. quæ ad virtutem hu-
cipio & manam. Sed quoniam
eo. 2. quilibet artifex iudica-
re debet secundum pro-
prias sui generis causas,

¶ Cum per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nulla potest ab ipso simpliciter vera virtus esse.

RESPONDEO dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habetur. Bonum autem principaliter est finis. Nam ea, quae sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, & alius proximus, ita etiam duplex bonum. Unum quidem ultimum & universale, & aliud proximum & particulare. Ultimum quidem & principale bonum hominis est Dei fructio, secundum illud Psal. Mihi adhaerere Deo bonum est: & ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium & quasi particulare hominis potest esse duplex. Unum quidem, quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se ad principale bonum, quod est ultimus finis. Aliud autem est bonum apparens & non verum, quia abducit a finali bono. Sic ergo patet, quod virtus vera simpliciter est illa, quae ordinatur ad principale bonum hominis: sicut etiam Philosophus in 8. Ethic. dicit, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipitur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam, quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus, avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum, & avarorum iustitia, qua grauium damnorum metu cōtemnunt aliena, & avarorum temperantia, qua luxuria, quae sumptuosa est, cohibent appetitum: & avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, ut August. dicit in quarto libro contra Iulianum, quod actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiam si nudum operari: vel quicquid aliud huiusmodi faciat ordinis ad finem suum infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitatis carentis: non secundum id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei vel fidem, vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur: ut supra dictum est. Et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus: quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod actus alicuius charitatis carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc, quod charitate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id, per quod caret charitate. Et talis actus semper est malus: sicut August. dicit in quarto contra Iulianum, quod actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiam si nudum operari: vel quicquid aliud huiusmodi faciat ordinis ad finem suum infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitatis carentis: non secundum id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei vel fidem, vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur: ut supra dictum est. Et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus: quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

¶ Ad secundum dicendum, quod cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculabilibus: sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si deest recta estimatio de primo & indemonstrabili principio: ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si deest ordinatio debita ad finem, quae est per charitatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

¶ Ad tertium dicendum, quod scientia & ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae uitae: sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum charitas sit forma virtutum.

Sapientia. 9. art. 2. Et 3. di. 23. q. 3. art. 1. q. 1. Et dist. 27. q. 2. art. 4. q. 9. 3. Et uer. 11. q. 14. art. 1. Et fundat. 1. art. 1. q. 5. art. 1. q. 2. art. 3. **A**D OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum: quia sic oportere, quod aliae virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum: quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

¶ Præterea, Charitas comparatur ad alias virtutes, ut radix & fundamentum, secundum illud Ephes. 3. In charitate radicati & fundati. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formae, sed magis rationem materiae: quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

¶ Præterea, Forma & finis & efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in secundo Physicorum. Sed charitas dicitur finis & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

¶ SED CONTRA est, quod Ambro. dicit charitatem esse formam virtutum.

¶ Charitas omnium virtutum forma est, cum per ipsam omnium virtutum actus in debitum & ultimum finem ordinantur.

RESPONDEO dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cuius ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum & quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis: unde oportet quod in moralibus id, quod dat actui ordinem ad finem, de ei & formam. Manifestum est autem secundum praedicta, quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: & pro tanto dicitur esse forma virtutum. Nam & ipse virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod charitas dicitur esse forma aliarum virtutum: non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effectiue, in quantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum.

¶ Ad secundum dicendum, quod charitas comparatur fundamento & radici, in quantum ex ea sustentantur & nutriuntur omnes aliae virtutes, & non secundum rationem, qua fundamentum & radix habent rationem causae materialis.

¶ Ad tertium dicendum, quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes aliae virtutes ordinantur ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum: quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QVAESTIO VICESIMA quarta De charitatis subiecto, in duodecim articulos diuisa.

IN DE considerandum est de charitate in comparatione ad subiectum.

¶ Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum charitas sit in voluntate tanquam in subiecto. Secundo, utrum charitas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina. Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalem. Quarto, utrum augeatur in habere ipsam. Quinto, utrum augeatur per additionem. Sexto, utrum quolibet actu augeatur. Septimo, utrum augeatur in infinitum. Octavo, utrum charitas uix possit esse perfecta. Nono, de diversis gradibus charitatis. Decimo, utrum charitas possit diminui. Undecimo, utrum charitas semel habita possit amitti. Duodecimo, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum voluntas sit subiectum charitatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod voluntas non sit subiectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor secundum Philosophum est in concupiscibili. Ergo & charitas est in concupiscibili & non in voluntate. Præterea, Charitas est principalissima virtutum: ut supra dictum est. Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo uidetur quod charitas sit in ratione & non in voluntate. Præterea, Charitas se extendit ad omnes actus humanos: secundum illud primae ad Cor. ult. Omnia uestra in charitate fiant. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo uidetur quod charitas

Secunda secundae S. Thom.

Medicus quidem secundum humores, Astrologus secundum astra, &c. inde diuersa est ratio sermonis apud Theologos, & alios. Theologus siquidem, cuius obiectum est Deus, & hominem bonum constituit solum in ordine ad finem ultimum simpliciter, qui est obiectum charitatis, distinguendo, dicit quod perfectio virtutis est duplex, in genere, & simpliciter: & quod sine charitate & alie etiam sunt virtutes perfectae in genere, sed non simpliciter. Philosophus autem, qui hominem bonum constituit in ordine ad ultimum finem naturalem, nec superiorē nouit finem, virtutes humanas lineat & charitate utraque & perfectas virtutes simpliciter dicit. Nec propterea contradicunt: sed imperfecta notitia philosophiae de hominis bonitate in causa est. Quod enim Philosophus vocat perfectum simpliciter, quia non est eius altior finis considerare, Theologus vocat perfectum in genere & imperfectum simpliciter, quia eius est altior finem considerare. Et si hoc bene notaueris, & sciueris applicare, cum reuerentia inspicies dicta Theologorum, & Philosophorum non spernes.

¶ In eodem articulo tam in responsione ad primum, quam in responsione ad secundum, caue ne fallaris ex eo, quod dicitur, scilicet sine charitate deest debita ordinatio ad finem ultimum. Si namque debita ordinatio deest, actus non solum est imperfectus, sed malus. Primum siquidem boni debiti, malum constituit. Cuius inquam, quoniam non est sermo de ordinatione debita actui ad hoc, quod sit bonus moraliter, sed ad hoc, quod sit bonus simpliciter, id est ad vitam eternam. Et propterea huiusmodi privatio non constituit actum malum moraliter, sed non bonum simpliciter: & pro tempore quo obligat praecipuum charitatis, constituit etiam malum. Prius siquidem boni debiti quando, sicut, &c. 20. art. 3. oporret, constituit vere rationem mali. Sed hoc est extra propositum, ubi absolute, & non pro tali tempore quaeritur.

¶ Super. Quidam sionis tertiae articuli octauum.

IN articulo aduerte, quod virtutes aliae, ut ex supra dictis patet, dupliciter sumi possunt. Primo ut sunt virtutes in proprio genere: & sic charitas non est earum forma, sed respectu moralium,

lum, prudentia est sicut forma, respectu intellectus, nulli proprie loquendo, scio formam. Alio ergo modo sumitur, ut sunt virtutes simpliciter, apud Theologum. Et sic quia habet, quod sunt virtutes in ordine ad actus formatos, ut in littera dicitur, & formatio est ex charitate ordinante omnium virtutum actus in finem ultimam simpliciter, ideo charitas est forma virtutum, tanquam constitutiva eas in esse virtutis simpliciter. Non solum igitur charitas informat effectus, quia imperat & ordinat, hoc enim commune est omni imperanti & ordinanti, sed quia participatio patris imperii & ordinationis suae est virtus forma constitutiva actus alios in esse virtutis simpliciter. Ab hac enim participatione, actus aliorum virtutum dicuntur, & sunt formati. Et hoc est proprium charitatis. Et hoc intendebat author, & sequitur ex antecedentibus.

Super Quaestione alicuius quartae articuli tertium & quartum.

Num sola divina voluntas sit charitatis mensura.

Quaestio.

In artic. 3. quaest. 1. 4. considerat duobus primis, dubium occurrit simpliciter, & ad hominem. Nam author in primo sententiarum distinctione, 1. 7. quaest. 1. artic. 1. mensurat charitatem secundum contrarium recipientis. Et ratio dicitur, quod cum charitas infundatur a Deo in creaturam rationalem, ex parte utriusque, scilicet agentis & recipientis mensuretur. Author autem in corpore articuli soluit Dei voluntatem mensuram charitatis ponit. Ad evidentiam huius scito, quod dupliciter assignari potest causa quantitatis charitatis, scilicet licet simpliciter, & ex

maxime sit in libero arbitrio, sicut in subiecto, & non in voluntate.

¶ SED CONTRA est, quod obiectum charitatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis, ergo charitas est in voluntate sicut in subiecto.

CONCLUSIO.

Cum charitatis obiectum non sit aliquod sensibile bonum, sed divinum, eius subiectum non appetitur sensitiuum, sed intellectum est, qui dicitur voluntas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum duplex sit appetitus, sensitiuus scilicet & intellectiuius, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est, utriusque obiectum est bonum, sed diversimode. Nam obiectum appetitus sensitiui est bonum per sensum apprehensum. Obiectum vero appetitus intellectiui vel voluntatis est bonum sub comuni ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo charitatis subiectum non est appetitus sensitiuus, sed appetitus intellectiuius, id est voluntas.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod concupiscibilis est pars appetitus sensitiui, non autem appetitus intellectiui, ut in primo ostensum est. Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitiui boni. Ad bonum autem divinum quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum charitatis esse non potest.

¶ Ad secundum dicendum, quod voluntas etiam secundum Philosophum in 5. De anima, in ratione est. & ideo per hoc, quod charitas est in voluntate, non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum, sed regulatur a Dei sapientia, & excedit regulam rationis humanae secundum illud Ephes. 1. Supereminens scientia charitatem Christi. Unde non est in ratione sicut in subiecto, sicut prudentia, neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia: sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

¶ Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in primo dictum est: & tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum, quae sunt ad finem: voluntas autem est ipsius finis: ut dicitur in tertio Ethicorum. Unde charitas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate, quam in libero arbitrio.

ARTICULVS II.

Utrum charitas causetur in nobis ex infusione.

¶ SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dio. dicit in 4. cap. De diu. no. Omnibus diligibile & amabile est bonum divinum, quod est obiectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, & non ex infusione.

¶ Praeterea, Quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere, quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

¶ Praeterea, Apostolus dicit primae ad Tim. primo. Finis praecepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. Sed haec tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus precedentibus, & non ex infusione.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.

CONCLUSIO.

Ipsa virtus charitatis est sit fundata super communicationem aeternae beatitudinis, non est naturalis, vel per vires naturales acquisita, sed per infusionem Spiritus sancti in anima hominis infusa.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, charitas est amicitia quadam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, ut dicitur Rom. 6. Gratia Dei, ultra aeterna. Unde & ipsa charitas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum. Quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales esse acquisita: sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor patris & filii: cuius participatio in nobis est ipsa charitas causata, sicut supra dictum est.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Dionys. loquitur de dilectione Dei, quae fundatur super communicationem naturalium bonorum: & ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen a nobis propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus: ita etiam Deus in se est maxime diligibilis in quantum est obiectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad utilitatem bona. Unde patet, quod ad Deum maxime diligendum hoc modo, necesse est quod nostris cordibus etiam charitas infundatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod cum charitas dicitur in nobis procedere ex corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex praemissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur, quia huiusmodi actus disponit hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod August. dicit, quod amor introducit charitatem. Et de hoc quod dicitur in glo. Math. primo. Quod fides generat spem, & spes charitatem.

ARTICULVS III.

Utrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalem.

¶ TERTIVM sic proceditur. Videtur quod charitas infundatur secundum capacitatem naturalem. Dicitur enim Math. 26. Quod dedit unicuique secundum propriam uirtutem. Sed charitatem nulla uirtus praecedit in homine nisi naturalis, quia sine charitate nulla est uirtus, ut dictum est. Ergo secundum quantitatem uirtutis naturalis infunditur homini charitas a Deo.

¶ Praeterea, Omnium ordinatorum adinueniem secundum proportionatur primo: sicut uidemus, quod in rebus naturalibus forma proportionatur materiae, & in donis gratiis gloria proportionatur gratiae. Sed charitas cum sit perfectio naturae comparatur ad capacitatem naturalem: sicut secundum ad primum. Ergo uidetur quod charitas infundatur secundum naturalem capacitatem.

¶ Praeterea, Homines & angeli secundum eandem rationem participant beatitudinem:

Deus maiorem charitatem, quam supremo angelo. Tunc enim anima Christi, quam beatitudo Virginis beatorum est essentialiter omnibus angelis. Amplius, contra ipse, cui communicatur ex parte recipientis dicitur charitas, non est conditio causa contra uoluntatem Dei, ut est gratia causa simpliciter, sed ex parte ipsius diuinae uoluntatis se tenet in relatione ad primum Auctorem dicit, & probat. Quia Spiritus sanctus causans charitatem, dignificat quoque recipientem plus & minus, prout causare intendit charitatem iuxta Apostoli doctrinam altam in littera. Quod autem supposita diuina uoluntate nunquam equaliter se habent ad infusionem charitatis, ex parte dispositionis proxime seu contrariis attendatur quantitas charitatis, manifestum est. Et quia alius est iudicium secundum causam simpliciter, quam secundum causam ex suppositione: ideo Auctor scripto dicitur hoc in loco quodammodo charitatem ex causa simpliciter, qui in primo sententiarum quodammodo causatur eam ex causa ex suppositione. Nec est uero, quod ratio dicit, in creatione noui ordinis rerum, quantitate creaturarum rerum mensurari debere secundum receptum quantum hoc habet locum in actione dependenti a receptis, nec coaptationem naturalem eadem, ut est de anima rationali respectu materiae & aliorum naturalium. Charitas siquidem ad nouum creaturam ordinem spectat, & ideo simpliciter loquendo, tam ipsius infusio, quam dispositio ad eam in quantum est dispositio ad eam ad unum, & eandem causam spectat, quae est causa charitatis simpliciter, quae est diuina uoluntas. Et hoc est uero & formale decideri. Quam autem audieris, aut uideris distinguere. Tunc uideris Deum ex una, & charitatem dispositionem nostram ex alia parte causatam, ut Deo tribuatur id quod solus facit, nobis autem id quod per nos facit, non credentes sed memore apostolice sententiae non alia sapientes, sed humilibus consentientes.

Et in responso ad tertium in eodem articulo debet occurrere tripliciter ad hominem. Primo, quomodo in angelis charitas sit secundum contrarium: cum apud Auctorem, angelus fuerit creatus in gratia, & non fuerit confectus charitatem per aliquem contrarium, ut in nobis plurimum consingit. Secundo, quomodo contrarius recipiens

cipientis charitatem rō
 a Spiritu Sancto, ut in
 responsione ad primum
 dicitur. Et tamen in an-
 gelis quantitas conatus
 resoluitur in conditione
 eorum naturalem hic in
 hac responsione. Tercio,
 quomodo auctor hie
 docet, qd charitas secun-
 dum se habet Dei volun-
 tatem quantificatur. Et
 tamen in hac responsio-
 ne obicit, quod in an-
 gelis quantificata est se-
 cundum eorū naturalia.
 ¶ Ad primum horū dic-
 tur, qd quædam dōs in
 nobis adultis, cum de
 nobis infunditur chari-
 tas simul spōte, est con-
 natas, id est alius volū-
 tatis vehemens in Deū
 & charitas ipsa infun-
 ditur proportionata illi
 actui ita in creatione
 angelorū simul tempo-
 re fuit eorū conatus &
 ipsius charitatis illumi-
 natum informans in
 fuso. Et propterea secun-
 dum nobis adultis datur chi-
 ritas secū dā conatus
 fundantem, ita & in
 angelis. Differre a au-
 tem est de conatu seu
 dispositione præceden-
 te tempore in nobis &
 angelis, quia in eis non
 habet locum.
 ¶ Ad secundū autē dic-
 tur, qd conatus angelo-
 rū habet in se duas co-
 ditiones. Vna est, qd
 totalis. Altera, est qd
 sit in finē talē, puta che-
 ritatis. Prīmā & unā
 fuit omnibus ange-
 lis & hoc resoluitur in co-
 ditionē nature. Secun-
 dā propriū fuit quib-
 libet: & per hoc se-
 cundū conatus illi er-
 rant in dispositio propi-
 a charitatem, & ut sic re-
 soluitur in Spiritū fan-
 ctum, in responsione ad
 primum. Vnde nulla
 contrarietas.
 ¶ Ad tertium dicitur,
 eorū in angelis chari-
 tas est quantificata secū-
 dum se habet Dei volun-
 tatem per se loquendo. Per
 quidē enim est qd con-
 tus proportionales ad
 glorium proportion-
 aliter dignificati sunt
 eundem dispositione
 charitatis a Spiritu
 Sancto. Possuisset enim
 fuisse Spiritus sancti
 proportionales con-
 tus dignificare, ut esset
 dispositiones ad cha-
 ritatem nō proportion-
 ales sed nō longe ali-
 dignificare, quā pe-
 proportionales requi-
 bat. Sed quia de fa-
 sic credimus, & rati-
 nabile est Spiritū fan-
 ctum fecisse, distin-
 guisse inter causam
 eorum, seu causā
 remotionis; & dicit
 auctor non recedē-
 ex excellentia seu do-
 mine, quod vere est
 propter quam quā-
 sitatur charitas, est se-
 voluntas Dei, dignifi-
 catio illius conatus. Et
 mota autē causa, seu
 casus quantitates pro-
 portionales fecit natu-
 ra in angelis est con-
 tio naturalis. Ex

quæ in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matt. 22. & Luc. 20. Sed in angelis charitas & alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit 7. distin. secundi libri sententiarum. Ergo idem uidetur esse in hominibus.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Iohan. 1. Spiritus ubi uult spirat. Et primæ ad Corin. 12. Hæc omnia operatur unus & idem Spiritus, diuidens singulis prout uult. ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum uoluntatem spiritus sua dona distribuentis.

CONCLVSION.

¶ Charitas non dependet secundum suam quantitatem ex naturæ conditione, uel naturali capacitate, sed ex sola spiritus sancti gratia tam infundentis.

RESPONDEO dicendū, quod uniuscuiusque rei quantitas dependet à propria causa rei: quia uniuersalior causa effectum maiorem producit. Charitas autem cum supercedat proportionē nature humanae, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali uirtute, sed ex sola gratia Spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione nature, uel ex capacitate naturalis uirtutis, sed solum ex uoluntate Spiritus sancti distribuentis sua dona, prout uult. Vnde & Apostolus dicit ad Ephē. 4. unicuique nostrum data est gratia secundū mensurā donationis Christi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, q[uod] illa uirtus, secundū quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio uel preparatio prae-

consequitur in puncto uel preparatio prece-
dens, fuit conatus gratiam accipientis. Sed
hanc etiam dispositionem uel conatum pre-
uenit Spiritus sanctus mouens mentem ho-
minis uel plus, uel minus, secundum suam
uoluntatem. Vnde & Apostolus dicit ad Co-
l. 1. Qui dignos nos fecit in partem fortis
sanctorum in lumine.

Ad secundum dicendum, quod forma non excedit materiam proportionē, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia & gloria ad idē genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quā quaedam inchoatio gloria in nobis. Sed charitas & natura non pertinent ad idē genus. Et ideo non est similis ratio.

¶ Ad tertium dicendum, quod angelus est intellectualis naturæ, & secundum suam conditionem comperit ei ut totaliter feratur in omne id, in quod fertur, ut in primo habetur. Et ideo in superioribus angelis fuit maior conatus, ad bonum in perseverantibus, & ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores, & cadentes facti sunt peiores alii. Sed homo est naturæ rationalis, cui comperit esse quandoque in potentia & quandoque in actu: & ideo non oportet quod feratur totaliter in id, in quod fertur, sed eius quod habet et meliora naturalia, potest esse minor conatus, & e converso. Et ideo non est simile.

ARTICVLVS IIII.

¶ *Vtrum charitas augeri possit.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod charitas augeri non possit. Nichil enim augeatur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensura, & virtualis: quarum prima charitati non cōuenit, cum sit quaedam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta, secundum quod charitas non crescit: quia minima charitas diligit omnia, quae sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augeatur.

¶ Proterea, id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutū existens, & summi

amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

¶ Proterea, Augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur mouetur. Quod ergo augetur essentialiter, mouetur essentialiter. Sed nō mouetur essentialiter nisi quod corrumpitur uel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi forte de nouo generetur uel corrumpatur: quod est inconueniens.

¶ SED CONTRA est quod August. di-
cit super Iohan. quod charitas meretur au-
geri, ut aucta mereatur & perfici.

CONCLUSIONS

¶ Charitas uia usq; ad uia terminū augeri potest.

RESPONDEO dicendum, q̄ charitas
uix potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse
uiores, q̄ in Deum tendimus, qui est ulti-
mus finis nostræ beatitudinis. In hac etiam
uia tanto magis procedimus, quanto Deo
magis propinquamus, cui non appropin-
quatur passibus corporis sed affectibus
mentis. Hanc autem propinquitatem facit
charitas: quia per ipsam mens Deo unitur.
Ergo de ratione charitatis uix est, ut pos-
sit augeri. Si enim nō posset augeri, iam ces-
saret uix processus. Ergo Apostolus chari-
tatem uiam nominat, dicens primæ ad
Corinth. 12. Adhuc excellentiorem uiam uo-
bis demonstro.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod charitatis non conuenit quantitas dimensius; sed solū quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerū obiectorum, ut scilicet plura uel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensiōē actus, ut magis uel minus aliquid diligatur. & hoc modo virtualis quantitas charitatis augeatur.

Ad secundum dicendum, qd charitas est in summo ex parte obiecti, inquam scilicet eius obiectum est summū bonū. Et ex hoc sequitur, qd ipsa sit excellentior aliis uirtutibus. Non tamē est charitas in summo, quārum ad intensionem actus.

¶ Ad tertium dicendum, qd quidam dixerūt
charitatē non augeri secundum suam essen-
tiam, sed solum secundū radicationē in sub-
iecto, uel secundū feruorem. Sed hi prop-
ter hoc ignorauerunt. Cum enim accedens sit
eius esse est inesse. Vnde nihil est aliud ipsam
secundum essentiam augeri, quam eam ma-
gis inesse subiecto: quod est magis eam ra-
dicari in subiecto. Similiter etiā ipsa essen-
tialiter est uirtus ordinata ad actum. Vnde
idem est ipsam augeri secundum essentiam
& ipsam habere efficacitā ad producendum
feruentioris dilectionis actū. Augetur ergo
essentialiter, non quidem ita quod esse inci-
piat, uel esse desinat in subiecto, sicut obie-
ctio illa procedit: sed ita qd magis ac magis
in subiecto esse incipiat.

ARTICVLVS V.

a. *¶ Vtrum charitas augeatur per additionem.*

AD QUINTVM sic proceditur. Videtur quod charitas augetur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem uirtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem. Dicit enim Philosophus in primo D. generatione, quod augmentum est praexistens magnitudini augmentum. Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum uirtualem quantitatem, erit per additionem.

Respondeo. Charitas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud primum Iohan. 2. Qui diligit fratrem suum, in lumine manet. Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia causa super accensa. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

Secunda secundæ S. Thom.

enim, q. actus angelorum
secundum excellum natu-
ralium non sunt obse-
qui Spiritui sancto, oc-
casionatur ut Spiritus
sanctus dignoscat eos
proportionaliter. Et sic
omnis consonant.

a Super Qua-
stionis nicesimaquarta
Articulum quartum
& quintum.

In articulis 4. & 5. eiusdem 2. quæstionis in materia de intentione & remissione formæ: quia materia ubi de ambigua inter tot opiniones habetur: & mens authoris diversæ interpretationi subesse videtur absque multo sermone, ne moralis philosophiæ terminos

[illegible]

dam quidam putant h
conuenire foeminae sec

dem se: qui tunc potest
hoc committere for-
mā in ordine ad subiectū
Sed quia forma acci-
dētis, quae sola inueni-
tur & remanet, secu-
dum se habet ordinē
subiectum, ut in li-
dicendum idē dicitur
in utroq; opinione,
quoniam haec ultima
nō ētē rationalib; ob-
iēctis, omnes difficultates
evidentes in resoluē-
tibus uideat, Peripatē-
tisque cōsuetudina ui-
detur: Ideo cum delecta-
uimus, quā inle-
constat esse sancti Tho-
mae, nō fallor. Scito
tū in primis, quia
in littera dicitur for-
secundum hanc offe-

(f) = ba

modum quo forma intenditur in subiecto, quia scilicet est per maiorem educationem formae de potentia subiecti: quod in quantitate dimensionis facit maius extensionem, & in quantitate virtutis facit maius intensum. Et non significatur per illa verba, quod quantitas dimensionis intenditur & remittitur nisi proportionaliter exponendo, ut declaratum est.

In eodem quinto articulo pro responsione ad secundum & tota hac materia, vide scripta super quaest. 1. primae secundae, ne eas repetamus. Inde enim & corpus articuli, &c. percipies facilius.

Super Quaest. 1. uicesimaquarta Articulum sextum.

1. 2. q. 1. 12. art. 1. Et 1. di. 27. q. 2. artic. 3.

In articulo sexto, nota in titulo nominis quod charitatem augeri per actum, tripliciter intelligi potest. Uno modo effectiue: & sic non est questio: quia sicut charitas non fit per actum nostrum, sed a Deo, ita nec augetur per eundem, sed a Deo. Alio modo meritorie: & hoc tripliciter vel meritorie & effectiue, hoc est cum effectu augmenti. Et hoc tertio modo directe intelligitur in quaest. 1. quod charitas quolibet suo actu augetur. Secundus tamen sensus extra quaestiones omnino non est, ut in sequentibus patebit.

Num actus charitatis possit mereri augmentum eius.

Quaestio.

In eodem articulo in responsione ad primum, Durandus obuius occurrit in primo sententiarum, distinct. 17. quaest. 1. negans quolibet actu charitatis mereri aliquem charitatis augmentum. Et ratio sua est: quia ille solus dignus est accipiendi, qui bene utitur iam acceptis. Sed habet habitum, & remissio utens illo, non debito modo utitur suo habitu: quia non proportionatibus actibus ipsi habuit: ergo non quolibet actu charitatis meretur augmentum charitatis, sed solum per illos, qui excellunt uel adaequant ipsam habitudinem.

Ad hoc dicitur, quod quum in merito uitae aeternae claudatur meritum augmentum: nam charitas uirtutis, dum sit comprehensibilis ad terminum augmenti peruenit mirum est quomodo ille concedat, quod quolibet actu charitatis meretur uitam aeternam, & non augmentum charitatis. Nec ualeat responsio sua, scilicet quod maius est mereri augmentum, & uitam aeternam, quam uitam aeternam: quoniam augmentum uiae ordinatur ad augmentum terminum, ac per hoc in merito augmentum in termino claudatur meriti omnis augmentum, magis quam eorum quia terminus augmentum necessario inferat omnia precedentia, & non e converso: ut patet in deficientibus a termino. Qui enim meretur episcopatum, meretur sacerdotium praedium. Unde ad rationem in oppositum dicitur, quod ratio aut est ex quatuor terminis, aut habet falsam minoris: quoniam cetera maiore, quam dicitur in minore, quod remissio utens habitu, non utitur eo debito modo: intendit per ly debito modo id quod bene & sic minor est falsa, quia utens habitu charitatis remissio, bene eo utitur, quod ex hoc patet, quod per illum actum meretur uitam aeternam. Cum enim etiam ipse cōcessit, quod quolibet actu charitatis meretur uitam aeternam. Aut intendit per ly debito modo, idem quod adaequate: & sic argumentum est ex quatuor terminis, & nihil concludit, dum in maiori assumitur quod solus bene utens acceptis, dignus est accipiendi. Et in minori non subsistit, sed remissio agens non bene utitur acceptis, sed subsistit, sed remissio agens, non adaequate utitur acceptis, &c. Nihil ergo obstant sua obiecta.

In responsione ad secundum in eodem articulo, idem Durandus occurrit ibidem, uolens quod habitus acquisitus per quolibet actum sequentem augetur, quia par ratio est de omnibus, & quia par ratio est de intentione formarum in naturalibus, & habitus in animata quod sicut unico actu generatur calor, & quilibet similis calefactione augetur, ita in anima unico actu generatur habitus, licet per modum dispositionis, & quolibet simili actu augetur.

Ad hoc dicitur, quod ista questio directe spectabat ad tertium articulum quaest. 1. in prima secundae. Sed non occurrit tunc Durandus. Unde nunc breuiter dicitur, quod longe distat natura habitus in generatione & intentione, a naturis qualitatium naturalium, ut patet ex eo quod naturalia non possunt affluere causati, ut dicitur in secundo Behe. Si infinites namque proficiantur lapis sursum, non affluet ascendens, aut diffusetur descendere. Constat autem affluere & diffundere, multitudine similium actuum importare. Et per hoc patet quanta est differentia inter generationem naturalium qualitatium, & habituum: & simile est de intentionibus eorumdem. Ut tamen ex sensibilibus doctrina fiat, scito quod quia

mutationem secundum magis & minus habere: & ideo non oportet quod aliquid insit, quod prius non infuerit: sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit, & quod perfectius similitudo Spiritus sancti participetur in anima.

ARTICULVS VI.

Utrum quolibet actus charitatis charitas augetur.



AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod quolibet actus charitatis charitas augetur. Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri uitam aeternam, quae maius est, quam simplex charitatis augmentum: quia uita aeterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget. Praeterea, sicut habitus uirtutum acquiratur generatur ex actibus: ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus uirtuosus operatur ad uirtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus charitatis operatur ad charitatis augmentum. Praeterea, Greg. dicit, quod in uia Dei stare retrocedere est. Sed nullus dum mouetur actu charitatis, retrocedit, ergo quicquid mouetur actu charitatis, procedit in uia Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur.

SED CONTRA est, quod effectus non excedit uirtutem causam, sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo tempore uel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

CONCLUSIO.

Non augetur charitas actu quocunque charitas sit nisi dispositiue, inquantum ex uno ipsius actu, redditur homo promptior ad agendum secundum charitatem.

RESPONDEO dicendum, quod augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento. Augmentum

unumquodque dum patitur, & dissimile actiue est, passum autem est simile, ut dicitur in secundo de anima, & propterea calidi existentes non sentimus calidum extrinsecum, nisi excellat nostrum esse calidum: ideo in anima nostra cum potentia ad esse manifestum deducenda est ad actum, oportet in primo ipso dissimile esse manifestum rationi, seu actiue. Quum autem in aliquid manifestum deducenda est, puta in primum gradum, postea per actus similes precedentibus sic, quod non procedunt a maiori ratione, seu actiue manifestum, quum unius gradus potentia animae ad esse manifestum non patitur ab eis, utpote a similibus, sed cum actus aduenit a maiori ratione, seu actiue manifestum, tunc utpote dissimilis patitur: & postea fit similis, dum sit in actu secundi gradus: & sic deinceps. Et quod diximus de manifestudine habitus, simile est actibus. Et ex hoc patet quanta sit differentia inter actus actiue habitus, puta manifestudinis quo ad uim intensum eundem. Nisi actus remissi quodammodo disponit ad augmentum & quodammodo ad diminutionem. Inquantum enim exercet habitum illum, utpote illi similes, licet non perfectius, firmant, aut firmum conferunt habitum: inquantum uero deficiunt a similitudine perfectionis habitus, inclinant ad imperfectiorem gradum habitus, quod est dissonare ad diminutionem. Simile enim ad simile inclinat. Actus autem adaequatus habitui, qui habetur, disponit ad augmentum habitus, dum & illi firmatur, aut conseruit in fine perfectionis gradu, utpote per se. Et sic patet quod actus actiue habitus, qui habetur, disponit ad augmentum habitus, dum & illi firmatur, aut conseruit in fine perfectionis gradu, utpote per se. Et sic patet quod actus actiue habitus, qui habetur, disponit ad augmentum habitus, dum & illi firmatur, aut conseruit in fine perfectionis gradu, utpote per se.

autem corporale in animalibus & plantis non est motus continuus: ita scilicet quod si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius aliquid augetur, sicut contingit in motu locali. Sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum & nihil augens actum: & post modum producit in effectu id, ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, uel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actus charitatis charitas augetur: sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, inquantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum charitatem: & habilitate crescente, homo promittit in actu feruientiore dilectionis, quousque conetur ad charitatis profectum: & tunc charitas augetur in actu.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur uitam aeternam: non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum: non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

AD secundum dicendum, quod in generatione uirtutis acquisitae non quilibet actus cōplet generationem uirtutis, sed quilibet operatur ad eam disponens, & ultimus qui est perfectior agens in uirtute omnium precedentium, reducit eam in actum: sicut etiam est in multis guttis cauantibus lapidem.

AD tertium dicendum, quod in uis Dei procedit aliquis non solum dum actu charitatis eius augetur, sed etiam dum disponitur ad eius augmentum.

ARTICULVS VII.

Utrum charitas augetur in infinitum.



AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod charitas non augetur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem & terminum, ut dicitur in 2. Metaph. Sed augmentum charitatis est quidam

perfectiorem habitus uirtutis actiue principii ipsius habitus excessum habitus, ad 10. augens seu insidens ipsi habitu. tunc enim potest animae quae dissimilis actu erat manifestudine in tali gradu per actum ab illo actiue pronuntians, secundum quod excedit passum aduenit non plane dissimilis sibi, & sit ei similior. Ex his autem habet, quomodo sit uel non sit inter naturalibus & habituum intentionem eandem ratio, & quod actus dicitur habitus ut sic, non augens habitum, sed aliqui disponit ad diminutionem, & aliqui ad augmentum: & quod non est eadem ratio de omnibus actibus similibus, ex quibus fieri dicitur habitus. Et quod illi soli actus similes augent, qui ab actiue secundum ad, quo excedit similitudinem passum, ad eum procedunt. Hi siquidem actus ut sic, sunt dissimiles in principio augmenti, & similes in fine eiusdem ipsi passum: & illius habitus, & sic simile simili intenditur & augetur. Patet demum ex his sensus articuli illius in Prima secundae & distorum in eo. Ad hunc siquidem sensum omnia reducenda sunt quousque hic est quod quid est rei huius: ut inducitur facile potest manifestari. Unde ex hoc patet, quare calidus ut quatuor, non intenditur si apponatur sibi calefactum ut quatuor precise aut minus: quia scilicet nihil patitur nisi dissimile: propter quod licet calefactum ut quatuor, sit generatiue calidi ut quatuor in subiecto dissimile non tamen est generatiue nec augmentatiue calidi in subiecto eam simili, scilicet calido ut quatuor. Conueniunt autem hoc ex eo, quod par ratio est de uno & eodem actiue cōtinuato tempore propinquo eidem passum, ut patet. Constat autem quod A calefactum ut quatuor, postquam calefecit C patiens ut quatuor, non amplius potest augere, sed solum cōseruare factum. Si remoro igitur A calefactum, appropinquet ipsi C remittens calorem ut quatuor, alio calefactum ut quatuor, puta B, non poterit intendere calorem inuentum in C, sed cōseruare tantum. Et hinc patet solutio rationis Durandi, si contra hanc doctrinam afferatur. Patet enim, quod non quolibet agens, nec quilibet actus eiusdem rationis secundum se potens habere effectum potius, intendit seu auget effectum inuentum: & ratio est ex defectu patientis. Deficit siquidem patientis proportionata tali actiue ad patientem ab eo, quia similitudo iam posita inter subiectum & actum est naturale impedimentum, ut hoc patitur ab illo, nisi forte cōseruetur.

Super Quaestiones uicesimaquarta Articulum septimum.

Num charitas quomodo augetur possit in hac uita.

In articulo 1. eundem questionis occurrit primo dubium ex Scoto in tertio sententiarum distinct. 13. quaest. 1. formante ex tribus illis, ex quibus terminatur augmentum formae in littera dicitur, tres rationes, ut ipse dicit, ad oppositum. Prima ex parte formae est, Charitas est quaedam participatio Dei, ergo secundum

Quaestio.

1. 3. artic. 1.

1. 3. artic. 1.

1. 3. artic. 1.

aliquem gradum determinatum partem capit infinite charitatis. Deinde, alioquin posset concludi, quod calor & quaecumque talis forma posset esse infinita, quia quilibet forma est participatio infiniti. Secunda est ex parte efficientis: quia efficit de nihilo naturam limitatam. Tertia est ex parte capacitaris. Tum quia licet capacitas sit respectu forme secundum quodcumque sui gradum non tamē capacitas alicuius finitū est ad

formā infinitam. Tum quia finitum est capacitas augeri per charitatem: quia forma non dat materiam aliquid pertinens ad propriam causalitatem ipsius materie, ergo non augeat capacitas respectu sui. Assumptū probatur, quia posterior causa non dat priori aliquid pertinens ad propriam eius causalitatem. Quod si dicitur, quod charitas secundum unum gradum augeat capacitas, non respectu sui, sed alterius gradum contra, charitas in quocumque gradu est forma eiusdem rationis, ergo capacitas eius in quocumque est eiusdem rationis. Ergo non potest capacitas aliqua augeri per aliquam charitatem receptam, sed tota presupponit naturaliter.

¶ Preterea, posse habere gratiam secundum augmentum, inest homini à natura animata quod illa potentia fundatur in natura anime, ita quod nihil eam mutat, nec augeat, vel minuat, quomodoque formam recipiat. Sed summa vel minima est ante omnem formam receptam.

¶ Dubium alterū occurrit ad hominē auctorem, scilicet, An intendat hic, quod charitatis augmentum non solum in via, sed simpliciter & absolute potest esse in infinitum, sicut contingit in numeri augmento intendit solum de charitate in statu vite. Est autem ratio dubii ex dictis hic, & alibi. Ex dictis quidem hinc, quia titulus articuli est de augmento charitatis absolute. Conclusio vero responsiva est de augmento charitatis in via. Rursus ratio est de forma charitatis absolute ut ostendit illa verba, ipsa enim charitas secundum rationem propriam speciei, terminum augmenti non habet. Est enim participatio quedam in infinitum charitatis, quae est Spiritus sanctus. Quam illa ratio sit de charitate absolute, non magis concludit de charitate in statu vite, quam patet, quare est ex parte charitatis: ac per hoc aut concludit de ipsa absolute, aut nihil valet: conclusio tamen est de charitate in hac vita.

¶ Ex dictis autem alibi quoniam auctor expresse inferuit in tertia parte quæst. 7. artic. 9. & 10. & 11. tenet in anima Christi summi gradū gratie secundum quantitatem infinitam. Constat enim idem esse iudicium de charitate & gratia, quum equaliter augeri credantur. Hic autem oppositū litera sonat. Nam si datur summa charitas, possibilibus terminis charitatis augmento ex intrinseco ponitur: cuius oppositum hic dicitur.

¶ Ad hoc autem evidenter, scilicet quod litera aliud in superfluo pre se fert, & aliud in veritate significat. Sumptum utique ex hac litera videtur quod charitas secundum hanc doctrinam sententia potest absolute in infinitum augeri, sicut numerus: ita quod si non est datus supremus numerus, sed quocumque dato potest dari maior: ita non sit dare supremū charitatem, sed quocumque data, possit dari maior: & ite sensus maxime videtur sumptus ex prima ratione littere, scilicet ex parte forme. Iuxta hunc sensum accepit Scotus, acceperunt Thomistæ, inter quos forte ego aliquando fui. Sed ille sensus siue sit verus, siue falsus quantum ad consentiam sententiam, ex litera non habetur. Et quidem quod conclusio littere hoc non dicat patet, quia de charitate in statu vite manifeste loquitur. Quod autem rationes littere hoc non dicant, discutendo per singulos patet. Prima quidem ratio ex parte forme quæ maxime hoc videtur dicere, non dicit. Nam in littera non dicitur, quod charitas terminū augmenti non habet, sed interponitur nota specificativa, significans, secundum quam rationē terminus augmenti negatur à charitate: quod propositio littere non est affirmativa latitudinis infinite in charitate, nec negativa absolute terminū augmenti in charitate: sed est negativa terminū augmenti in charitate secundum rationē propriam speciei. Licet enim sic, ipsa enim charitas secundum rationē propriam speciei terminū augmenti non habet. Et est sensus, quod charitas quantum est ex ratione propriæ speciei, non habet terminū augmenti. Et fuit forte causa erroris non uti in proposito distinctione illa de se secundum, quando tenetur specificative, & quando reduplicative. Creditum enim est, quod secundum rationē propriam speciei teneatur reduplicative, & reddat rationem repugnantis prædicati ad subiectū, ut ita sit dictum, Charitas secundum rationē propriam speciei non habet terminū augmenti, ac si dictum fuisset, Charitas secundum rationem propriam speciei non habet auctorem ab incommutabili bono: quia charitas, inquantum charitas est, repugnat huiusmodi auctori. Non sic autem, sed specificative accipiendum est, quod charitas secundum rationem propriam speciei non habet terminū augmenti: quoniam dicitur, Charitas secundum rationem propriam speciei non habet connexionem cum deo. Significatur enim non quod charitas inquantum charitas repugnet connexioni cum deo: sed quod charitas ut habet suam specificam naturam, non convenit connexioni cum deo: cum quo tamen fiat quod aliunde sibi competere possit talis connectio. Et similiter in proposito significatur, quod charitas secundum suam quod habet suam specificam naturam, non habet terminum sui augmenti: cum hoc tamen fiat quod secundum aliam rationem habeat terminum sui augmenti. Et in clare percipias litteram, memento quod in perfectionibus simpliciter, puta sapientia, scientia, & alii huiusmodi, de quorum numero constat esse charitatem, quæ in Deo inveniuntur formaliter, & in creaturis consuevit distinguere rationem genericam, seu communem, & rationem differentialem seu propriam, & cum loquimur de ipsa secundum propriam naturam, intendimus de rationibus propriis seu differentialibus: & tunc percipies, quod charitas secundum rationem propriam speciei idem significat quod charitas secundum propriam & differentialem rationem, quia inter perfectiones simpliciter comparatur. Et videtur quod quia secundum hanc rationem participatio est in via charitatis, sicut nostra sapientia est participatio infinite sapientie, & nostra scientia participatio infinite scientie: non habet ex hac parte terminum augmenti, sicut nec fa-

pientia, nec scientia. Et cum hoc perciperis, restat ut videas hanc sententiam esse intentam in littera. Videbis autem hoc, si supponeris doctrinam hanc esse veram. Hoc enim supposito, & tunc rationem reddimus in littera quare non habet secundum rationem propriam speciei terminū augmenti, quia scilicet est participatio infinite charitatis divine. Ex hoc enim non concluditur, quod repugnet ei terminus augmenti, ut patet de sapientia, quæ licet secundum rationem propriam speciei est participatio infinite sapientie, & coniungitur ratione, quia ex esse participationem formaliter aliquam perfectionis infinite, non sequitur necessario repugnanti ad habere terminum simpliciter perfectionis infinite. Sed sequitur necessario, quod inde non habet quod habet terminum suæ perfectionis infinite. Et quia hoc est clarum de ceteris, ideo auctor pertransiit, non posuit verba sua in alio accipien la sensu.

¶ Sed restat adhuc dubium ex duplici capite. Primo, quia iuxta hunc sensum auctor non concludit charitatem in statu vite posse augeri in infinitum. Nam ex hoc sensu non sequitur charitatem uix non habere terminū, sed non habere terminū ex sua ratione specifica. Et hoc est non magis est de charitate in via, quam in patria uorum. Secundo, quia auctor diminutus fuit in enumerando modos quibus imponitur terminus augmenti forme, & sic male intellexit, unde relinquitur, quod charitatis augmento nullus terminus præfigatur in hac vita, aut male sub primo subsumptus est. Nam quum in littera proponuntur tres modi, quibus terminus augmenti forme præfigi potest, & primus dicitur ex parte forme, quæ habet terminū mensuram, &c. Vel intendit per habere terminū mensuram hoc, quod est forma esse in se latitudinis: vel hoc quod est formam, quantum est ex parte rationis formalis speciei habere finitū latitudinē. Si primo modo, ut ipsi verba testantur, tunc male subsumitur de charitate cum illa specificatione, ut exposui: & quia sub ratione simpliciter latitudinis finitæ forme in comuni, subsumi debet ratio simpliciter latitudinis finitæ vel non in se talis forme, puta charitatis, & non ratio cum specificatione respectu latitudinis talis forme, ut ut exposui. Si secundo modo, tunc auctor diminutus inveniuntur quæ præter hos tres modos inveniuntur quatuor, scilicet: si ex intrinseco absolute ueniat sibi forma latitudinis finitæ, secundum hunc autem modum ponitur charitatis latitudinis finitæ, & datur charitatis in summo, &c.

¶ Ad primum horum dicitur, quod nulli illorum trium rationū est ratio totalis, sed quælibet partiā sita quod quæbet concludit, quod quantum est ex illa parte, charitas uix non habet terminum, ut patet de ratione ex parte agentis, & alia ex parte subiecti. Sed omnes inferunt, quod charitas uix non habet terminū per locū a sufficienter enumeratis modis, quibus potest augmentum forme terminari.

¶ Ad secundum autem (quod difficultas est) dicitur, quod auctor quum proponit modos terminandi augmentū forme in comuni, sub primo modo comprehendit omnem modum, quo forma ex intrinseco habet terminū mensuram: & non limitat sententiam suam ad speciales modos, an scilicet ex intrinseco comuni, vel specificati, an cum transitu ad aliam formam, ut in speciebus modis, ut patet in exemplo de patet: an lineam transit ad aliam speciem, ut in augmento specierum extremarum: post cuius fines non contingit amplius progredi, ut in augmento nigredinis non est ultra moueri post summam nigredinem. Et quia sic conuenit & non limitat, proponit primum modum terminandi augmentū forme, patet quod licet sub huiusmodi comuni subsumere quodcumque particulare cōuenit sub illo comuni. Et sic nec diminutus fuit auctor in proponendo hoc, nec diuersus in subsumendo: sed sicut ex agere proximo & subiecto dispositio, ita ex parte propriissime rationis charitatis ostendit charitatem uix non competere terminū augmenti. Nec oportet auctorem discutere an charitas habeat terminū augmenti absolute, quia constat quod ad charitatem uix, de qua loquebatur, non spectat terminus charitatis absolute. Nec hoc facit quoniam in responsione ad primum expresse dicit, quod motus augmenti charitatis, licet non sit ad terminū in via, est tamen ad terminum in patria.

¶ Ex his autem ad principia dubia respondendo ad primum ex Scoto dicitur, quod licet conclusio, quum ex illis rationibus dicitur, non sit intentā auctore: ac per hoc non oportet solitari de argumentis suis contra conclusionem: quantum tamen contra intentū asseri possunt, soluta sunt. Unde ad primum rationē dicitur, quod non est par ratio de calore & similibus, & de charitate, quia charitas est participatio infiniti cum conuenientia formalitatis autem non, ut patet. Non enim in Deo est calor formaliter: sed bene Deus charitas est formaliter.

¶ Ad secundum vero ex parte agentis dicitur, quod littera non infert ex infinite agentis infinitatem forme, quæ sit, ut arguens assumit, obiciens ex hoc, quod Deus de nihilo creat potentiam infinitam, non tamen forma quælibet creati est infinita. Sed auctor ex infinite agentis proximi charitatis infert, quod quantum est ex parte agentis, non habet terminum augmenti. Quod clarum est.

¶ Ad tertiam autem ex parte subiecti, quæ tam uchementer impugnatur dicitur, quod prima obiectio non est contra sententiam conclusionem: quia non ponit auctor charitatem infinitam intentione ex hac littera. Secunda autem hinc an requirere de capacitate loqui uidetur. Est enim in anima sicut etiam in materia, potentia remota & proxima, hoc est potentia subiecti nuda secundum seipsam, & est ipsamet dispositio per aliquam superuenientem dispositionem ad talem formam, ut patet in naturalibus. Et licet potentia subiecti secundum seipsam non varietur, aut augeatur, aut minuitur, nisi subiecti natura varietur: potentia tamen eadem secundum dispositionem variatur, & sic, & corrumpitur, & augeatur, &c. Et hoc intēdit littera dicendo, quod charitas augeat habilitat subiectum ad ulterius augmentum. Reddit enim potentiam animæ magis dispositam ad propinquiores ultiores gradus, quam erat prius. Et hoc est per se notum, etiam ad sensum. Res enim quum caluerit, tanto dīspōsitior est & propinquior ultiori gradui caloris. Minus enim distat a decimo gradu caloris, potentia reducta in actum septimi, quam reducta in actum quinti & sic de aliis. Quam igitur dicitur,

dicatur, quod forma non dat materiam aliquam pertinentem ad propriam causalitatem materiam, negatur simpliciter, quia forma disponens dat materiam subiectum propinquius respectu eius, ad quod disponitur subiectum. Et ad probationem, quia dicitur, quod posterior causa non dat priori, negatur universaliter, quia de causa disponente priorem, per sui aduentum, falsum est euidenter.

CONCLUSIO.

¶ Charitas, cum sit Spiritus sancti participatio, a Deo in anima humana, nullus eius augmento terminus praefigi in hac uita potest.

¶ RESPONDEO dicendum, quod terminus augmento alicuius formae potest praefigi tripliciter. Uno modo ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram: ad quam cum peruenit fuerit, non potest ultra procedi in forma: sed si ultra processum fuerit, peruenitur ad aliam formam. Sicut patet in pallore, cuius terminus per continuam alterationem aliquis transit, uel ad albedinem, uel ad nigredinem perueniens. Alio modo ex parte agentis, cuius uirtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio ex parte subiecti, quod non est capax ulterioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu uiae. Ipsa enim charitas secundum rationem propriae speciei, terminus augmenti non habet. Est enim participatio quaedam infinitae charitatis, quae est Spiritus sanctus. Similiter etiam causa agens charitatem est infinita

tionem quantitatis in uia & in patria. Videtur enim scire quod forma qualis est charitas, quae est quiddam spirituale, sit quanta quantitas duabus diversarum rationum. Una liquidem quantitas est nota nobis, scilicet secundum latitudinem intensum, sicut in ceteris qualitatibus quae intenduntur. Altera autem non apparet, nec assignatur. Et confirmatur, quia ex differentia assignata in littera inter charitatem uiae & patriae per nos causam, scilicet fidem & uisionem: non sequitur quantitas diversarum rationum in charitate, sed quantitas imperfecta uel perfecta, ut patet in aliis amicitis. Ex imperfecta namque aut perfecta notitia amici non formatur amicitia quantitate diversarum rationum, sed diuersae perfectionis secundum minus & magis perfectum. Et conueniatur iterum, quia quantitas charitatis in uia aut remanet cum quantitate illa, quae aduenit in patria, aut non. Si remanet, igitur charitas remanet ad eandem quantitatem perfectionis secundum perfectionem intellectus duabus quantitatibus diuersarum rationum, quod non est intelligibile. Si non remanet, quaeratur quare corrumpitur, & a quo, & cui repugnat, &c.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod augmentum charitatis est ad aliquem finem: sed ille finis non est in hac uita, sed futura.

¶ Ad secundum dicendum, quod capacitas creaturae rationalis per charitatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud secundae ad Corinthios. 6. Cor nostrum dilatatum est. Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in his, quae habent quantitatem eiusdem rationis: non autem in his, quae habent diuersam rationem quantitatis: sicut linea quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiem. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis uiae, quae sequitur cognitionem fidei: & charitatis patriae, quae sequitur uisionem apertam. Unde non sequitur ratio.

¶ Ad euidenciam huius considerandum est, quod aliud est loqui de intentione formarum pure naturalium, ut calor, albedo, dulcedo, & huiusmodi: & aliud de intentione formarum animalium, ut uidere, audire, intelligere, uelle, & eorundem actuum habitualium principiorum: augentur liquidem huiusmodi habebus proportionaliter sicut actus. Formae namque naturales, unius tantum perfectionis intensum latitudine continentur: formae uero animales plura habent latitudines intensum suae perfectionis: alteram ex parte subiecti, alteram ex parte obiecti, ut patet in sensu uisus. Visio enim perfectionis augmentum habet, secundum quod magis ac minus subiectum approximat, seruata proportionem. Et rursus perfectionis augmentum habet secundum quod magis ac magis attentio uidens est ad uidendum illud. Et quod diuersarum linearum huiusmodi perfectiones, ex hoc patet, quod quantumcumque crescat uisio ex maiori approximatione obiecti, non tamen oportet, quod crescat secundum perfectionem attentionis, et experientia testatur. Ex his autem ad diuina ascendendo, dicimus quod charitas habet duplicem perfectionis latitudinem, alteram ex parte obiecti, scilicet secundum maiorem approximationem ad obiectum: alteram ex parte subiecti, secundum maiorem attentionem, seu explicationem subiecti. Prima perfectionis latitudo consistit in augmento charitatis propriae expositio. Secunda uero consistit in augmento charitatis ex hoc, quod anima expeditur ad uisionem aemulatricem & posita in facili uisione Dei in ipsum totaliter assuecit: ut quod impossibile est concupiscere uisionem. Unde quantumcumque aliquis proficiendo in hac uita, appropinquat ad Deum magis ac magis in charitate crescendo, nunquam peruenit potest ad hoc, ut totaliter assuecit amet Deum, sicut uidens illum facit ad faciem. Et propterea nunquam charitas uiae potest aequari charitati patriae, quia alterius rationis est perfectio illiusque linea quantumcumque crescat, nunquam aequatur superficiem.

¶ Sed tunc restat adhuc dubium, An charitas uiae possit esse equalis uel maior secundum illam perfectionem se tenentem penes propinquitatem ad obiectum charitatis alicuius beati in patria. Uel si gratia, An charitas beatorum uigilans in hac uita erit maior secundum illam quantitatem charitatis angelorum beatorum. Et ad ratio dubitativa sicut quantitas linearis minus potest esse multo maior secundum longitudinem, quam sit quantitas secundum longitudinem alicuius cerue superficiem: licet nunquam possit aequari simpliciter quantitati superficiem, ita forte potest esse in proposito.

¶ Ad hoc autem dicitur, quod cum charitas sit eiusdem rationis specificae in uia & in patria, & charitas uiae non se habeat ad charitatem patriae, ut scilicet ad arborem, uel fructum, quamuis sic se habeat quodammodo ad beatitudinem, sed sicut forma eiusdem speciei imperfecta ad seipsam perfectam, & quantitas perfectionis charitatis penes propinquitatem ad obiectum, sit eiusdem rationis in uia & in patria, & in quantitatibus eiusdem rationis consistat unam quantitatem infra latitudinem terminatam posse ad altera excedi: consequens est, ut charitas uiae in beata Virgine fuerit quodammodo maior secundum illam quantitatem, quam charitas angelorum, & quodammodo quam charitas archangelorum, & sic deinceps: sic tamen ut in ingressu patriae instantum etiam secundum hanc quantitatem seipsam in uia excreuerit, ut ad praedestinatum sibi mensuram secundum donationem Iesu Christi perueniret. Nunquam tamen fuit in uia eius charitas equalis simpliciter charitati minimi in patria: quia charitas patriae est quanta duabus diuersarum rationum quantitatibus: ad quam alteram charitas uiae non potest pertinere. Unde simile est de augmento linearis respectu superficiem. Sicut enim linea non potest quantumcumque crescat ad quantitatem superficiem peruenire, potest tamen secundum unam dimensionem excedere certam datam superficiem, ita charitas uiae nunquam potest adaequare charitatem patriae: potest tamen secundum unam rationem excedere alicuius charitatem in patria existentis.

¶ Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod non est ratio, sed ex naturis rerum notitia sumpta: quod forma animalis, ut actus & habebus habent quantitates diuersarum rationum intensum. Quia enim secundum naturam suam dependet actus animalis huiusmodi a duobus diuersarum rationum, anima scilicet & obiecto: non est mirum si habeat perfectiones diuersarum rationum, & ambas intensum.

¶ Ad confirmationem dicitur, quod aliud est loqui de notitia amici imperfecta secundum secundam S. Thomae. fff + uel

¶ Quod autem prima & secunda inter se distinguuntur, non solum ratione speciei, sed generica: quia uoluntas est in secundo genere qualitatis, & charitas in primo. Et sic uide de qua capacitate loquitur, &c. Vel, & doctus, concedit consequentiam primam, & negat consequentiam secundam: quia non dicimus, proprie loquendo, quod aliqua capacitas augetur & aliqua non: sed dicimus quod capacitas animae quae inest animae secundum naturam suam, licet secundum seipsam in se sit immutabilis: est tamen ut suscipiat ulterioris charitatis mutabilis per dispositionem propinquam magis ipsam reddentem tali gradu. Et similiter tota & summa praesupponitur, secundum id quod in se est secundum se, & non ut suscipiat ulterioris gradus. Sic enim non tota, nec summa, sed solum fundamentum capacitatis praesupponitur: quoniam integratur & perficitur ex charitate minori, capacitas seu habilitas ad maiorem. Et per hoc patet clare responsio ad ultimum ex auctoritate Augustini.

¶ Ad secundum dubium principale dicitur, quod auctor intendit de augmento charitatis secundum statum uiae tantum, & non augmento charitatis absolute. & ratio est: quia de augmento charitatis absolute loquendum erat in tractatu de gratia animae Christi, qui fuit uerus comprehensor ab initio, & non est ei data gratia ad mensuram. Et licet titulus articuli non ardeat secundum uerbum sonum ad charitatem uiae, ordo tamen tituli ad praecedentes & subsequentes aperit, quod de charitate imperfecti status querit. Postea enim queritur de perfectione, &c. Nec propterea uilis apparet tibi questio, etiam de charitate uiae, quia hoc singulare declaratum est, quod in infinitum est augmentabilis in uia. Nec obstat quod prima ratio se tenet ex parte propriae differentiae charitatis, quae conuenit ei absolute: sicut nec quod secunda se tenet ex parte agentis proximi infiniti, qui etiam est eius auctor non solum in uia, sed in patria. Non enim est ex extraneo, nec ex communibus procedere a uirtute proximi agentis differentiae propriae ratione procedere ad ipsam in aliquo suo statu. Et scito quod processum litterae est iste. Praeuidens auctor quod charitas in statu uiae est sicut forma, in qua non contingit sistere motum, eo quod non possit ultra progredi inuitis modis, quibus formae pertransibiles, ut sic loqui licet, imponitur terminus, omnes excludit, ut sic charitas uiae remaneret augmentabilis sine termino. Inuitus fuit primo, quod licet forma media, puta pallor, sit augmentabilis & pertransibilis terminus augmento eius, ponitur ex mensura intensae propriae rationis, qua motus ducit in aliam speciem. Et deduxit hoc non habere locum in charitate: quia ex propria ratione non uenit ei sibi terminus. Inuitus secundo, quod licet forma, puta calor alicuius sit augmentabilis, propter defectum tamen agentis non augetur, ut patet iuxta paruum ignem: sed terminus augmento ex quantitate actus imponitur ex infinitate uirtutis diuinae, quae est proximum agens charitatem: deduxit non imponi sic terminum charitati uiae. Inuitus tertio, quod licet forma, puta calor, sit augmentabilis, & agens possit augere subiectum tamen puta aërem in capacitas terminum ponit augmento: ita quod si amplius ageretur ad augendum, corrumpetur subiectum, puta aërem cum suo calore, ut patet. Ex crescente habilitate subiecti ad augmentum charitatis in uia, deduxit, charitatem uiae non fortiori hinc terminum: & sic nullo modo terminanda concluditur in uia. Quae autem modis in patria terminatur, non est praesentis negotii.

¶ Ad obiecta demum ex aliis locis doctrinae auctoris dicitur, quod charitati terminus imponi potest, & impositus est ex extrinseco in charitate animae Iesu Christi. Nec haec oppositum hic dicitur, scilicet quod charitas uiae est augmentabilis in infinitum. Quomodo autem haec sicut simul, in responsione ad tertium litterae tractabitur.

¶ In eodem articulo in responsione ad primum, dubium occurrit, Quo pacto charitatis augmentum in uia est in infinitum: & tamen est ad terminum in patria. Si enim est ad terminum in patria, signetur ille gradus, & sit A, quum inter A, & datam charitatem in hoc uirtute sit linea distantia: impossibile est quod augmentum medium sit in infinitum. Nam augmentum in infinitum excedit omnem terminum datum. Ad hoc respondetur post dictum responsione ad tertium.

¶ Num charitas uiae, uel patriae sint uel aequae in infinitum augmentabiles, uel sint in infinitum augmentabiles.

¶ In eodem articulo in responsione ad tertium, dubium occurrit de diuersa ra-

vel perfecta eiusdem rationis, & de notitiis diversarum rationum, puta visio facialis, & visio per speculum, aut quodcumque aliud representativum. Sicut amicitia quantumcumque crescat nunquam pervenit ad illam perfectionem, quam ex facili conuersione nata est habere: ita est in proposito.

Ad tertium dicitur, quod quiditas charitatis perseverat eadem numero in patria, augmentata tunc usque ad terminum. Rationabile quippe est, ut visio Dei largiatur non solum alteram perfectionem totaliter, actualiter faciendo amare, sed etiam quod longe magis faciat amare, quam prius ex parte obiecti proportionaliter tamen ad præcedens meritum in via. Unde adueniunt secunda perfectione, charitas prima etiam maxime augetur, proportionaliter tamen ad meritum: ita quod tunc incipit maxime amare Deum, & ex parte obiecti & subiecti. Nec putes has perfectiones esse duas res ab invicem realiter distinctas: sed sicut charitas identitatur realiter perfectio gradualis latitudinis secundum accessum ad obiectum: ita eadem charitas identitatur realiter perfectio gradualis latitudinis secundum attentionem seu expeditionem subiecti, sicut visio in corpore identitatur realiter & perfectio, quam ex approximatione obiecti habet, & perfectio quam ex attentione animæ fortitur: & tamen est una simplex qualitas. Diversitas autem rationum est, quæ facit diversas partes rationis unius totalis, simpliciter tamen perfectionis consummate charitatis. Et quantumvis hæc via prædictis satisfacere videatur, ad dubium tamē motum in responsione ad primum satisfacere non potest: quoniam si augmentum charitatis in via sit per appropriationem ad obiectum in infinitum, licet contingat secundum illam quantitatem in via adæquare & excedere certis de causis: ita contingit, quantum est ex natura augmenti adæquare summam in Christo charitatem secundum hanc quantitatem, quod est impossibile. Unde licet in commentariis super Prima secundæ in quest. 57. articulo ultimo, hæc viam inchoationis intelligamus tamen mediam, aliter dicendum puto.

Ad causam evidentiam scito primo, quod charitas duplicem habet statum, scilicet naturalem, & quasi præternaturalem. Status naturalis charitatis est, esse illo modo & ea perfectione quæ est in celesti patria. Status autem quodammodo præternaturalis est esse sicut est in via hac. Probantur hæc. Et naturalitas quidem charitatis in patria patet ex ipsa natura charitatis, quæ est amicitia inter hominem & Deum consequens communicationem Deiformitatis. Constat enim, quod amicum est conuivere & condescenti, quæ in sola patria inter hominem & Deum inveniuntur. Quod vero in hac via præternaturaliter quodammodo sit charitas, patet ex hoc, quod charitas via nominatur ab Apostolo dicente, Adhuc excellentiorem viam vobis demonstrabo. Quod si summus in corpore, peregrinamur à Domino: quia per fidem ambulamus. Nec habemus manentem civitatem, sed futuram inquirimus. Constat autem, quod non solum ciues in peregrinatione & via, sed etiam naturalia quæ mouentur ad sua loca, aliquid habent præternaturalitatis adiunctum, scilicet esse extra locum suum. Existente igitur duplici charitatis statu: consequens est ut duplex quoque sit illius perfectio, quantum unicuique statui propria consonet perfectio. Et quoniam neutrius status perfectio consistit in indivisibili, sed latitudinē habet: nam charitas in via augetur, & in patria domo mansiones multas habet: oportet utriusque perfectionis latitudinem consonam, quantitatemque spirituales conuenire. Et quoniam status viæ & patriæ non unius & eiusdem, sed diversarum rationum effectus perfectiones consequentes eos, ut distinguantur ab invicem, diversarum quoque rationum esse oportet. Sicut universaliter videmus quod proprietates consequentes res diversarum rationum ut sic, sunt diversarum rationum. Scito secundo, quod difficultas huius rei consistit in assignando, quomodo sunt diversarum rationum, perfectio charitatis in via, & perfectio charitatis in patria. Et quoniam de patria nihil scimus nisi quantum Dominus narravit in Scripturis populorum & principum, qui fuerunt in eadem hæc quæ audimus, nominamus quod perfectio viæ habet se ad perfectionem patriæ ut perfectio pueritiae ad virilitatem, dicente Apostolo ad hoc propositum, Quam effem parvulus, loquebar ut parvulus, &c. Et rursum, quod se habet ad lux diem in statu augmenti ad diurnum, dicente Salomone Proverbiorum 4. Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectum diem. Habemus liquidem ex his quatuor: primo diversarum rationum perfectiones secundum permanentiam utriusque perfectionis similitudinem augmentum in infinitum secundum perfectionem viæ: quarto quod quantumcumque augetur, semper est simpliciter minor charitate patriæ. Diversa in primis perfectionis ratio patet ex hoc, quod licet natura pueri & viri, & similiter lucis matutine & perfecti diei, una & eadem simpliciter tamen nature in pueritia & in virilitate diversarum est rationum, ut experientia teste probat Apostolus. Et simile patet de lucis diversis statu. Nam quod perfectioni prioris status attestatur, imperfectionis effectus in succedente statu, ut patet. Permanentia autem euacuatur his, quæ imperfectionis sunt, clare liquet. Nam eadem natura cum eo perfectionis, quod in pueritia acquiritur, permanset in viro: & eadem lux euacuatur admixta imperfectione in die perfectio inuenitur, ut iuxta Apostolum charitas nunquam excidat: sed quæ venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte, id est imperfectione est. Augmentum in infinitum sane intellectum ut hic sumitur, hoc est, ut semper habeat quo crescat, non simpliciter, sed durante via. Manifeste quoque habetur, si aduertimus quod durante pueritia, semper habet homo quo crescat, & similiter durante statu matutinali, semper habet lux quo crescat. Hoc enim est hominem in pueritia, & lucem in mane, & charitatem in via, posse crescere in infinitum.

Propter quod in litera est differentia inter charitatem & formas medias, puta pallorem: quarum augmentum non est eorum motui ad terminum, declaratum est augmentum charitatis in via in infinitum: ac si diceret, quanto tempore durat via ad patriam, durat & augmentum charitatis: sicut quanto tempore durat pueritia, durat augmentum hominis: & quanto tempore durat mane, durat augmentum lucis. Non sic enim est in formis mediis. Excedunt enim plus via, quam augmentum illius forme. Et quomodo dum implicat aliquem in via non posse progredi. (Iam enim esset in termino, & similiter hominem in pueritia non posse amplius crescere, & lucem mane non posse crescere) ita charitatem in statu viæ non posse augeri. Iam enim non esset in via, sed in termino, sicut nec homo in pueritia, nec lux in mane. Et ex hoc patet quantum, scilicet quod quantumcumque charitas augetur in via, nunquam pervenit ad perfectionem patriæ, quia alterius sunt rationis & illæ perfectiones. Sicut puer quantumcumque crescat, nunquam stante pueritia, pervenit ad perfectionem viri, nec lux matutina stante mane, ad perfectionem diei perfecti. Sunt enim, ut dictum est, perfectiones alterius rationis, quæ ad hoc quidem, scilicet quod sunt diversarum rationum assimilantur in litera quantitati linee & superficiæ: sed non est extendenda similitudo ista. Non solum autem ex his habetur, quod charitas viæ est simpliciter minor charitate patriæ, quod etiam ex linea & superficiæ exemplo habebatur, sed quod charitas viæ secundum

nullam quantitatem potest adæquare charitatem cuiuscunque hanc: sicut nec lux matutina potest adæquare secundum aliquam intentionem sui perfectionem, licet perfecti diei, nec perfectio puerilis perfectionem virilem. Et ratio est, quia perfectiones sunt non solum habentes ordinem originis, sicut linea & superficies, sed habentes ordinem vite ad terminum, qui non est in linea & superficie. Non enim protensio linee terminabitur unquam ad superficiem, sed sicut pueritia ad virilitatem, & lux mane ad perfectum diem: ita augmentum charitatis viæ ad perfectionem patriæ terminatur. Propter quod divinus Auctor in litera in responsione ad primum dicit, quod motus charitatis est ad terminum non hic, sed in patria. Et quia non sit est multis manifestasse, nisi radix unde hæc conveniant, de facto charitati ostendatur: dicendum est quod in litera ponitur propria radix tam in Prima secundæ, quam hic. Et est differentia inter fidei lumen & charum diem celestis patriæ: quum Deus amicus videatur facie ad faciem. Ex hac enim essentialiter diversæ rationis cognitione, hic & in patria consequitur charitas diversæ rationis accidentaliter, quæ consistit in diversæ rationis statum in charitate: & consequenter perfectionem & quantitatem, ut declaratum est.

Hic autem discussis, respondere argumentis non est difficile. Unde ad primum dicitur, quod quum charitas sit qualitas secundum naturam suam patriæ celestis, & secundum quandam inchoationem in via concessa, ex hoc ipso patet, quod non est fictio, sed ex natura rei sic communicare consequens quod habet duas qualitates spirituales intentionis diversarum rationum accidentaliter, sicut homo habet pueritiam & virilitatem. Vtrique enim habet suam propriam quantitatem perfectionis, & habitudinem, & statum: & accidentaliter conveniunt homini absolute. Et rursum utraque habet quantitatem motus diversarum rationum accidentaliter, dum in puerio semper est admixta potentia in viro autem pure in actu considerando virum, secundum id quod perfectionis est, ut prout sentire potest. Sic enim charitas habet statum, latitudines, & quantitates diversarum rationum, ut patet ex dictis.

Ad secundum dicitur ex eadem radice, quod quia charitas est amicitia consensualis patriæ, non viæ nisi inchoatione, ideo perfecta & imperfecta notitia amici diversarum rationum, variat quantitatem secundum diversarum rationes, non autem quæcumque differentia secundum perfectam & minus perfectam notitiam. Sic autem esse in proposito patet: & simile videtur in similibus.

Ad tertium iam dictum est, quod remanet quantitas prior in succedente, subdito eo quod erat imperfectionis: sicut in viro remanet perfectio pueritiae, iuxta doctrinam Apostoli, euacuaturis his, quæ erant parvuli. Sic autem remanere, non est proprie loquendo, duas quantitates aut perfectiones diversarum rationum remanere: sed unam tantum simpliciter consummate retinere alteram secundum illud, quod perfectionis habebat. Et propterea non oportet querere causas, aut modum corruptionis primæ perfectionis & quantitatis: sed imperfectionis admixte, de qua non oportet sollicitari: quia scriptum est, Quum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est.

Ad dubium autem motum in responsione ad primum, modo dicendum est, quod cum termino alterius rationis sit infinitus motus augmenti non simpliciter, sed secundum quantitatem viæ. Verbi gratia, cum hoc quod augmentum pueritiae terminatur ad virilitatem quæ est alterius rationis, sit quod augmentum pueritiae crescat in infinitum, non simpliciter, quia sic nunquam perveniretur ad virilitatem, sed infra latitudinem pueritiae. Constat enim, quod quantumvis est puer, semper habet quo crescat: & quum primum crescere non potest, putat amplius non est. Et similiter cum hoc, quod lux matutina terminatur ad perfectum diem, sit quod augmentum lucis matutine sit in infinitum, non quia in infinitum simpliciter crescere possit, sed enim nunquam ad perfectum diem perveniret, sed quia infra latitudinem lucis matutine semper habet quo crescat. Si enim amplius crescere non posset, matutina non esset. Hoc ergo modo accipiemus est, quod charitas in statu viæ potest augeri in infinitum. L. y enim in statu viæ, est celsitudo determinans augmentum infra latitudinem perfectionis propriæ status viæ. Et propterea cum hoc quod charitatis augmentum est ad certum terminum alterius rationis, scilicet perfectionem patriæ: sit quod charitatis augmentum sit in infinitum, non simpliciter, sed in statu viæ, hoc est infra latitudinem perfectionis viæ. Semper enim habet quo crescat charitas viæ. Et inter signatur terminum, puta perfectionem patriæ, & inchoationem charitatis viæ in Paulo, sicut non est motus augmenti in infinitum simpliciter: ita non est distantia infinita simpliciter. Sed sicut est motus augmenti in infinitum infra latitudinem perfectionis viæ: ita est distantia in infinitum secundum latitudinem perfectionis viæ. Et similiter potest dici, quod inter inchoationem charitatem in hoc, & terminum in patria, est distantia finita simpliciter, propter quod per motum augmenti tandem pervenitur ad perfectum diem celestis patriæ, sed est infinita secundum latitudinem perfectionis viæ: propter quod cōtingit motum in via semper crescere. Ex hoc igitur quod est hic simpliciter finitas, & secundum viæ rationem infinitas: ideo & motus hic inchoationis ibi terminatur: & dum hic est motus, semper potest crescere: quod significatur per augmentum in infinitum in statu viæ. Nec habetur deum novit, in declarationibus & exemplis datis, quæ res omnimodam similitudinem sufficit enim proportionalis. Tota siquid viæ presentis viæ, sive parva, sive magna sit, proportionaliter pueritiae & mane est. Quælibet quoque celsitudo patriæ matutine, sive excellior, sive minus celsa sit, proportionalis virilitati & perfecto diei est.

Ex quibus omnibus collatis cum doctrina Auctoris tam hic & in articulo sequenti in responsione ad tertium valde ad propositum, quam in quest. de virtutibus apparet quod multi in hac re disputasse videntur: non percipientes mentis Auctoris de potestate apud eundem charitatem simpliciter augeri posse in infinitum: nec advertebant, quod de charitatis perfectione non simpliciter, sed in statu viæ author loquens augmentum in infinitum & semper crescere posuit. Unde nihil minus videtur cum adversariis tractandum, nisi unum, quomodo scilicet cum augmentum in infinitum charitatis in via siturur proportionaliter augmentum in patria, absque eo quod etiam in patria non possit charitas augeri in infinitum. Videntur enim hæc sibi invicem adversari. Nam constat quod quanto maior est charitas in via, tanto maior proportionaliter erit etiam in patria. Quantum enim unus finis excessu alteri secundum charitatem in via, tantum proportionaliter excedit eundem in patria, etiam secundum charitatem. Et propterea si in infinitum augeretur charitas in via, ita quod quocumque finito dato in via, posset in eadem dari finitior, ipse vel alter in via, alioquin non esset in via: oportet consequenter dicere, quod etiam in patria charitas potest augeri in infinitum: ita quod quocumque finito dato, posset dari finitior essentialiter. Et confirmatur hoc in anglia quia supponendo, quod quocumque angelo creato, Deus posset superiorem creare, & quod charitas deret eis secundum capacitatem naturalem: sequitur & quod charitas viæ in eis sit augmentabilis in infinitum iuxta augmentum naturalem: & quod charitas patriæ in eisdem sit augmentabilis in infinitum proportionaliter ad augmentum charitatis viæ in eisdem. Quanto enim crearetur angelo

let superior, tanto maiorem charitatem uix haberet. Et quanto maior esset charitas uix, tanto maior esset charitas patrie.

¶ Sed hoc dubium cum suis motibus non aliunde soluendum est, ut etiam ex hoc ostendatur soliditas doctrinae, expositio quod quid est, redditur rationem de omnibus. Scito igitur ex tertio Physicorum, quod quia infinita ratio non est in ratio substantia, sed accidentis: ideo conditiones infiniti infra subiecti latitudinem clauduntur. Verbi gratia, Ex hoc quod ponitur linea infinita, non sequitur quod omnia occupet, aut quod nihil extra ipsum sit: quoniam infinitas infra lineam rationem clauduntur: & simile est in aliis. Et hinc oritur differentia inter ea, quae consequuntur ad augmentum in infinitum abscissus absolute, & ea quae consequuntur ad augmentum in infinitum abscissus in latitudinem. Nam ad abscissus, puta lineae absolute augmentum in infinitum sequitur interminatio absolute longitudinis: sic quod non est dare lineam ita longam, quin possit dari longior. Ad augmentum autem in infinitum lineae infra latitudinem partium decidendum ab aliqua linea finita, non sequitur longitudo interminabilis sic, quod excedatur quaecumque dabilis longitudo: sed sequitur longitudo interminabilis sic, quod illa linea nunquam erit ita longa, quin possit esse longior. Verbi gratia, Sint duae lineae triplicales, scilicet A & B, dupliciter potest A linea augeri in infinitum. Primo simpliciter: & sic sequitur quod excedit omnem finem longitudinem, ut patet. Secundo infra latitudinem infinitarum partium, in quas potest diuidi linea B. est enim diuisibilis in infinitum: & sic A linea sic potest augeri in infinitum: quod nunquam erit ita longa quin possit esse longior, eo quod nunquam consumi possit eius augmentum, sicut nec diuisio alterius. Et quemadmodum hi duo modi augmenti tantum inter se distant, ut augmentum simpliciter ducat ad quantitatem infinitam, augmentum autem secundum quod non ducat ad quantitatem infinitam: si ponamus singulis partibus per singulas augmentationes acquiritis, respondere secundum aliquam proportionem, puta decuplam duabus aliis lineis, puta G, quae respondeat ipsi A secundum augmentum in infinitum simpliciter, & F, quae respondeat eidem ad secundum augmentum in infinitum secundum quod: uidebimus quod quantitas G est augmentabilis in infinitum simpliciter, & ducitur ad quantitatem infinitam. Quantitas autem F, quoniam semper in decuplo inuenitur maior, quam A, non est tamen augmentabilis in infinitum: nisi secundum quod, nec ducitur ad quantitatem infinitam: sed infra latitudinem quantitatis maioris in decuplo, quam sit B linearum singule partes in decuplo exceduntur a partibus ipsius F. Ex his quae exempli causa, ut dicenda percipiantur, attulimus, dicendum est, quod charitas, ut praedictum est, non ponitur augmentabilis in infinitum simpliciter, sed in uia, hoc est infra latitudinem uix. Via enim in quantum uia, & terminatur quantitatem, & infinitum progressum in ea importat. Oportet namque uiam ad terminum ducere, nisi frustra sit, & dum uia durat semper protendit. Ac per hoc nec sequitur, quod ipsius quantitas ducatur ad infinitatem charitatis simpliciter, nec sequitur, quod quantitas charitatis respondens ei in patria ducatur ad infinitatem simpliciter: sed quod uel ducatur ad aliquam proportionalem perfectionem, respondendo linguis gradibus augmenti in uia secundum aliquam proportionem, ut in augmento secundum quod lineae declaratum est: quoniam charitatis augmentum in uia non est augmentum simpliciter, sed secundum quod: quia extra statum naturalem est, sub obscura cognitione luminis fidelis respondet sic maior maiori, ut quantitas alterius rationis, ita ut non sit proportio secundum augmentum, sed solum consummatio secundum quantitatem inuentam. Declaro utique responsum. Prima responsio concedit proportionalem excessum in patria iuxta excessum in uia, sed neque in uia dari augmentum infinitum simpliciter, & propterea etiam negat illud in patria. Nec obstat huic responsioni, quod similitudo de augmento lineae secundum quod reprobatur in proposito: quia charitas non augetur semper per partes minores. Non obstat inquam, quia similitudo illa non affertur quo ad hoc, quod est augeri per partem semper minorem, sed quo ad hoc, quod est semper augeri per aliquod quantum, non curando, an primo addito, minus sit secundum, & tertium minus secundo, sed abstrahendo ab hac comparatione, succedente additorum penes maius & minus. Linea enim est diuisibilis in semper diuisibilia abstrahendo ab huiusmodi comparatione, ut patet. Praeter hoc autem exemplum mathematicum est exemplum in naturalibus, habens augmentum in infinitum, non tamen secundum quantitatem infinitam, sed certam latitudinem, ut patet de augmento perfectionis humane in pueritia, etiam durante pueritia in infinitum: & terminatur tamen ad uirilem perfectionem. Consistit ergo haec prima responsio in hoc, quod augmentum charitatis in uia non est augmentum eius quantitatis simpliciter, sed secundum quod, scilicet statum peregrinationis, scilicet pueritiae, maturitatisque lucis. Et propterea singulis partibus (ut sic loqui liceat) charitatis in uia, assignando singulas in decupla proportionem in patria, non sequitur augmentum in infinitum simpliciter, sed secundum quod. Nam enim manifestum est, quod stat semper aliquid alicui posse apponi, & nec in se, nec improprie aliter ubi respondente procedi ad quantitatem infinitam simpliciter. Secunda autem responsio forte magis propria est, quod scilicet quemadmodum utilitas hominis est proportionalis pueritiae quo ad hoc, quod quanto puer perfectior, tanto uir perfectior proportionaliter non tamen est sic proportionalis, ut singulis augmentis pueritiae sint assignabilia singula augmenta uirilitatis: sic sic in charitate patrie & uix, quae se habent apud Apostolum ut uir & puer, ita quod conceditur quod quanto perfectior quis est in uia secundum charitatem, tanto proportionaliter erit perfectior in patria. Quia tamen diuersarum rationum sunt perfectiones istae charitatis in patria & in uia, quia sequuntur luminis diuersarum rationum, ideo non sunt comparabiles secundum proportionem gradus ad gradum seu partis ad partem. Et haec responsio amplectenda uidetur, quia perfectio patrie se habet ad perfectionem uix, ut terminus ad motum: ut patet ex inducitis. Modo autem quanto perfectior est motus, perfectior erit terminus: non tamen sunt comparabiles secundum proportionem graduum motus ad gradus in termino. Unde ex utraque responsione sanatur. Primo, quod augmentum charitatis in uia est augmentum eius secundum quod propter praedicta: & deinde quod non licet ex tali augmento in infinitum inferre infinitatem termini alterius rationis, sed excellentiam respondentem cuiusque augmento. Sicut augmentum hominis in pueritia est in infinitum infra latitudinem pueritiae: semper enim habet quo crescat in statu pueritiae: & quanto aliquis perfectior fuerit in pueritia, tanto erit perfectior uir: & quanto iste perfectior puer ita, tanto perfectior uir illo erit. Non tamen infinito processu infra latitudinem pueritiae respondet infinitas processus simpliciter uirilitatis: sed aut incomparabiliter secundum proportionem iuxta secundo dicta: aut processus in infinitum secundum quod iuxta primo dicta habebitur. Ex his autem patet solutio obiectionum, quoniam eadem est ratio de angelorum & hominum quo ad hoc charitatem. Creato enim quocumque superiore angelo, & data charitate secundum

nam naturalia, non nisi charitatis uix augmentum in infinitum concluditur: quod author probauit. Ex augmento autem charitatis in uia in infinitum, quomodo sequatur uel infinitas secundum quid, uel incomparabiliter secundum proportionem, dictum est. Et si formetur ratio de angelo creato beato, quod quocumque dato, potest dari maior, ergo charitas patrie in infinitum simpliciter augeri potest: respondeatur quod non sequitur nisi processus in infinitum secundum quid in patria, sicut si ex uirioribus angelis fierent beati. Deus enim creando eos semper beatos in eisdem rationis gradibus locat, quales essent si media charitate uix ad eos peruenirent. Constat autem ex dictis, quod quantitas charitatis patrie, proportionaliter respondens augmento charitatis uix, non est ad infinitum simpliciter, sicut in numeris. Et forte perfectio charitatis in patria ita est alterius rationis excellenter, quod habet utrumque, scilicet & quod est terminus consummans quicquid perfectionis inuenit in charitate uix, consummans inquam iuxta dispositionem perfectibilis quantitatis inuenit: & quod est secundum proportionem respondens augmento charitatis in uia. Et propterea utraque responsio oportet uti, ut communiter credita a doctoribus saluamus, absque infinitate simpliciter charitatis: quam qui tenet, sicut in numeris, non uideo quare erret: quamvis ab auctore declinet, ut patet ex dictis. Quamuis autem huiusmodi de charitate sub metaphoris dicta uera uideantur: ex propriis tamen oportet intellectum quietare, ne opponatur quod theologia symbolica non est argumentativa. Unde tertius modus dicendi, cui multa in duabus praedictis uis tanta defertur occurrit.

¶ Ad cuius euidentiam oportet primo euitare confusionem questionum. Sunt liquides in hac re tres questiones. Prima est, An charitas absolute sit augmentabilis in infinitum. Secunda est, An charitas uix sit interminabilis augmentabilis in infinitum. Tertia est, An charitas patrie sit augmentabilis in infinitum. Inter quas questiones ipsa adiunctio diuersorum statuum, scilicet uix & patrie, & abstractio ab utroque statu, ostendit differentiam esse. Et prima quidem quaestio in tertia parte, ubi de charitate animae Christi an sit summa possibilis dari dicitur, tractabitur de qua iam dictum est, quod secundum auctorem pars negatiua est uera. Secunda autem quaestio, quae praeter manibus habetur, habet partem affirmatiuam ueram tam Ecclesiae auctoritate determinatam in consilio Viennensi, & Clemente quintorū patet in clemente. Ad nosstram de haereticis. Vbi de noua secta dicitur, tenens & aliter doctrinam suam sacrilega & peruersa inferius designatos errores. Primo uidelicet, quod homo in uia praesentis tantum, & talis perfectionis gradum potest acquirere, quod reddeat penitus impeccabilis, & amplius in gratia proficere non ualebit. Nam, ut dicunt, si quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inueniri: hoc ibi. Et infra. Nos sacro approbante concilio fecimus ipsam cum praemissis erroribus damnamus & reprobamus. Supplicio ergo cum Ecclesia ueritate hac, quod charitas uix est augmentabilis in infinitum, ostendenda tria sunt. Primo, quod est perfectio charitatis uix, & quae charitatis patrie. Secundo, quod sunt perfectiones diuersarum rationum. Tercio, qualis est huiusmodi diuersa ratio. Perfectio charitatis uix est duplex: altera ex parte subiecti, & altera ex parte obiecti. Nam charitas uix augetur ex parte obiecti, quoniam Deus mouet uoluntatem ut magis ac magis bonus, ut magis ac magis amicus, ut magis ac magis munificus: huic beneficio superaddendo illud, & illi alterum, & huiusmodi. Sic enim accenditur uoluntas ex parte obiecti ad magis amandum ipsum Deum. Augetur quoque ex parte subiecti, dum etiam ad aequaliter occurrentes obiectum, magis ille conatur, magis studet, magis se colligit & applicat. Haec sunt perfectiones charitatis in uia: quae licet sint diuersarum rationum inter se, ut superius monstratum est, identificantur tamen secundum rem simplici charitatis amori, ut etiam superius patet. In patria quoque charitatis perfectio utrinque est. Nam ex parte obiecti quantitas ex ipso Deo in seipso uiuo, iuxta mensuram non Dei absolute, sed Dei uix: quod est dictum iuxta mensuram uisionis. Ex parte uero subiecti quantitas ex hoc, quod totaliter actualiter fertur in amorem Dei, impingendo totaliter illud praecceptum, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & tota, &c. Diuersarum autem rationum esse perfectionem charitatis uix, & perfectionem charitatis patrie, ex signo & ratione monstratur. Ex signo quidem, quia quantumcumque crescat charitas in uia ex parte subiecti, nunquam peruenire potest ad perfectionem charitatis in patria ex parte subiecti: quoniam nunquam potest ad hoc peruenire, ut diligit actualiter Deum totaliter, hoc est ex toto corde, ex tota mente, &c. ut patet ex infra dictis ab Augustino & Authore in discussione huius praeccepti. Et similiter quantumcumque crescat charitas uix ex parte obiecti, nunquam peruenit ad perfectionem charitatis patrie ex parte obiecti, quoniam nunquam potest ad hoc peruenire, ut moueatur ad amandum a Deo uiuo: sed semper mouetur in hac uia a Deo in speculo creature. Hoc enim quod est quantitas perfectionis charitatis in uia quantumcumque crescat, non potest peruenire ad minimum quid quantitatis perfectionis propriae charitatis patrie, ostendit quantitates has esse diuersarum rationum. Ratio ne uero, quia ea quae consequuntur ad actus diuersarum rationum ut sic, sunt diuersarum rationum. Sed perfectio charitatis in uia, & perfectio charitatis in patria consequuntur ad actus diuersarum rationum: ergo sunt diuersarum rationum. Minor potest, quia subiectum in uia & in patria diuersarum est rationum secundum actus uisionis per fidem, & uisionis scilicet ad fidem. Et similiter obiectum in uia & in patria, in quantum est mouens, diuersarum est rationum secundum actus uix in speculo, & uix in seipso: ut patet. Deus enim uix in speculo, nunc mouet ad amandum: tunc autem Deus uix in seipso. Et quoniam diuersa ratio tam subiecti, quam obiecti ex differentia inter cognitionem fidei & uisionem apertam oritur (nam differentia ex parte subiecti per fidem & uisionem apertam, redondat in diuersam rationem obiecti ut mouentis ad amandum: nam in uia praesentis, quod Deus nunc mouet in speculo, tunc in seipso, & ideo author profunde intulit, diuersae rationis quantitatem in charitate uix & patrie assignat in hac littera ex hoc, quod alterius rationis est quantitas charitatis consequentis cognitionem fidei, & consequentis uisionem apertam. Notanter autem dixi obiectum ut mouens esse alterius rationis hic & in patria, quoniam obiectum charitatis potest dupliciter considerari, scilicet ut terminans amorem, & ut mouens ad amorem. Et quamuis ut terminans, sit unius rationis hic & in patria, scilicet Deus ipse prout in se est: & propterea charitas nunquam excedit, ut mouens tamen, est diuersarum rationum: quoniam mouere ut usum in speculo, & mouere ut usum in seipso, constat diuersarum esse rationem. Quibus autem est haec diuersitas rationum, ex duabus conditionibus sumi potest. Prima est, quod quantitas perfectionis charitatis in uia remanet cum quantitate perfectionis charitatis in patria: quoniam charitas nihil perfectionis

perdit ex hoc, quod permanet in patria. Secunda est, quod ista semper est quædam dicitur inchoatio, & per illam perficitur ac consummatur.

Ex his enim apparet primo, quod non sunt diversarum rationum, sicut cognitio fidei & ratio aperta, ad quas consequuntur: quoniam cognitiones istæ incompossibiles sunt, & essentialiter diversificantur. Perfectiones autem charitatis sic sunt diversarum rationum, quod & simul permanent, & una numero simplici charitati identificantur realiter.

J. g. 184.

art. 2. Et

3. dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

q. 3. ar. 4.

Et dist. 26.

ARTICVLVS VIII.

Utrum charitas in hac uita possit esse perfecta.



AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod charitas in hac uita non possit esse perfecta. Maxime enim hæc perfectio in Apostolis fuisse, sed in eis non fuit. Dicit enim Apostolus ad Phil. 3. Non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim. Ergo charitas in hac uita perfecta esse non potest.

Præterea, Augustinus dicit in lib. 83. quæst. quod nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas. Sed hoc non potest esse in hac uita, in qua sine peccato uiuere non possumus: secundum illud 1. ioh. 1. Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac uita charitas perfecta esse non potest.

Præterea, illud quod iam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed charitas in hac uita semper potest augeri, ut dictum est. Ergo charitas in hac uita non potest esse perfecta.

SED CONTRA est quod Aug. dicit super primam Can. 10. Charitas cum fuerit roborata perficitur. Cum autem ad perfectionem uenerit, dicit, Cupio dissolui, & esse cum Christo. Sed hoc possibile in hac uita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac uita potest esse perfecta.

CONCLUSIO.

Quoniam charitas ex parte diligibilis, non ualeat esse perfecta, ex parte tamen diligentis perfecta esse potest, cum quantum possibile est ipsi Deum diligat.

RESPONDEO dicendum, quod perfectio charitatis potest intelligi dupliciter. Vno modo ex parte diligibilis, alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas, ut diligatur aliquis, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita: unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest cum diligere infinite: cum quilibet uirtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creature charitas potest esse perfecta, sed solum charitas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte uero diligentis, tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter. Vno modo sic, quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac uita, in qua impossibile est propter humanæ uitæ infirmitatem semper actu cogitare de Deo & moueri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deponat ad uocandum Deo & rebus diuinis: prætermittis aliis, nisi quantum necessitas præsentis uitæ requirit. Et ista est perfectio charitatis quæ est possibilis in uita, non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita, quod habitu aliter totum cor suum ponat in Deo: ita scilicet quod nihil cogitet uel uelit, quod diuine dilectioni

quod remanet quanta in actu, perfectione patriæ tantum. Perfectione uero uix remanet quanta in potentia, sicut trigonum dicitur esse potentia in tetragono, secundo De anima: & sicut in utilitate remanet perfectio pueritiae, non quod sine in uita duæ perfectiones in actu, scilicet acquiritur in pueritia, & quæ aduenit in utilitate: sed una in actu, scilicet utilitatis claudens in se illam pueritiam, ut quædam perfectio.

ni sit contrarium. Et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus negat de se perfectionem patriæ. Unde glo. ibidem dicit quod perfectus erat uiuator, sed nondum ipsius itineris perfectione peruenit.

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur propter peccata uenialia, quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui, & ita non repugnat perfectioni uix, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum, quod perfectio uix non est perfectio simpliciter: & ideo semper habet quo crescat.

ARTICVLVS IX.

Utrum conuenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens, & perfecta.



AD NONVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet charitas incipiens, proficiens, & perfecta.

Inter principium enim charitatis & eius ultimam perfectionem, sunt multi gradus mediæ. Non ergo unum solum medium debuit poni.

Præterea, statim cum charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distinguatur charitas proficiens à charitate incipiente. Præterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam eius charitas augeri: dictum est. Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distinguatur à charitate proficiente. Inconuenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

SED CONTRA est quod Aug. dicit super primam Can. 10. Charitas cum fuerit nata, nutritur, quod pertinet ad incipientes: cum fuerit nutrita, roboratur, quod pertinet ad proficientes: cum fuerit roborata, perficitur, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

CONCLUSIO.

Distinguuntur charitas secundum triplicem gradum: incipientium, proficientium, & perfectorum, quod incipientium charitas in recessu à peccato, proficientium uero in uirtutum exercitatione, perfectorum uero in æterna glorie fruitione consistit.

RESPONDEO dicendum, quod spirituale augmentum charitatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quauis in plurimas partes distinguatur possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones, uel studia, ad quæ homo perducitur per augmentum. Sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis: postea autem distinguuntur alius status hominis, quando iam incipit loqui & ratione uti. Iterum tertius status eius est pubertas, cum iam incipit posse generare: & sic deinde quousque perueniatur ad perfectum. Ita etiam & diuersi gradus charitatis distinguuntur secundum diuersa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum.

bet quo crescat. Si enim non est perfectio simpliciter, relinquitur quod sit perfectio secundum quid, ex quo est perfectio. Et quia augmentum est ad perfectionem, sequitur quod augmentum uix non nisi augmentum secundum quid. Augmento autem secundum quid, quauis in infinitum, non oportet respondere augmentum infinitum simpliciter. Et hæc dicta sunt sequendo dicta uiam, scilicet quod charitas nec absolute, nec in patria est augmentabilis in infinitum secundum ipsum charitatis habitum: quod ideo appono, quia posset dici quod charitas patriæ, quauis sit finita & in summo quo ad habitum, quo ad actum tam potest augeri in infinitum ex parte subiecti, hoc est ex parte conatus mouendi, ut quædam perfectio.

Infinitas autem se-
cundo dicta attenditur
secundum progressum
infra statum uix. Ratio
autem procedit, si ellet
ad terminum eiusdem
rationis, &c.

Ad aliud uero dubium
Quomodo cum augmen-
to in infinitum in ui-
ta, charitas non possit
augeri in infinitum
in patria, dicitur quod
hæc arguitur, scilicet
est eiusdem rationis quæ-
ritas charitatis patriæ,
& uix, sufficit ad hoc,
quod sint incommen-
surabiles hæc quantita-
tes: ac per hoc charitas
patriæ non respondet
secundum aliquam co-
mensurationem chari-
tati uix: sicut nec quæ-
ritas superflua est co-
mensurabilis quantitati
lineæ. Et cum hoc fiat,
quod respondet chari-
tati patriæ charitati uix,
ut terminus, ut uirtutis
pueritiae. Contra uero
non esse commensura-
bilem huiusmodi ter-
minum augmento præ-
cedente: quia sunt diuer-
sorum rationum. Et rur-
sus fiat, quod augmen-
tum charitatis in uita est
augmentum charitatis
secundum quid, pro
quanto est augmentum
charitatis in statu præ-
ternaturali habite sem-
per aliquid imperfec-
tionis admixtum. Num
huiusmodi augmentum
pro quanto est in infi-
nitum, conuenit chari-
tati, secundum quod
consequitur imperfec-
tam & præternaturali
sem ipsius causam quo
ad actum, scilicet cog-
nitione fidei. Et hoc iam
habet ex sequenti arti-
culo in responsione ad
tertium, ubi dicitur,
quod perfectio uix non
est perfectio simpliciter,
& ideo semper ha-

ris, secundum se & secundum dignificationem à Deo: quia per hoc subiectum magis dispositum melius utitur eodem habitu, quam subiectum minus dispositum. Et secundum hoc quocumque angelus creato beato, Deus non solum potest creare meliorem in esse naturae, sed etiam beatiorum, pro quanto semper factus in melioribus naturalibus esset melius dispositus ad utendum summo charitatis habitu propter maiorem conatum, & maiorem dignificationem illius conatus ab ipso Deo ad charitatem.

Super Quæstionem antecedentem articulum decimum.

Num charitas est felix tollat charitatem.

Questio. I. *N*art. 10. omittis 3. & 4. dubium occurrunt, quomodo peccatum mortale efficitur tollit charitatem, quomodo charitas à solo Deo sit effectiva, & ab eodem solo effectiva conservetur. Communiter quoque dicitur, quod peccatum mortale corrumpit charitatem demeritorie: Autem autem in littera dicitur, quod duo modis, scilicet effectiva & demeritorie.

Ad hoc dubium dicitur, quod charitas sine dubio corrumpitur effectiva à quolibet peccato mortali, & non solum demeritorie. Modus autem est in attingendo compositionem ex anima & charitate ex parte subiecti, efficiendo in eodem dispositione contrariam charitati.

Ad causas emulsiem scilicet, quod quomodo in naturalibus anima rationalis à solo deo sit in corpore, & tamen quia compositum ex anima rationali & corpore ex parte subiecti subiacet actui naturali, puta igni, cui ignis agendo in corpus humanum efficit tantum calorem, ut contrarietur mansioni anime in corpore, ignis effectiva dicitur expellere animam à corpore: & si in ipsa expulsiōe anima delinqueret esse, ignis non solum diceretur effectiva expellere animam à corpore, sed corrumpere ipsam: ita proportionaliter est in proposito, quia licet à solo Deo sit charitas in anima effectiva, à voluntate tamen humana dependet effectiva peccatum mortale inducendum in animam propriam contrariam inclinationi charitatis in anima illam per hoc peccans mortaliter effectiva expellit charitatem ab anima. Et quia charitas est forma, quæ in sui expulsiōe ab anima delinquit effectiva expellit ab anima charitatem, sed corrumpit ipsam charitatem.

Ad primam ergo objectionem in oppositum dicitur, quod quia plus requiritur ad conservationem, quam ad destructionem, & bonum conservari ex causa integra, malum autem ex particulis defectibus: ideo non est mirum si

Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum à peccato & resistendum concupiscentiis eius, quæ in contrarium charitatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc, quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt, ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat, & eo fruatur. & hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolui, & esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus à termino. Secundum autem est appropinquatio ad alium terminum. Tertium est quies in termino.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus, quæ dicta sunt: sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio, & fine: ut Philosophus dicit in 1. De celo.

Ad secundum dicendum, quod illi in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principaliter tamen cura imminet, ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securus intendunt ad profectum: ex una tamen parte facientes opus, & ex alia parte habentes manum ad gladium: ut dicitur in Ecdra de edificatoriibus Ierusalem.

Ad tertium dicendum, quod perfecti etiam in charitate proficiunt. Sed non est ad hoc principalis eorum cura: sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur, ut Deo inhaereant. Et quamvis etiam hoc querant incipientes & proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem de vitiatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

ARTICULUS X.

Utrum charitas possit diminui.



AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio & diminutio sunt contraria. Cum ergo charitas augeatur, ut dictum est supra, videtur etiam quod possit diminui.

Præterea, Aug. 10. Confess. ad Deum loquens dicit, Minus te amat qui tecum aliquid amat. Et in lib. 8. q. dicit, quod nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. Ex quo videtur quod etiam econverso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud, quam Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

Præterea, Sicut Aug. dicit 8. super Gen. ad litteram, Non ita Deus operatur, hominem iustum, iustificando eum, ut si abscesserit, maneat in absente quod facit. Ex quo potest accipi, quod eodem modo Deus operatur in homine, charitatem eius conservando, quo operatur primo ei, charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione minus se preparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conservacione charitatis, minus se preparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

Ad primam ergo objectionem in oppositum dicitur, quod quia plus requiritur ad conservationem, quam ad destructionem, & bonum conservari ex causa integra, malum autem ex particulis defectibus: ideo non est mirum si

charitas requirat Deum ex sua gratia agentem, nec ad eius adionem potestam sufficiant opera nostra, & ad faciendum Deum non conservantem hanc charitatem in hoc, sufficiant opera nostra. Neque enim hoc ex infirma virtute conservantis procedit, sed ex natura rei conservande in hoc. Oportet enim actus fieri fieri & conservari in patiente dispositione per hoc fieri non fieri, ita nec conservari in subiecto contrarie disposito.

SED CONTRA est, quod charitas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. 8. Lampades eius, scilicet charitatis: lampades ignis atque flammarum. Sed ignis quandiu manet, semper ascendit. Ergo charitas quandiu manet, ascendere potest, sed descendere, id est diminui non potest.

CONCLUSIO.

Quamquam charitas secundum se, ac directe non latens diminui possit, dispositiva tamen & indirecte per venialia peccata, & cessando ab opere virtutum, potest diminui charitas.

RESPONDEO dicendum, quod quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest sicut nec augeri: ut supra dictum est. Sed etiam augeri secundum quantitatem, quam habet per comparationem ad subiectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuat, oportet quod vel diminuat per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuantur virtutes ex actibus acquisitis, & quandoque etiam corrumpuntur ut supra dictum est. Unde de amicitia, Philosophus dicit in 8. Ethic. quod multas amicitias inappellatio soluit, id est non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est: quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur, & tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet: quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solum à deo, ut supra dictum est. Unde relinquitur, quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quod diminutio charitatis non possit causari nisi vel à deo, vel ab aliquo peccato. A deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenæ, secundum quod subtrahit gratiam in poenâ peccati. Unde nec ei cõpetit diminueri charitatem, nisi per modum poenæ. Poena autem debetur peccato. Unde relinquitur, quod si charitas diminuat, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effectiva, vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam, & effectiva, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicitur. Et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra charitatem agit, dignus est ut Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest neque effectiva, neque meritorie. Effectiva quidem non: quia ad ipsam charitatem non attingit. Charitas enim est circa finem ultimam veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea, quæ sunt ad finem, non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis in ordinatione aliqua committit circa ea, quæ sunt ad finem: sicut aliquando cõtingit, quod aliqui infirmi multum amatores sanitate, inordinate tamen se habent circa dietæ observationem. Sicut etiam in speculativis scientiis falsæ opiniones circa ea, quæ deducuntur ex principis, non diminuant certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine, quod homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea, quæ sunt ad finem non meretur detrimentum pati in charitate,

Et præterea ipse rex, quæ conservanda erat ab actore contrarie dispositionis in subiecto, corrumpi effectiva dicitur.

Ad objectionem autem ex dicto communi dico, quod videtur experiri dictum Arist. in secundo Metaphysicæ, quam tam vim habet conservando. Ex dictis enim manifeste colligitur, quod peccans mortaliter ut sic, non solum demeretur perdere charitatem, sed si esset extra statum meriti vel demeriti, ex ipsa contrarietate ad charitatem expelli charitatem ab anima: ac per hoc corrumpit ipsam effectiva. Et tamen quia apud multos vox ignorantie videtur inusitata, negare videtur id quod si diligenter perspicimus docent in similibus, puta in effectiva expellente animam rationalem à corpore, & in effectiva apponente obiectum inter astrum & corpus illuminans eandem.

In eodem articulo decimo dubium occurrat circa finem. Quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri ut supra dictum est. Videtur enim hoc falsum, & contrariari supradictis, quod charitas augeri potest ex parte obiecti.

Num charitas ex parte obiecti diminui possit.

Ad hoc dicitur, quod 3. Questio.

Author hic loquitur de quantitate excellenti, quam habet charitas per comparationem ad obiectum charitatis, quod est diligibile. Hanc enim quantitatem in precedenti libro potest convenire habuit in comparatione ad obiectum. Et huiusmodi quantitas in charitate nec augeri, nec minui potest: quia minima charitas diligit omnia, quæ sunt ex charitate diligenda, ut expresse in articulo quarto huius questionis, ad quem littera se refert, in responsione ad primam partem. De quantitate autem inventiæ loquendo, patet quod potest intendi ex parte diligibilis: quia Deus est magis ac magis diligibilis: adeo ut ex hac parte à nullo nisi à seipso perfecte diligatur, ut in articulo octavo, Author dicit. Nihil igitur falsi aut contrarii prædictis hic dicitur.

In

Amata. ¶ In responsione ad primum adverte, q. cum negatur in littera, quod contraria habent fieri circa idem, universali-ter loquendo, non intelligas exceptionē faciendam de fieri in potentia, quantum est ex natura contrariorum, sed de fieri reducibili ad actū simpliciter & absolute. Oportet namq. ex distinctione contrariorum proficisci, quod habet fieri circa idē: alioquin contraria nō essent. Sed quod alterū eandē contrariorum tali subiecto coexistat, aliunde potest procedere, puta quia inest a natura, vel propter causam agentem. Et propterea alterum contrariorum nunquam fiet in eodem. Sic autem est in proposito: quoniam charitas cum habeat latitudinem, secundum quā possit augeri, secundum eandem potest diminui. Potest siquidem Deus eam diminui, quā auxit. Sed quoniam sine poenitentia sunt dona Dei: & ex parte nostra nulla invenitur causa sufficiens ad diminutionē: ideo diminutio nō potest fieri circa charitatē sic, q. sit reducibilis ad actum absolute & simpliciter, quamvis secundum potentiam Dei, & ipsius charitatis latitudinem posset reduci ad actum.

¶ Nam in peccato veniali contingat quipiam amari propter Deum habitu.

Quæstio. ¶ In eodē articulo de 3. di. 31. cimo, in responsione ad q. 1. ar. 2. secundum dubium nominorum occurrit circa illud, Quod enim in peccato veniali amatur, propter Deū amatur, uti nō actus, 4. cor. Et est ratio subij, quia amans delectationē in potu superfluo scienter & aduenter, nec actu amatur illa propter Deū, ut patet: nec habitu-ter intendit ordinare illam in Deum. Et confirmatur seu augeatur dubium, quia tale amabile non est amabile propter Deū: ergo nec actu, nec habitu amatur propter Deum &c.

¶ Ad hoc dicitur quod dubium procedit ex hoc, quod non intelligitur quid significet amare habitu propter Deum. Pro cuius clari intellectu consideranda est differentia inter amare a-ctū, vel virtute, vel habitu aliquid propter Deū. Nam amare actū propter Deū, est adu-ter in actu exercitio referre amorē illam in Deum: quod si dum al-quis videt pauperē, & considerat illū esse pau-perē Christi, & ut Chri-sto placeat, dat illi ele-mentum. Amare autē virtualiter est ex præcedenti intentione ad Deū operari pia opera,

per quam ordinatur ad ultimum finē. Vnde consequens est q. charitas nullo modo di-minui possit, directe loquendo. Potest ta-men indirecte dici diminutio charitatis dis-positio ad corruptionem ipsius, quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per ces-sationem ab exercitio operum charitatis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod contraria sunt circa idem, quando subiectū æqualiter se habet ad utrumq. contrariorū. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum & diminutionē. Potest enim habere causam augmentem, sed non potest habere causam minuentem: sicut dictum est. Vnde ratio non sequitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creatur-is constituitur. & hæc mortificat totaliter charitatem, cum sit venenū ipsius, ut Aug. dicit ibidem. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quā debet amari ex char-itate, non quidem charitatē diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligen-dum est quod dicitur, Minus te amat qui tecum aliquid amat. Subditur enim, Quod non propter te amat, quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deū amatur habitu, eīsi non actu. Est autē alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per charitatem. Sed ta-men talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione iam dicta.

¶ Ad tertium dicendum, quod in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictū est. Et ideo illud, quod di-minuit intensiōem liberi arbitrii, dispositiue operatur ad hoc, quod charitas infundēda sit minor. Sed ad conseruationem charita-tis nō requiritur motus liberi arbitrii: alio-quin non remaneret in dormientibus. Vnde per impedimentum intensiōis motus liberi arbitrii, non diminuitur charitas.

ARTICULVS XI.

¶ Vtrum charitas semel habita possit amitti.

AD VNDECIMUM sic pro-ceditur. Videtur q. charitas se-mel habita non possit amitti. Si enim amittitur, nō amitti-tur nisi propter peccatū. Sed ille qui habet charitatē, nō potest peccare. Dicitur enim 1. 10. 3. Omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quia semen ipsius in eo manet, & non potest peccare: quoniam ex Deo natus est. Charitatem autem non habent nisi filij Dei. Ipsa enim est, quæ distinguit inter filios regni & filios perditionis: ut Aug. dicit in 1. De trin. Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

¶ Præterea, Aug. dicit in 8. De trin. quod dilectio si non est vera, dilectio dicenda nō est. Sed sicut ipse dicit in epist. ad Iulianū comitem, Charitas, quæ deficere potest, nunquā vera fuit. Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquā amittitur.

¶ Præterea, Grego. dicit in homil. Penteco-stes, quod amor Dei magna operatur si est, si desinit operari, charitas non est. sed nul-lus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas inest amitti non potest.

¶ Præterea, Liberum arbitrium non inclina-tur ad peccatum, nisi per aliquod moti-uum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiua ad peccandum, & amorem sui & cupiditatem: & quicquid aliud huius modi est. Ergo charitas amitti non potest.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Apoca. 2. habeo aduersum te pauca, q. pri-mam charitatem reliquisti.

CONCLUSIO.

¶ Quāquam patria charitas ubi Deus per essen-

tiam videtur, amitti nullatenus possit, charitas tamē in cuius statu Dei essentia non videtur, amitti aliquo actu peccati potest.

¶ RESPONDEO dicendum, quod per charitatem Spiritus sanctus in nobis habi-tatur, ut ex supradictis patet. Tripliciter ergo possumus considerare charitatem. Vno mo-do ex parte Spiritus sancti mouentis ani-mam ad diligendum Deum. Et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtu-te Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quocumq. voluerit. Vnde impossibile est hæc duo simul esse vera, q. Spiritus sanctus vel aliquem mouere ad actum charitatis, & quod ipse charitatem amittat peccan-do. Nam donum perseverantiæ cōpuratur inter beneficia Dei, quibus certissime libe-rantur quicunq. liberantur, ut Aug. dicit in lib. De prædeterminatione Sanctorū. Alio mo-do potest considerari charitas secundum propriam rationem. Et sic charitas non po-terit aliquid, nisi id quod pertinet ad chari-tatis rationem. Vnde charitas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infir-migare: & sicut etiam iniustitia non potest bonum facere, ut Aug. dicit in lib. De sermo-ne Domini in monte. Tertio modo potest considerari charitas ex parte subiecti, quod est uerbile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio charita-tis ad hoc subiectum, & secundum uniuersalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, & secundum specialem rationē, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ, quod sit in subie-cto amissibiliter quando non replet totam potentialitatem materiæ: sicut patet in for-mis generabilium & corruptibilium, quia materia horum sic recipit unam formā, q. remanet in ea potentia ad aliam formam, quali non repleta tota materiæ potentiali-tate per unam formam. Et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis celestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod nō rema-net in ea potentia ad aliam formā: inamissi-biliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totā potentialitatem rationalis men-tis: inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter ha-betur. Charitas autē uite non sic replet po-tentialitatem sui subiecti: quia non semper actu fertur in Deum. Vnde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitus uero proprius est, ut inclinet potentia ad agen-dum: quod conuenit habitui, inquantū fa-cit aliquid uideri bonum, quod ei cōuenit, malum autē quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suā di-spositionē, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habituale dispositionē. Vnde & Philosophus dicit in 3. Ethico. quod qualis unusquisq. est, talis finis uidetur ei. Ibi ergo charitas inamissi-biliter habetur, ubi id quod conuenit charitati, non potest uideri nisi bonū, scilicet in patria, ubi Deus uidetur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis: & ideo charitas patriæ amitti nō po-terit. Charitas autem uite, in cuius statu non uidetur ipsa essentia Dei bonitatis esse essentia, potest amitti.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod auctoritas illa lo-quitur secundum potestatem Spiritus sancti: cuius cōseruatio-ne a peccato immunes redduntur, quos ipse mouet quantum ipse voluerit.

¶ Ad secundū dicendū, q. charitas, quæ deficere potest ex ipsa ra-tione charitatis, uera charitas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, q. ad tēpus amaret, & postea amare desi-neret: quod non esset ueræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subiecti cōtra propositum charitatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat ueritati charitatis.

¶ Ad tertium dicendum, quod amor Dei semper magna opera-tur in proposito: quod pertinet ad rationē charitatis, non tamē

ut quum quis à princí-pio officij intēdit ex charitate dicere deuote & arēte officij di-utū: & postea pōter intentionem euagēti perfoluit illud: talis amando, deuote & an-te uirtutiter perfoluit ac dicit officij: manet enim uis pīuue intē-tionis in toto. Amare autē habitu, nec adu-tem relationē, nec præ-cedentem intentionem perseuerantē ponit, sed solum habētis concōmitantiam & efficacā quantum est ex parte habitus importatā q. sicut nihil aliud est di-cere, amare habitu deū, quā dicere, habet ha-bitum, quo Deus ama-ri potest. Nihil aliud est dicere, amare habitu deū, quā dicere, habet ha-bitum, quo Deus ama-ri potest. Et per hoc patet, quod non oportet amantē habitū hoc ordinare illud in-tentionem habituali ad Deum: ut prima obie-ctio supponebat. Et si-militer nō oportet hoc esse amabile propter Deum: quia intēditur amare habitu hoc pro-pter Deum quāntū est ex parte habitus: hæc est, quod quicquid est ex efficacia & natura ha-bitus, quem homo in charitate exillēs habet, amare potest hoc pro-pter Deum: quāntū al-ter sit ex defectu am-abilis, quā nō est refer-ibile in Deū. Et per hoc cessat secūda obiectio.

¶ In responsione ad ter-tium euadit decimū ar-ticuli nota diligenter hic, q. quia in augmento charitatis requiritur motus liberi arbitrii, non minus quā in infu-sione eiusdem propter comatum requiritū, ut patet ex supradictis: peccata uenialia, quæ intendunt intensiōem motū liberi arbitrii, ac per hoc cōstat impo-derunt augmentum chari-tatis: ac per hoc obij-ctio ponunt actionē diuine augmentatiue charita-tis, sicut in infusione obicem ponunt, ne ma-iore infundatur. Et hæc memento applicare cū de augmento charita-tis ex susceptione sa-cramentorū tractabim.

semper magna operatur in actu propter conditionem subiecti. Ad quartum dicendum, quod charitas secundum rationem sui actus excludit omnem motum ad peccandum. Sed quodammodo contingit quod charitas actu non agitur: tunc potest intervenire aliquod motum ad peccandum: cui si consentiatur, charitas amittitur.

ARTICVLVS XII.

¶ *¶ Vtrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis.*

3. d. 32.
q. 1. ar. 1.
Et utri.
q. 2. ar. 6.
et 13.

AD DUODECIMVM sic proceditur. Videtur quod charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in primo Perichon. Si autem fides capiat aliquem ex his, qui in summo perfectionis constituitur gradu, non arbitror quod ad subitum quis euacuetur, aut decidat: sed paulatim et ex parte eum decidere necesse est. Sed homo decidit, charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

¶ Preterea, Leo Papa dicit in sermone de passione, alloquens Petrum, Vidit in te Dominus non fidem fictam, non dilectionem auersam: sed constantiam fuisse turbam. Abundauit fletus, ubi non defecit affectus: affectus charitatis lauit uerba formidinis. Et ex hoc accepit Ber. quod dixit in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam. Sed Petrus negando Christum, peccauit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

¶ Preterea, Charitas est fortior quam uirtus acquisita. Sed habitus uirtutis acquisita non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

¶ Preterea, Charitas importat dilectionem Dei & proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei & proximi, ut uidetur. Inordinatio enim affectionis circa ea, quae sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut supra dictum est. Ergo potest remanere charitas ad Deum & proximum peccatum mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum. ¶ Preterea, Virtutis theologicae obiectum est ultimus finis. Sed aliae uirtutes theologicae, scilicet fides & spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imo remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

¶ **SED CONTRA.** Per peccatum mortale sit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. 6. Stipendium peccati, mors. Sed quilibet habens charitatem, habet meritum uitae aeternae. Dicitur enim 1o. 4. Si quis diligit me, diligitur a Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. In qua quidem manifestatione uita aeterna consistit, secundum illud 1o. 17. Haec est uita aeterna, ut cognoscant te uerum Deum, & quem misisti Iesum Christum. Nullus autem potest esse simul dignus uita aeterna & morte aeterna. Ergo impossibile est, quod aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortalis.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Quomodo actu peccati mortalis potest amitti charitas.*

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod unum contrarium per aliud contrarium superueniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc, quod Deus diligatur super omnia, & quod homo totaliter illi se subiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quod in omnibus uelit se ei subicere, & preceptorum eius regulam in omnibus sequi. Quicquid enim contrariatur preceptis eius, manifeste contrariatur charitati. Unde de se habet, quod charitatem excludere possit. Et siquidem charitas esset habitus acquisitus ex uirtute subiecti dependens, non oporteret, quod statim per unum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatione autem habitus in subiecto non requirit continuationem actus. Unde ex superueniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundente, qui sic se habet infusione & conseruatione charitatis, sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est. Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere, per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis: ita etiam charitas statim deficit esse in anima per hoc, quod aliquod obstaculum ponitur influentiae charitatis a Deo in animam. Manifestum est autem, quod per quodlibet mortale peccatum, quod diuini preceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum: quia ex hoc ipso, quod homo eligendo praeter peccatum diuinam amicitiam, quae requirit, ut Dei uoluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdat. Unde & Aug. dicit 8. super Gen. ad litteram. Et homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur: a quo non locorum interuallus, sed uoluntatis auersione disceditur.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod uerbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quod homo, qui est in statu perfecto, non

subito procedit in actum peccati mortalis. Sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam praecedentem. Unde & peccata uentilia dicuntur esse dispositio ad mortalia: sicut supra dictum est. Sed tamen per unum actum peccati mortalis si eum commiserit decidit, charitate amissa. Sed quia ipse subdit, Si aliquis brevis lapsus acciderit & cito respiciat, non penitus ruere uidetur. Potest aliter dici, quod ipse intelligit eum penitus euacuari, & decidere qui sic decidit, ut ex malitia peccet: quod non statim in uiro perfecto a principio contingit.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod charitas amittitur dupliciter. Uno modo directe per actum contrarium: & hoc modo Petrus charitatem non amittit. Alio modo indirecte, quando committitur aliquod contrarium charitati propter aliquam passionem concupiscentiae uel timoris. Et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amittit, sed eam cito recuperauit.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod non quilibet inordinatio affectionis, quae est circa ea, quae sunt ad finem, id est circa bona creata, constituit peccatum mortale: sed solum quando est talis inordinatio, quae repugnat diuinae uoluntati. Et haec inordinatio directe contrariatur charitati, ut dictum est.

¶ **Ad quartum** dicendum, quod charitas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum consistit in auersione a Deo, ut supra dictum est. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei uel spei: sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei, uel spei tollitur: sicut & per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur. Unde patet, quod charitas non potest remanere informis, cum sit ultima forma uirtutis ex hoc, quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est.

QVAESTIO VICESIMA
maquina, de obiecto charitatis in
duodecim articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de obiecto charitatis.

¶ **Circa** quod duo consideranda occurrunt. Primo quidem de his, quae sunt ex charitate diligenda. Secundo, de ordine diligendorum.

¶ **Circa primum** queruntur duodecim. ¶ **Primo**, utrum solus deus sit ex charitate diligendus, uel etiam proximus. ¶ **Secundo**, utrum charitas sit ex charitate diligenda. ¶ **Tertio**, utrum creature irrationales sint ex charitate diligendae. ¶ **Quarto**, utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere. ¶ **Quinto**, utrum corpus proprium. ¶ **Sexto**, utrum peccatores sint ex charitate diligendi. ¶ **Septimo**, utrum peccatores seipsos diligant. ¶ **Octauo**, utrum inimici sint ex charitate diligendi. ¶ **Nono**, utrum sint eis signa amicitiae exhibenda. ¶ **Decimo**, utrum angeli sint ex charitate diligendi. ¶ **Undecimo**, utrum demones. ¶ **Duodecimo**, de enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICVLVS I.

¶ *¶ Vtrum dilectio charitatis fiat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod dilectio charitatis fiat in Deo, & non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita & timorem, secundum illud Deuteronomio 10. Et nunc Israel quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas & diligas eum: Sed alius est timor, quo timeatur homo, qui dicitur timor humanus: & alius timor, quo timeatur Deus, qui est uel seruilis, uel filialis:

¶ *¶ Super Quaestione uicesimaquarta Articulus duodecimus.*

IN ART. 1. omisso 1. habile notando aduerte, quod sicut ponitur obiectum soli, ipso actu ponenda obiectum, effectus expellit lumen, ipsa uero priusio seu contrarietas obiecti formaliter expellit lumen: ita peccatum mortale quando aduersus charitatem perperatur affectus, ut actio peccantis, expellit habitum charitatis. Ipsa uero priusio seu contrarietas maculae obiecti conseruationi charitatis formaliter expellit charitatem.

¶ *¶ Nam charitas in diuine per peccatum mortale perdat.*

¶ *¶ In eodem articulo da bium occurrit inter responsum ad secundum & tertium. Nam primo dicitur, quod charitas indirecte perdat per peccatum mortale ex passione. Postmodum uero dicitur, quod inordinatio peccati mortalis directe contrariatur charitati. Quomodo sunt haec duo simul?*

¶ *¶ Ad hoc dicitur, quod ipsa littera se declarat ex qua parte utrobique loquitur. Nam ex parte causae non omne peccatum mortale diuino contrariatur charitati, ut in responsione ad secundum dicitur. Ex parte autem inordinatio ipsius peccati, omne peccatum mortale directe contrariatur charitati: quia contrariatur ordinem diuinae amicitiae in Deum & hominem, quae requirit Deum praesentem reliquis amantibus: cui tamen aliquid praesentis in quolibet peccato mortali, alioquin mortale peccatum non esset.*

¶ *¶ Super Quaestione uicesimaquinta Articulus primus, secundum & tertium.*

IN ART. 1. & 2. & 3. simul questionibus aduerte diligenter charitatem respicere Deum ut obiectum formale, proximum ut obiectum materiale sub formali, & ut materiam seipsam autem charitatem & reliqua bona, ut materiam tantum, quinquam difformiter, quia seipsam ut materiam principalem & formalem respicit aliorum reliqua autem ut materiam secundariam in ordine ad principalem. Declaro singula, charitate Deum diligatur ut amicus: ratione causae diligatur omne quod ex charitate diligatur: & ex hoc quod diligatur ut amicus, est obiectum: ex hoc quod ratione eius omnia diligantur, est formale. Proximum diligatur ut obiectum, quia diligatur ut amicus, ut

¶ *¶ Questio.*

¶ *¶ A nota.*

3. q. 122.
ar. 2. c. 2.
Et utri.
q. 1. ar. 4.

eus, ut in articulo secundo, in responsione ad secundum habes. Diligitur autem ut obiectum materialiter quia diligitur ut amicus diuinus, seu in Deo: quia ratio amandi est Deus, ut in primo habes articulo. Et quoniam proximus diligitur etiam ut aliquid Dei, prout diligitur ad honorem & gloriam Dei, sic diligitur ut materia ordinabilis in Deum principalem amicum. Charitas & reliqua non possunt diligi ut amicus, & propterea non diligitur ut obiectum, sed ut bonum, quod amico uolumus, quod est diligi ut materiam ad aliam ordinatam. Sed charitas est primum & ex necessitate uoluntatis amico: quoniam non diligitur quis ex charitate, nisi sibi uelit diligere charitatem, ut in primo & secundo articulo dicitur. Reliqua autem sunt amicos ex charitate uoluntatis, quatenus ordinantur ad bonum ipsius, quatenus amatur ut amicus, hoc est inquantum Deus, uel Dei est.

¶ Num diligens deus ex charitate, uel sibi charitatem.

Questio.

Sed occurrit hic in dubium: quia falsum uidetur quod in dilectione proximi ex charitate oportet uelle ei charitatem: quoniam constat diuinem elemosynam pauperi ex charitate, non uelle propterea illi charitatem, sed subsidium: & sic de aliis similibus.

¶ Ad hoc dicitur, quod proximus si diligitur ut amicus, oportet ut ametur ad charitatem: ut in littera dicitur in responsione ad primum, quod in illorum scilicet Dei proximi & amicorum dilectione includitur dilectio charitatis. Sed est proximus diligitur ex charitate, ut aliquid Christi for Dei, tunc non oportet desiderare ei charitatem. Dams autem elemosynam pauperi ex charitate ut sic, solum Deum respicit ut amicum: proximum autem ut rem Dei indigentem tali auxilio: imo tunc charitas imperat amicitiam naturalem ipsius proximi, ut uelit tale subsidium proximo propter Deum: quod diligit Deum, & propterea diuina elemosyna pauperi, ut sit, aut conferatur in charitate, uere diligit illum pauperem ut amicum ex charitate. Dams autem elemosynam praeferre ex charitate tantum, diligit quidem illum amicitiam naturalem, domesticam uel politiam, pro quanto uult illi bonum, sed ex charitate, non ut amicum, sed ut rem Dei. Et haec intellige de hoc proximo in particula-

ut ex supra dictis patet. Ergo etiam alius est amor, quo diligitur deus, & alius est amor, quo diligitur proximus.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 8. Ethic. quod amari est honorari. Sed alius est honor, qui debetur deo, qui est honor patriæ: & alius est honor, qui debetur creaturæ, qui est honor diligere. Ergo etiam alius est amor, quo diligitur deus, & alius quo diligitur proximus.

¶ Præterea, Spes generat charitatem, ut habetur in gl. Matt. 1. Sed spes ita habetur de deo quod reprehenduntur sperantes in homine: secundum illud Ier. 17. Maledictus homo, qui confidit in homine. Ergo charitas ita debetur deo, quod ad proximum se non extendat.

¶ SED CONTRA est quod dicitur 1. Iohan. 4. Hoc mandatum habemus a deo, ut qui diligit deum, diligit & fratrem suum.

CONCLUSIO.

¶ Cum charitatis obiectum deus sit, ea non solum se extendit ad deum, sed etiam ad dilectionem proximi.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, habitus non diuersificatur nisi ex hoc, quod uariant specie actus. Omnis enim actus unius speciei, ad eundem habitum pertinet. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus, qui fertur in rationem obiecti, & qui fertur in obiectum sub tali ratione. sicut eadem est specie uisio, qua uidetur lumen, & qua uidetur color, secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum, deus est. Hoc enim debemus in proximo diligere, ut in deo sit. Unde manifestum est, quod idem specie actus est quo diligitur deus & quo diligitur proximus.

Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod proximus timere potest dupliciter, sicut & amari. Vno modo propter id quod est proprium sibi, puta cum aliquis timet tyrannum, propter eius crudelitatem: uel cum amat ipsum, propter cupiditatem acquiriti aliquid ab eo. Et talis timor humanus distinguitur a timore dei & simili: et amor. Alio modo timetur homo & amatur, propter id quod est Dei in ipso: sicut cum secularis potestas timetur, propter ministerium diuinum, quod habet ad uindictam malefactorum, & amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

¶ Ad secundum dicendum, quod amor respicit bonum in commune: sed honor respicit proprium bonum honorari. Desertur enim alicui in testimonium propriæ uirtutis. Et ideo amor non diuersificatur specie, propter diuersam quantitatem bonitatis diuersorum: dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune. Sed honor diuersificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est deus. Sed diuersos honores diuersis deferimus, secundum propriam uirtutem singulorum. Et similiter deo singularem honorem patriæ exhibemus, propter eius singularem uirtutem.

¶ Ad tertium dicendum, quod utiuperantur qui sperant in homine, sicut in principali auctore salutis: non autem qui sperant in homine sicut adiuuante ministerialiter sub deo. Et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem: non autem si quis proximum diligit propter Deum, quod pertinet ad charitatem.

ARTICULVS II.

¶ Vtrum charitas sit ex charitate diligenda.



D SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod charitas non sit ex charitate diligenda. Ea enim quæ sunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, ut patet Mat. 22. Sed sub neutro charitas continetur: quia nec charitas est deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

¶ Præterea, Charitas fundatur super communicationem beatitudinis, ut supra dictum est. Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

¶ Præterea, Charitas est amicitia quædam, ut supra dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem uel ad aliquod accidens, quia huiusmodi reamare non possunt: quod est de ratione amicitie, ut dicitur in 8. Ethic. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit 8. De tri. Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligit. Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est ut etiam charitas ex charitate diligatur.

CONCLUSIO.

¶ Diligitur charitas non quidem sicut amoris obiectum, sed tanquam bonum quod uolumus huius, quos ex charitate diligimus.

RESPONDEO dicendum, quod charitas amor quidam est. Amor autem ex natura potest, cuius est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim uoluntatis obiectum est bonum uniuersale, quicquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu uoluntatis. Et quia ipsum uelle est quoddam bonum, potest uelle se uelle: sicut & intellectus, cuius obiectum est uerum, intelligit se intelligere: quia hoc etiam est quoddam uerum. Sed amor etiam ex ratione propriæ speciei habet, quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis ad amatum. Unde ex hoc ipso, quod amat aliquid, amat se amare. Sed charitas non est simplex amor, sed habet rationem amicitie, ut supra dictum est. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Vno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, & cui bona uolumus. Alio modo sicut bonum quod amico uolumus. Et hoc modo charitas per charitatem amatur, & non primo: quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus, quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, & aliis uirtutibus.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod deus & proximus sunt illi, ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis. Diligimus enim proximum & Deum: in quantum hoc amamus, ut nos & proximum & Deum diligamus: quod est charitatem habere.

¶ Ad secundum dicendum, quod charitas est ipsa communicatio spiritualis uite, per quam ad beatitudinem peruenitur: & ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus, quos ex charitate diligimus.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod per amicitiam amatur illi, ad quos amicitiam habemus.

ARTICULVS III.

¶ Vtrum etiam creatura irrationales sint ex charitate diligenda.



D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod etiam creatura irrationales sint ex charitate diligenda. Per charitatem enim maxime conformamur Deo. Sed deus diligit creaturas irrationales ex charitate. Diligit enim omnia, quæ sunt, ut habetur Sap. 1. Et omne quod diligit,

ri, quoniam etiam hic proximus diligitur a quocumque in charitate existente in communi ad charitatem. Et quod 9. d. 1. in dilectione proximi Et dicitur in communi, & 2. art. 1. in dilectione proximi ad quoniam.

et particulari, ut amicus diuini, includitur dilectio charitatis in particulari, hoc est ut sit, uel conferatur, aut augatur in charitate. Et hic habet unde mensurare possumus amorem nostrum, quoniam in particulari amamus amicos sanguinis uel domus, uel ciuitatis, & cetera: an optemus eis hoc in ordine ad charitatem in eis, an absolute, an inquantum quædam res Dei sunt. Nam primo modo est uel dilectio eorum ex charitate ut amicorum diuinorum. Secundo uero est solum dilectio humane amicitie. Tertio autem est dilectio humane amicitie imperata a charitate respiciente ad Deum ut amicum, & ad proximum ut ad eum quoniam ipsum amicum.

¶ Super Quæstionem uicissimam. Articulus secundum.

*I*n articulo secundo eiusdem questionis declarandum illud speciale occurrit, quod amor ex proprie speciei ratione habere dicitur: licet commune sit omnibus uoluntatis actibus ex communi ratione immaterialis potentie, quod quilibet potest esse obiectum eiusdem potentie, ac per hoc potentia potest super quælibet bonum actum reflecti, non tamen est commune omnibus actibus huiusmodi, quod quilibet potest esse obiectum actus eiusdem rationis. Nullus enim transiit contra trans suum, nec desperat se desperare. Et rursum licet aliquis actus huiusmodi possit esse obiectum actus eiusdem rationis. (Potest enim aliquis desiderare se desiderare: sicut illud, Conceptus anima mea desiderare) non tamen conuenit hoc ei ex ratione propriæ speciei, sed aliunde. Propter quod in littera de amore specialiter dictum est, quod ex ratione propriæ speciei habet quod reflectatur supra seipsum: hoc est quod sit obiectum actus eiusdem rationis in eadem potentia. Et ratio assignatur, quia est spontaneus motus amantis ad amatum: hoc est, quia ad rationem amoris sufficit, quod sit spontaneus motus amantis ad amatum. Et hic enim sufficiens sequitur quod amor ipse, ex hoc ipso quod est amor, est amabilis. Nam ex hoc quod est spontaneus

seipso diligit, qui est charitas. ergo & nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

¶ Præterea, Charitas principaliter fertur in Deum: ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, in quantum habet similitudinem imaginis: ita etiam creatura irrationalis, in quantum habet similitudinem uestigi. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

¶ Præterea, sicut charitatis obiectum est Deus, ita & fides. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, in quantum credimus 20 celum & terram esse creata à Deo, & pisces & aves esse productos ex aquis, & gressibilia animalia & plantas ex terra. ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

¶ SED CONTRA est, quod dilectio charitatis solum se extendit ad Deum & ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis: quia non communicat cum homine in uita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

CONCLUSIO.

¶ Ad irrationales creaturas charitatis amor non extenditur, ut ad id, cui bonum uelimus, sed ut bonum quod hominibus à nobis ex charitate dilectum, uolumus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod charitas secundum prædicta est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Vno quidem modo amicus, ad quem amicitia habetur. Et alio modo bona, quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur, cui uolumus bonum. Sed non proprie possumus bonum uelle creaturæ irrationali: quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina ueluti bono, quod per habet liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit in 2. Physicorum, quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene uel male contingere, nisi secundum similitudinem. Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliquam communicationem uitæ: nihil enim ita proprium est amicitie, sicut bona uita, ut patet per Philosophum 8. Ethicorum. Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in uita humana, quæ est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria charitati: quia charitas fundatur super communicationem beatitudinis æternæ: cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamē ex charitate diligi creaturæ irrationales: sicut bona, quæ aliis uolumus, in quantum scilicet ex charitate uolumus eas conseruari ad honorem Dei & utilitatem hominum. Et sic etiam ex charitate Deus eas diligit. Unde patet responsio ad primum.

¶ AD SECUNDUM dicendum, quod similitudo uestigi non dat capacitatem uitæ æternæ, sed similitudo imaginis. Unde non est similis ratio.

¶ Ad tertium dicendum, quod fides se potest extendere ad omnia quocumque modo uera. Sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola, quæ nata sunt habere bonum uitæ æternæ unde non est simile.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum homo debeat seipsum ex charitate diligere.

¶ AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod homo non diligit seipsum ex charitate. dicit enim Gregorius in quadam homilia, quod charitas minus quam inter duos haberi non potest. Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

¶ Præterea, Amicitia de satisfactione importat reamtionem & equalitatem, ut patet in octauo Ethicorum. Quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, ut supra dictum est. Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

¶ Præterea, illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse uituperabile: quia charitas non agit perperam, ut dicitur prima ad Cor. 13. Sed amare seipsum est uituperabile. Dicitur enim 2. ad Timotheum, 3. in nouissimis diebus instabunt tempora periculosa, & erunt homines amantes seipsos. Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Leuit. 19. Diliges amicum tuum sicut teipsum. Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo & nosipsos ex charitate debemus diligere.

CONCLUSIO.

¶ Inter ea, quæ ex charitate diligimus, quasi ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere debet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum charitas sit quædam amicitia, sicut dictum est: dupliciter possumus de charitate loqui. Vno modo sub communi ratione amicitie: & secundum hoc dicendum est, quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quandam

importat. Dicit enim Dionysius, quod amor est uirtus unitiua. Vnde utique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor, quo quis diligit seipsum, est forma & radix amicitie. In hoc enim amicitia habemus ad alios, quod ad eos nos habemus, sicut ad nosipsos. Dicitur enim in 9. Ethicorum, quod amicitia, quæ sunt ad alterum, ueniunt ex his, quæ sunt ad seipsum. Sicut etiam de principis non habetur scientia: sed aliquid maius, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, & ex consequenti ad ea, quæ sunt Dei. Inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet. Et sic inter cetera, quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de charitate secundum communem amicitie rationem. Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

¶ Ad tertium dicendum, quod amantes seipsos uituperantur, in quantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperat: quod non est uere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi uelint ea bona, quæ pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo præcipue ad charitatem pertinet diligere seipsum.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

¶ AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum, cui conuiuere non uolumus. Sed homines charitatem habentes refugunt corporis conuictum, secundum illud Rom. 7. Quis me liberabit de corpore mortis huius? & Phil. 1. Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo. ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

¶ Præterea, Amicitia charitatis fundatur super communicationem diuine fructificationis. Sed huiusmodi fructificationis corpus particeps esse non potest: ergo corpus non est ex charitate diligendum.

¶ Præterea, Charitas cum sit amicitia quædam, ad eos habetur, qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus in 1. De doctrina Christiani ponit quatuor ex charitate diligenda: inter quæ unus est corpus proprium.

CONCLUSIO.

¶ Corpus nostrum, cum sit à Deo, ipsum quod ex charitate, quæ Deum diligimus, amare debemus, quanquam ipsum odire potius quam amare teneamur quo ad culpam ac puram infectionem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod corpus nostrum secundum duo potest considerari. Vno modo secundum eius naturam. Alio modo secundum corruptionem culpæ & poenæ. Natura autem corporis nostri non est à malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est à deo. Unde possumus eo uiri ad seruitutem Dei: secundum illud Roman. 6. Exhibete membra uestra arma iustitiæ deo. Et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpæ & corruptionem poenæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio charitatis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus non refugiebat corporis communionem, quantum ad corporis naturam, imo secundum hoc nolebat ab eo spoliari: secundum illud 2. ad Cor. 5. Nolumus expoliari, sed superuestiri. Sed uolebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, & corruptione ipsius.

est spontaneus motus in amatum, sequitur quod ipse motus sit complacens amantem per hoc amabilis, quia in quodlibet complacens aliquid, potest habere spontaneum motum amantis ad amatum, ex quo aliud non requiritur. Non sic autem desiderium: quoniam desiderium ut sit, est absens desiderium autem ut sit, non est absens: ac per hoc ut sit non constituit se desiderabile, sed aliunde, scilicet ex hoc quod non habetur. Propter quod in incipientium aut etiam proficientium persona patientia interruptione desiderii diuini dictum est, Concupiscit anima mea desiderare in omni tempore iustificationis tuas. Et simile est in actu spei, timoris, & humilitatis.

¶ Super Questionem inuestigantem Articulum quartum.

In articulo quarto annota. eiusdem questionis aduerte ut. Illius in secundo distinctionis membro, putatur quod ex propriis charitatis ratione homo diligit seipsum: non ut uolens sibi ipsi charitatem, sed ut quendam rem Dei. 1. di. 28. Hoc enim scilicet esse artic. 7. etiam patet ex litteris & uerbis. Indem dicente, prout 90. 2. ar. 7. cor. ad principalem, & ex consequenti ad ea quæ sunt 14. 1. 1. 1. Dicendo amicitia 15. ad ea, quæ sunt Dei, insinuat ad ea quæ sunt Dei, ut amici, inter quæ est ipse homo charitatis habens: diligit ergo se quis ex propria charitatis ratione, ut amicum Dei.

¶ Super Questionem inuestigantem Articulum quintum.

In articulo quinto in annota. responsione ad tertium, dubium adhuc post responsionem restat de charitate, qua diligimus etiam corpus proximi: quod non potest nos redimere, quomodo ex charitate diligitur.

¶ Ad hoc dicitur, quod corpus proximi diligitur ex charitate, non ut amicus diligatur, proprie loquendo, sed ut pars amici: & propterea sufficit redemptio amici, cuius est pars respectu autem proprii corporis neuitus redemptio requiritur. Et hoc singulare uoluit Author per illam responsionem docere.

*Super Quæ-
stionis uicissimæ quate
Articulus sextum.*

Annua.

In articulo sexto in
responsione ad quin-
tum, nota quàm ter-
merie cum peccato-
ribus habitas, aut con-
uersaris, præsumis in
esse perfectum: quod si
hoc non sentis de tei-
pso, sage peccatorum
consortia in comuni
conuersatione comen-
dando, colloquendo,
connegotando, &c.
quoniam perfectum
est aut perfecti perso-
nam inuenis, tunc
conuersari cum pecca-
toribus.

*Super Quæ-
stionis uicissimæ quate
Articulus septimum.*

3. di. 28.

ar. 4. Et

ueri. 9. 2.

ar. 8. ad

8. & no-

uum.

In articulo septimo
fige in corde tuo
conclusiones huius
articuli, & qualiter ma-
lit ut sic, non amant
seipsos, & quinq; signa
uicissimæ amoris proprii, qui
solis bonis conuenit,
scilicet uelle interiore
hominem, hoc est par-
tem rationalem uiuere:
uelle illi bona uirtutis
operari ad hoc, conuer-
tere: secum intus dele-
stabiliter, concordare
cum illo seu illa. Et per
signa examina teipsum,
an uere sis bonus, an
uere ames teipsum, an
sis tu tibi inimicus: &
hæc frequenter, imo
quotidie meditare.

dum illud Psal. Conuertantur peccatores in infernum. Ergo pec-
catores non sunt ex charitate diligendi.

Præterea, Proprium est amicorum de eisdem gaudere, & idem
uelle. Sed charitas non facit uelle quod peccatores uolunt: neq;
facit gaudere de hoc, de quo peccatores gaudent: sed magis fa-
cit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Præterea, Proprium est amicorum simul conuiuere, ut dicitur
in 8. Ethic. Sed cum peccatoribus non est conuiuendum: secun-
dum illud 2. ad Corinth. 6. Recedite de medio eorum. Ergo pec-
catores non sunt ex charitate diligendi.

SED CONTRA est quod August. dicit in primo De doc.
Chri. quod cum dicitur, Diliges proximum tuum, manifestum
est omnem hominem proximum esse deputandum. Sed pecca-
tores non desunt esse homines: quia peccatum non tollit na-
turam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

CONCLUSIO.

Quamuis quo ad eorum culpam diligendi ex charitate peccatores non
sunt, secundum tamen naturam suam, ut diuina beatitudinis capaces, ipsos
quos diligere debemus.

RESPONDEO dicendum, quod in peccatoribus duo
possunt considerari, scilicet: natura & culpa. Secundum naturam
quidem, quam à Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super
cuius communicatione charitas fundatur: ut supra dictum est.
Et ideo secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi. Sed
culpa eorum Deo contrariatur, & est beatitudinis impedimen-
tum. Unde secundum culpam, quæ Deo aduersatur, sunt odiendi
quicunque peccatores, etiam pater & mater & propinquus ut ha-
betur Luc. 14. Debemus enim in peccatoribus odire, quod pec-
catores sunt. & diligere quod homines sunt beatitudinis capa-
ces. Et hoc est eos uere ex charitate diligere propter deum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod iniquos propheta
odio habuit, in quantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem
ipsorum: quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium,
de quo ipse dicit, Perfecto odio oderam illos. Eiusdem autem ra-
tionis est odire malum aliquod, & diligere bonum eius. Unde
etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod amicis peccantibus sicut Phi-
losophus dicit in 8. Ethic. non sunt subtrahenda amicitie bene-
ficia, quousq; habeatur spes sanationis eorum: sed magis est eis
auxilium dandum ad recuperationem uirtutis, quam ad recu-
perationem pecunie, si eam amiserint: quanto uirtus est ma-

ipsum, quæ aggrauat animam, ne possit
Deum uidere. Unde signanter dixit, De cor-
pore mortis huius.

Ad secundum dicendum, quod corpus
nostrum quamuis Deo frui non possit co-
gnoscendo & amando ipsum: tamen per
opera, quæ per corpus agimus, ad perfectam
Dei fruitionem possumus uenire. Unde ex
fruitione animæ redundat quædam beati-
tudo ad corpus, scilicet sanitatis & incor-
ruptionis uigor, ut Aug. dicit in epistola ad
Diof. Et ideo quia corpus aliquo modo est
particeps beatitudinis, potest dilectione
charitatis amari.

Ad tertium dicendum, quod reamatio ha-
bet locum in amicitia, quæ est ad alterum,
non autem in amicitia, quæ est ad teipsum
uel secundum animam, uel secundum corpus.

ARTICULVS VI.

*Utrum peccatores sint ex charitate di-
ligendi.*

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod peccatores non
sint ex charitate diligendi. Di-
citur enim in Psalm. Iniquos
odio habui. Sed David chari-
tatem perfectam habebat. Ergo ex chari-
tate magis sunt odiendi peccatores quam
diligendi.

Præterea, Probatio dilectionis exhibitio
est operis, ut Greg. dicit in Homil. Pent. Sed
peccatoribus iusti non exhibent opera di-
lectionis, sed magis opera, quæ uidentur es-
se odii: secundum illud Psalm. In matutino in-
terficebam omnes peccatores terræ. Et Do-
minus præcepit Exod. 22. Maleficos non pa-
teris uiuere. Ergo peccatores non sunt ex
charitate diligendi.

Præterea, Ad amicitiam pertinet, ut ami-
cis optemus & uelimus bona. Sed sancti ex
charitate optant peccatoribus mala, secun-
dum illud Psal. Conuertantur peccatores in infernum. Ergo pec-
catores non sunt ex charitate diligendi.

Præterea, Proprium est amicorum de eisdem gaudere, & idem
uelle. Sed charitas non facit uelle quod peccatores uolunt: neq;
facit gaudere de hoc, de quo peccatores gaudent: sed magis fa-
cit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Præterea, Proprium est amicorum simul conuiuere, ut dicitur
in 8. Ethic. Sed cum peccatoribus non est conuiuendum: secun-
dum illud 2. ad Corinth. 6. Recedite de medio eorum. Ergo pec-
catores non sunt ex charitate diligendi.

SED CONTRA est quod August. dicit in primo De doc.
Chri. quod cum dicitur, Diliges proximum tuum, manifestum
est omnem hominem proximum esse deputandum. Sed pecca-
tores non desunt esse homines: quia peccatum non tollit na-
turam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal. Qui diligit in-
iquitatem, odit animam suam.

CONCLUSIO.

Diligunt mali seipsos secundum exterioris hominis corruptionem, sicut bo-
ni amant seipsos secundum interioris hominis integritatem & perfectionem.

RESPONDEO dicendum, quod amare seipsum uno mo-
do commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum,
tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet
id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus. Ho-
mo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Vno modo secundum
suam substantiam & naturam: & secundum hoc omnes æsti-
mant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima
& corpore compositos, & sic etiam omnes homines boni &
mali diligunt seipsos, in quantum diligunt suorum conser-
uationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum prin-
cipaliter, sicut princeps ciuitatis dicitur esse ciuitas. Unde quod
principes faciunt, dicitur ciuitas facere. Sic autem non omnes
æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est
mens rationalis. Secundarium autem est natura sensitua & cor-
poralis: quorum primum Apostolus nominat interiorem ho-
minem, secundum exteriorem: ut pater 2. ad Cor. 4. Boni autem
æstimant principale in seipsis rationalem naturam, siue interio-
rem hominem: unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt.
Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitiuam
& corporalem, scilicet exteriorem hominem: unde non recte co-
gnoscentes seipsos, non uere diligunt seipsos, sed diligunt id quod
seipsos esse reputant. Boni autem uere cognoscentes seipsos,
uere seipsos diligunt. Et hoc probat Philosophus in 8. Ethic. per
quinq; quæ sunt amicitie propria. Vnusquisq; enim amicus

primo

primo quidem uult suum amicum esse & uiuere, secundo uult ei bona, tertio operatur bona ad ipsum, quarto conuincit ei delectabiliter, quinto concordat cum ipso quasi cum eodem delectabiliter & contristatur. Et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem, quia etiam uolunt ipsum seruari in sua integritate, & optant ei bona, quae sunt bona spiritualia, & etiam ad assequenda opera intendunt, & delectabiliter ad cor proprium redeunt: quia ibi inueniunt bonas cogitationes in praesenti, & memoriam praeteritorum, & spem futurorum honorum, ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis uoluntatis dissensionem: quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non uolunt conservari in integritate interioris hominis, neque appetunt eius spiritualia bona, neque ad hoc operantur, neque delectabile est eis secum conuivere, redeundo ad cor: quia inueniunt ibi mala & praesentia, & praeterita, & futura, quae abhorrent, neque etiam seipsis concordant propter conscientiam remordenrem, secundum illud, Psalmi, Argua te, & statuam contra faciem tuam. Et per eadem probari potest, quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis: sic autem boni non amant seipsos.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod amor sui, qui est principium peccati est ille, qui est proprius malorum perueniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur: quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona, quod spiritualia contemnunt. ¶ Ad secundum dicendum, quod naturalis amor est non totaliter tollatur a malis: tamen in eis peruenitur per modum tam dictum. ¶ Ad tertium dicendum, quod mali in quantum aestimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen est ista uera sui dilectio, sed apparens, quae etiam non est possibilis in his, qui ualde sunt mali.

ARTICVLVS VIII.

¶ Verum sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur. Dicit enim Aug. in Enchiridio, quod hoc tam magni bonum, scilicet diligere inimicos, non est tantae multitudinis quantum credimus exaudiri, cum in oratione dicitur, Dimitte nobis debita nostra. Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate: quia ut dicitur Proverb. 10. Vniuersa delicta operit charitas. ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

¶ Praeterea, Charitas non tollit naturam. Sed unaquaeque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ouis lupum, & aqua ignem: ergo charitas non facit, quod inimici diligantur.

¶ Praeterea, Charitas non agit perperam. Sed hoc uidetur esse peruersum quod aliquis diligit inimicos, sicut & quod aliquis odio habeat amicos. Unde 2. Reg. 9. exprobrando dicit Iob ad Dauid, Diligis odientes te, & odio habes diligentes te. ergo charitas non facit, ut inimici diligantur.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit Matth. 5. Diligite inimicos uestros.

CONCLUSIO.

¶ Non sunt inimici ut inimici ex charitate diligendi, sed potius odendi: secundum suam autem naturam excipienda non sunt a dilectionis generalitate, & non nisi in necessitate articulo in particulari tenemur illos diligere, etsi perfectio esset eis absque necessitate articulo amare.

¶ RESPONDEO dicendum, quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Vno modo ut inimici diligantur, in quantum sunt inimici: & hoc est peruersum & charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum, quantum ad naturam, scilicet in uniuersali, & sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis: ut scilicet aliquis diligens Deum & proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi, inimicos suos non excludat. Tertio potest considerari dilectio inimicorum in speciali: ut scilicet aliquis in speciali moueatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate charitatis absolute: quia nec etiam moueri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis: quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum preparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc, quod in singulari inimicum diligere, si necessitas occurreret. Sed quod aliquis articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cum enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit nulla inimicitia impediens. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius, filios eius amaret, imo etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

¶ Unde pater responsio ad primum.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod unaquaeque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, in quantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii in quantum sunt inimici. Unde hoc debemus in eis odio habere. Debet enim nobis displicere, quod nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, in quantum homines sunt & beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

¶ Ad tertium dicendum, quod diligere inimicos, in quantum sunt inimici, est uituperabile: & hoc non facit charitas, ut dictum est.

ARTICVLVS IX.

¶ Verum sit de necessitate salutis, quod aliquis signa & effectus dilectionis inimico exhibeat.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quod ex necessitate charitatis sit, quod aliquis homo signa uel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Non diligamus uerbo neque lingua, sed opere & ueritate. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum, quem diligit signa & effectus dilectionis. ergo de necessitate charitatis est, ut aliquis huiusmodi signa & effectus inimico exhibeat.

¶ Praeterea, Matth. 5. Dominus similiter dicit, Diligite inimicos uestros, & benefacite his, qui oderunt uos. Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis. ergo & benefacere inimico.

¶ Praeterea, Charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Grego. dicit in hom. Pente. quod amor Dei non potest esse otiosus: magna enim operatur si est. Si desinit operari non est amor. ergo charitas, quae habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est, ut omnis proximus diligatur etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est, ut etiam ad inimicos signa & effectus dilectionis ostendamus.

¶ SED CONTRA est quod Matth. 1. super illud, Benefacite his, qui oderunt uos: dicit glo. quod benefacere inimico est cumulus perfectionis. Sed id, quod pertinet ad perfectionem charitatis, non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis, quod aliquis signa & effectus dilectionis inimico exhibeat.

CONCLUSIO.

¶ Eius charitatis iudicia & signa inimico exhibere homines tenentur, quia necessario illos diligere coguntur, uidelicet signa communiter alijs exhibita, non autem quae in particulari quae amici nostris ostendere consueuimus, nisi in necessitate articulo, & secundum animi preparationem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod effectus & signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, & ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate praeccepti absolute: in speciali autem est non absolute, sed secundum preparationem animi, ut supra dictum est. Sic ergo dicendum est de effectu & signo dilectionis exterioris exhibendo. Sunt enim quaedam signa uel beneficia dilectionis, quae exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, uel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia uel dilectionis signa, inimico exhibere est de necessitate praeccepti. Si enim non exhiberetur inimico, hoc pertineret ad liuorem iudicis, contra id quod dicitur Leuit. 19. Non quaeres ultionem, & non eris memor iniuriae ciuium tuorum. Alia uero sunt beneficia

Secunda secundum S. Tho.

¶ Super Quae
stiones necessitatis
Articulus octauus &
nonum.

Item. 1. & 2. ad Amos. 1. merte tria. primo, quod quia regula generalis est, quod praeccepta affirmatiua, quantum est ex iure naturae, non obligant nisi in articulo necessitatis, ut author hic innuit, & in quarto sententiarum expresse tenet: & ideo nec interior dilectio inimico in speciali, nec exterior beneficentia est in praeccepto, nisi in articulo necessitatis. Super 3. di. 30. scilicet enim quod homo sit paratus ad faciendum quod tenetur secundum Deum, quod dicitur, 2. & 3. Ro. tenetur: quae praeparatio animi ad martirium in articulo necessitatis.

¶ Secundo, quod quis Amos 4. loqui hunc personae, saluare illum, emere, uendere, & cum istis, & alia huiusmodi, non sunt actus, qui sunt ad communizationem, sed ad personam in speciali: ideo non est necessitatis, sed perfectionis, quod aliquis inimico suo loquatur, quod illum saluet, aut aliquid huiusmodi faciat. Et propterea caue tu confessor, ne neges absolutionem nolentibus hanc signa dilectionis inimico exhibere. Habes enim in littera regulam distinguendam inter beneficia, quae exhibentur proximis in communi, & ista sunt, quae omnibus aut communitati exhibentur. Et beneficia quae exhibentur particulariter aliquibus personis: & ista sunt, quae ad particulares ut sic sunt quae dicimus. Non enim homo tenetur uilibet homini loqui, nec quilibet hominem saluare, nec eum quolibet negotiationis commercium habere, & alia huiusmodi. Habes & causam regulae exterioris, regulam interioris, quae dicitur quod ex praeccepto charitas non tenetur descendere ad diligendum hunc: sed sufficit diligere ipsum in communi, uel in communitate: ut in littera dicitur. Tertio quod quam inter aliquos ex neutra parte in ueritate est inimicitia: sed quia praecceptum odium uel offensae, neuter uult se flectere, ut loquatur alteri, aut alter tantum recusat loqui alteri, in neutro casu sit contra charitatis praecceptum. Et ratio est: quia homo non tenetur ad locutionem & alia particularia beneuolentiae signa reprobare omnium hominum

888

Cut distum

que dicitur esse nisi articulo necessitatis. Et propter non tenetur loqui, aut respondere isti. Unde de David, qui uis pepercisset Absalon filio suo, noluit etiam esse uidere, sed dixit, Revertar in domum meam, & faciem meam non uideat. Reg. 3. Hanc autem quod uera sint, per se loquendo, per accidens tamen ratione scandalum, si quandoque oportet loqui inimico, prudentis arbitrio, qui cit ex peccatorum uersatur, relinquatur.

Super Quaestione necessitatis articulo ultimo.

Num omnium diligibilium ex charitate sit eadem ratio.

Questio. 3. dist. 15. art. 2. q. 1. uirt. 9. 1. artic. 7. cor. et ad 7. q. 8.

In reliquis articulis tractatis 2. q. 1. q. 2. ad ultimum, nihil scribendum occurrit. In ultimo autem in responsione ad primum, dubium occurrit: quoniam iam dictum est, quod charitas est una uirtus in specie sub una ratione formali, omnia, ad que se extendit, diligens. Nunc uero dicitur, quod est diuersa ratio diligibilium in diuersis diligibilibus. Repugnat igitur aduenientiam hanc.

Ad hoc dicitur quod nulla est repugnancia inter dicta, sed ex parte unitatis & diuersitatis inueniuntur in obiecto charitatis. Est si quidem in eo unitas formalis atomi, quo ad rem, quae est obiectum formale charitatis. Est & in eo diuersarum rationum habundantia, ad hoc unum formale obiectum. Nec hoc est singulare in hac re, sed communiter inuenitur in his, quae sunt ad unum uel ab uno. Itaque exempli gratia, quemadmodum unitas est obiectum formale medicinae & unitas est in se rationis, formalis sanitas: diuersa tamen est habitudo sanorum ad sanitatem, quia diuersa est conservatio, medicina est factiva, homo est susceptivus. Et sic in proposito obiectum formale charitatis est ipsa deitas, ad quam aliter se habet Deus, aliter participans in seipso ut sic, & aliter diligens participationem in seipso, & aliter diffusio eius usque ad corpus. Et simile est de communione beatitudinis, quae ad deitatem communicationem spectat: quia aliter se habet Deus, & sic. Nec facit uim, quod in littera dicitur, quod Deus se habet ut causa, Est enim ut causa communicationis essentialiter eminentissime praehabens beatitudinem, quod communicat. Est ergo in charitatis obiecto una ratio diligibilis

necesse uel dilectionis signa, quae quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia uel dilectionis signa inimicia exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundum preparationem animi, ut scilicet subueniatur eis in articulo necessitatis: secundum illud Prouer. 25. Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitis, da illi potum. Sed quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis: per quam aliquis non solum cauet uinci a malo, quod necessitatis est, sed etiam uult in bono uincere malum, quod est etiam perfectionis: dum scilicet non solum cauet propter iniuriam sibi illatam deirahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS X.

Utrum debeamus angelos ex charitate diligere.

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Aug. dicit in lib. De doc. Chri. Gemina est dilectio charitatis, scilicet dei & proximi. Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione dei, cum sint substantiae creatae: nec etiam uidetur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo angeli non sunt ex charitate diligendi.

Praeterea, Magis conueniunt nobiscum bruta animalia, quam angeli. Nam nos & bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut supra dictum est. ergo etiam neque ad angelos.

Praeterea, Nihil est ita proprium amicorum, sicut conuiuere, ut dicitur in 1. Echi. Sed angelus non conuiuunt nobiscum, nec etiam eos uidere possumus. ergo ad eos charitatis amicitiam habere non ualemus.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in primo De doctr. Chri. Iam uero si, uel cui prebendum a nobis est, uel a quo nobis prebendum est officium misericordiae, recte proximus dicitur: manifestum est praetercepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri: a quibus multa nobis misericordiae impenduntur officia.

CONCLUSIO.

Non modo proximos nobis, sed angelos etiam ex charitate diligere debemus.

RESPONDEO dicendum, quod amicitia charitatis, sicut supra dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum angelis homines. Dicitur enim Matthei, 22. quod in resurrectione erunt homines, sicut angeli in caelo. Et ideo manifestum est, quod amicitia charitatis etiam ad angelos se extendit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad uitam aeternam, super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia conueniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturae sensitiuae secundum quam non sumus participes aeternae beatitudinis, sed secundum mentem rationalem, in qua communicamus cum angelis.

Ad tertium dicendum, quod angeli non conuiuunt nobis exteriori conuersione, quae nobis est secundum sensitiuam naturam. Conuiuimus tamen angelis secundum

mentem imperfecte quidem in hac uita: perfecte autem in patria, sicut & supra dictum est.

ARTICVLVS XI.

Utrum debeamus daemones ex charitate diligere.

AD VNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod daemones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, in quantum communicamus cum eis in rationabili mente. Sed etiam daemones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, uiuere, & intelligere: ut dicit Dionys. in 4. ca. De di. no. ergo debemus daemones ex charitate diligere.

Praeterea, Daemones differunt a beatis angelis differentia peccati: sicut & peccatores homines a iustis. Sed iusti homines ex charitate diligunt peccatores. ergo etiam ex charitate debent diligere daemones.

Praeterea, Illa a quibus beneficia nobis impenduntur, debent a nobis ex charitate diligere, tanquam proximi: sicut patet ex auctoritate Augusti supra inducta. Sed daemones nobis in multis sunt utiles, dum nos tenendo, nobis coronas fabricant: sicut Aug. dicit in de ciuit. dei. Ergo daemones sunt ex charitate diligendi.

SED CONTRA est quod dicitur Isa. 28. Delebitur societas uestrum cum morte, & pactum uestrum cum inferno non stabit. Sed perfectio pacis & foederis est per charitatem. Ergo ad daemones, qui sunt inferni incolae & mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

CONCLUSIO.

Sic possunt daemones ex charitate ab hominibus diligere, quo ad suam naturam, non autem quo ad culpam, in quantum illos conseruari in suis naturalibus desideramus ad gloriam diuina maiestatis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum odire. In nomine autem daemones significatur natura peccato deformata: & ideo daemones ex charitate non sunt diligendi. Et si non fiat uis in nomine, & quaestio referatur ad illos spiritus, qui daemones dicuntur, utrum sint ex charitate diligendi: respondendum est secundum praemissa, quod aliquid ex charitate diligatur dupliciter. Uno modo sicut ad quem amicitia habetur, & sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiae, ut amicis nostris bonum uelimus. Illud autem bonum uitae aeternae quod respicit charitas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex charitate uelle non possumus. Hoc enim repugnat charitati Dei, per quam eius iustitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid, sicut quod uolumus permanere ut bonum alterius: per quem modum ex charitate diligimus irracionales creaturas, in quantum uolumus eas permanere ad gloriam Dei & utilitatem hominum: ut supra dictum est. Et per hunc modum, & naturam daemones etiam ex charitate diligere possumus: in quantum scilicet uolumus illos spiritus in suis naturalibus conseruari ad gloriam Dei.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mens angelorum non habet impossibilitatem ad aeternam beatitudinem habendam, sicut habet mens daemones: & ideo amicitia charitatis, quae fundatur super communicatione uitae aeternae magis quam super communicatione naturae habetur ad angelos, non autem ad daemones.

Ad secundum dicendum, quod homines peccatores in hac uita habent possibilitatem perueniendi ad beatitudinem aeternam: quod non habent illi, qui sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc est eadem ratio, sicut & de daemones.

Ad tertium dicendum, quod utilitas, quae nobis ex daemones prouenit, non est eorum intentio, sed ex ordinatione diuina prouidentiae. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum peruersam intentionem conuertit in nostram utilitatem.

ARTICVLVS XII.

Utrum conuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligendi, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nos ipsi.

AD DVODECIMUM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nos ipsi. Ut enim Aug. dicit super Ioan. Qui non diligit Deum, nec seipsum diligit. In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, & alia dilectio Dei.

Praeterea, Pars non debet diuidi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet diuidi quasi aliud diligibile corpus nostrum a nobis ipsis.

Praeterea, Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio, qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione, qua quis diligit seipsum, ita dilectio, qua quis diligit corpus

secundum formalem rationem, quia ex charitate diligitur, quicquid diligitur. Et & diversa ratio diligibilitatis, secundum diversam habitudinem diligibilitatis ex charitate ad illam unam rationem formalem.

Super Quaestione uicesima sexta Articulus primus.

Annot.

In articulo 1. q. 2. in primis corporis articuli, dubium primo occurrit circa processum Authoris. Videtur enim nullo pacto probare illam propositionem, quam tamen concludit, scilicet ubique est aliquod principium, ibi est aliquis ordo. Insuper namque ex duabus propositionibus. Prima est, prius & posterius dicuntur secundum relationem ad aliquod principium. Secunda est, Ordo includit in se aliquem modum prioris & posterioris. Ex his enim propositionibus bene sequitur, quod ordo attenditur secundum aliquod principium. Nam si ordo includit prius & posterius, & haec referuntur ad principium, sequitur quod ordo ad principium reducitur, & per hoc ubi est ordo, ibi est principium. Sed in littera concluditur non ita, sed eius conuertens, scilicet quod ubi est principium, ibi est ordo.

Annot.

Debiunt secundo occurrere in eodem processu circa ueritatem secundae propositionis, scilicet, Ordo includit in se aliquem modum prioris & posterioris. Contradicit enim doctrina tradita in tractatu de Trinitate. Nam dictum est, quod in diuinis est ordo, non quo alter est prior altero, sed quo alter est ab altero. Non ergo ordo uniuersaliter includit aliquem modum prioris & posterioris.

Ad primum dubium, dicitur quod Authoris intentio non est, ex illis propositionibus syllogizare conclusionem illam. Claret namque liquet, quod si conuertens syllogizaretur potius ex illis. Sed intentio Authoris est ex una causa deducere duos effectus adiuuantes sic ordinatos, quod secundus includit & assequitur primum, ita ut etiam causa ipsa non possit esse in actu sine secundo effectu, quod est dicere, ubique est illa causa, oportet adesse talem secundum effectum. Et ut melius quod dicimus percipiamus, intentio Authoris est, quod ex hoc ipso, quod aliquid ponitur habere rationem principij in actu, sequitur statim ratio prioris

corpus proximi, debet distinguere a dilectione, quia quis diligit corpus suum. Non ergo conuenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in 1. De doc. Chri. Quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est, scilicet deus; alterum, quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus; quartum, quod infra nos est, scilicet proprium corpus.

CONCLUSIO.

Quatuor sunt ex charitate diligenda: Deus, proximus, corpus nostrum, ac nos ipsi.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, amicitia charitatis super communicationem beatitudinis fundatur, in qua quidem communicatione, unum quidem est quod consideratur, ut principium influens beatitudinem, scilicet deus. Aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo & angelus. Tertium autem est id, ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile, uel quia est unum nobiscum, uel quia est nobis confociatum in beatitudinis participatione, & secundum hoc sumuntur duo ex charitate diligenda, prout scilicet homo diligit & seipsum, & proximum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod diuersa habitudo diligentis ad diuersa diligenda facit diuersam rationem diligibilitatis: & secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad deum & ad seipsum: propter hoc ponuntur duo diligenda, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde ea remota, alia remouetur.

AD secundum dicendum, quod subiectum charitatis est mens rationalis, quae potest esse beatitudinis capax, ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quae est principalis in homine, alio modo se diligit secundum charitatem, & alio modo corpus proprium.

AD tertium dicendum, quod homo diligit proximum & secundum animam & secundum corpus ratione cuiusdam confociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QVAESTIO VICESIMA
De ordine charitatis, in tredecim articulos diuisa.



DE INDE considerandum est de ordine charitatis.

Et circa hoc queruntur tredecim. Primo, utrum sit aliquis ordo in charitate. Secundo, utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum. Tertio, utrum plus quam seipsum. Quarto, utrum se plusquam proximum. Quinto, utrum homo debeat plus diligere proximum, quam corpus proprium. Sexto, utrum unum proximum plus quam alterum. Septimo, utrum plus proximum meliorem, uel sibi magis coniunctum. Octauo, utrum plus coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, uel secundum alias necessitudines. Nono, utrum ex charitate plus debeat diligere filium, quam patrem. Decimo, utrum plus debeat diligere matrem, quam patrem. Undecimo, utrum plus uxorem, quam patrem uel matrem. Duodecimo, utrum magis beneficentem, quam beneficiatum. Decimotercio,

utrum ordo charitatis maneat in patria.

ARTICVLVS I.

Utrum in charitate sit ordo.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quaedam uirtus. Sed in aliis uirtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo nec in charitate aliquis ordo assignari debet.

Præterea, sicut fidei obiectum est prima ueritas, ita charitatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia equaliter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

Præterea, Charitas in uoluntate est. Ordinare autem non est uoluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

SED CONTRA est quod dicitur Cant. 2. Introduxit me Rex in cellam uinariam, ordinauit in me charitatem.

CONCLUSIO.

Charitatis aliquem oportet ordinem esse, cum ea se extendat in deum tanquam beatitudinis principium, in cuius communicatione charitatis amicitia fundatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. Meta. Prius & posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris & posterioris. Unde oportet quod ubique est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra, quod dilectio charitatis tendit in deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur: & ideo oportet quod in his, quae ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non conuenit alicui alij uirtuti, ut supra dictum est. Finis autem habet rationem principij in appetibilibus & in agendis, ut ex supradictis patet. Et ideo charitas maxime importat comparisonem ad primum principium. Et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

AD secundum dicendum, quod fides pertinet ad uim cognoscitiuam, cuius operatio est secundum quod res cognita sunt in cognoscente. Charitas autem est in ui effectiua: cuius operatio consistit in hoc, quod anima inuenitur in ipsis rebus, & ex eis deriuatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur charitati, quam fidei: licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de deo: secundario autem de aliis, quae referuntur ad deum.

AD tertium dicendum, quod ordo pertinet ad rationem, sicut ad ordinantem: sed ad uim appetitiuam pertinet sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ARTICVLVS II.

Utrum Deus sit magis diligendus, quam proximus.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim prima 1o. 4. Qui non diligit fratrem suum quem uidet, deum, quem non uidet, quomodo potest diligere? Ex quo uidetur quod illud sit magis diligibile, quod est magis uisibile. Nam & uisio est principij amoris, ut dicitur in 1. Echi. Sed deus est minus uisibilis, Secunda secundum S. Tho.

& posterioris: quia prioritas ponitur in principio, & posterioritas in principio. Et rursus ex hoc ipso, quod aliquid ponitur habere rationem principij in actu, ponitur ordo inter ipsam principij prius & principij posterioris. Ordo igitur licet includat prius & posterius, est tamen electus proprius principij in actu. Et ex hac radice optime sequitur, quod ubique est aliquod principium in actu, ibi est ordo. In littera ergo Author ex notioribus doctrinam tradens, ex relatione prioris & posterioris in ordine, causam conuersionis ordinis cum principio, ab effectu manifestat in se habere. Hoc est quod est principium, principiare aliquid, est causa eius quod est prius & posterius clausa in ordine dici per relationem ad principium. Et ex ista causa, ut monstratum est, sequitur mediate, quod ubi est principium, est ordo inter prius & posterius.

Ad secundum dicitur, cum Author in primo sententiarum dist. 10. quod licet scientia includat aliquid ratione generis, puta esse qualitates & aliquid ratione differentie, puta esse, quo certe cognoscitur: ita ordo ratione generis includit prius & posterius, & non ratione proprii differentialis conceptus. Et quia ad diuina omnia transferuntur subtiliter imperfectionibus, ideo ordo in diuinis est sine priori & posteriori. Sicut etiam est ibi principium absque principio. Loquimur enim modo utendo terminis, prout communiter in philosophia utimur, & creaturis communes sunt. Superius autem cum de deo erat sermo, expoliuimus eos ab his, quae imperfectionis sunt. Et haec sunt pro omnium similitudine solutione.

Ad tertium dicitur, cum Author in primo sententiarum dist. 10. quod licet scientia includat aliquid ratione generis, puta esse qualitates & aliquid ratione differentie, puta esse, quo certe cognoscitur: ita ordo ratione generis includit prius & posterius, & non ratione proprii differentialis conceptus. Et quia ad diuina omnia transferuntur subtiliter imperfectionibus, ideo ordo in diuinis est sine priori & posteriori. Sicut etiam est ibi principium absque principio. Loquimur enim modo utendo terminis, prout communiter in philosophia utimur, & creaturis communes sunt. Superius autem cum de deo erat sermo, expoliuimus eos ab his, quae imperfectionis sunt. Et haec sunt pro omnium similitudine solutione.

Super Quaestione uicesima sexta Articulus secundus.

In articulo secundi arguendo 1. aduerte, quod quia argumentum conuincit in ui maioris similitudinis hominis ad proximum, quam ad Deum, respondo, non negando hoc ex alia causa, autem uim illarum conclusionis, scilicet ex prioritate & causalitate. Et intendit, quod maior similitudo, ceteris paribus, est ratio maioris amoris. Hic autem cetera non sunt paria, sed similitudo

multitudo ad Deum est & prior, & causa similitudinis ad proximum. Et hæc prioritas causalis dat, quod ratione similitudinis non maioris, sed maiori ac priori vinculo mentis homo tenetur magis deum, quam proximum diligere.

4. *Super Questionis octisimæ articulum tertium.*

1. *Num ex opere se morti pro alterius salute sit maioris amoris signum.*

2. *Num civis magis communitate bonum quam seipsum diligit.*

Questio.

In articulo tertio du-
bium occurrit circa
rationem illam in
litera, quia unaqueque
pars naturaliter plus
amat bonum commune
totius, quam parti-
culare bonum proprium,
ex duplici capite. Pri-
mo ex naturalibus &
communibus. Sed quia
hæc in Commemora-
tionibus discussa sunt, no-
lo replicare. Secundo ex
partibus politicis. Dup-
liciter autem consu-
tatur hæc ratio: ex hoc
capite à Durando in 1.
Sentent. dist. 2. q. 1.
Primo, quia infusio
signum amoris ma-
ioris aliter assumitur,
exponere se hominem
morti pro illo. Nam
& pro amico laudabi-
liter quis morti expo-
nit se: & tamen non
propterea magis dili-
git amicum quam se-
ipsum, ut constat. Si-
militer pro salute
honorum temporalium
suorum exponit quis
se morti contra inu-
satum, & non magis
diligat illa. Secundo,
quia falsum est, quod
civis diligit magis bo-
num commune, quam
seipsum. Nam aut sit
comparatio amoris se-
cundum bona eiusdem
rationis aut diversarum.
Si eiusdem rationis,
scilicet bonum honestum,
collat quod quilibet
magis amat se,
quam commune bo-
num. Quod patet ex
contrario, quia magis
debet odio habere ma-
lum culpæ in se, quam
in communitate totius
absque se. Si diversarum
rationum, scilicet honestum
in communitate,
& utile seu delectabile
in se, tunc licet verum
sit, quod civis magis
diligat bonum commu-
ne, quam proprium in
tali sensu, non tamen
est verum simpliciter.
Quia, ut in 1. Ethic. pa-
tet, & ratione com-
munitatis, magis diligit se
secundum bonum honestum,
quam secundum
bona alia, ponendo
utrumque pro bono co-
muni vel amico. Eligit
enim sibi optimum
secundum rationem.

Ad evidentiam hu-

quam proximus. Ergo etiam est minus ex
charitate diligibilis.

Præterea, Similitudo est causa dilectionis,
secundum illud Eccle. 12. Omne animal dili-
git simile sibi. Sed maior est similitudo ho-
minis ad proximum suum, quam ad Deum.
Ergo homo ex charitate magis diligit pro-
ximum, quam deum.

Præterea, illud quod in proximo charitas
diligat, deus est: ut patet per Augustinum in
1. De doc. Chri.

Sed deus non est maior in seipso, quam in
proximo. Ergo non est magis diligendus in
seipso, quam in proximo. Ergo non debet
magis diligi deus, quam proximus.

SED CONTRA, illud magis est dili-
gendum, propter quod aliqua odio sunt ha-
benda. Sed proximi sunt odio habendi pro-
pter deum, si scilicet à Deo abducuntur: secun-
dum illud Luc. 14. Si quis venit ad me, & nō
odit patrem, & matrem, & uxorem, & fi-
lios, & fratres, & sorores, non potest meus
esse discipulus. Ergo deus est magis ex cha-
ritate diligendus, quam proximus.

CONCLUSIO.

Cam deus sit obiectum ac beatitudinis causa,
ipse quoque magis & prius diligendus est.

RESPONDEO dicendum, quod una-
quaque amicitia respicit principaliter id, in
quo principaliter invenitur illud bonum,
super cuius communicatione fundatur. Si-
cut amicitia politica principaliter respicit
principem civitatis, à quo totum bonum
civitatis dependet: unde & ei maxime debe-
tur fides & obedientia à civibus. Amicitia
autem charitatis fundatur super communi-
catione beatitudinis, quæ consistit in Deo
essentially sicut in primo principio, à quo
derivatur in omnes, qui sunt beatitudinis
capaces. Et ideo principaliter maxime deus
est ex charitate diligendus. Ipse enim diligitur,
sicut beatitudinis causa: proximus autem
sicut beatitudinem ab eo simul nobis
cum participans.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno
modo sicut id quod est ratio diligendi. Et
hoc modo bonum est causa diligendi, quia
unumquodque diligitur, inquantum habet
rationem boni. Alio modo, quia est via quæ-
dam ad acquirendum dilectionem. Et hoc
modo visio est causa dilectionis: non quod
dem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile,
quia est visibile: sed quia per visionem per-
ducimur ad dilectionem. Ergo non oportet
quod illud quod est magis visibile, sit ma-
gis diligibile, sed quod prius occurrat nobis
ad diligendum. Et hoc modo argumen-
tatur Apostolus. Proximus enim quia est
nobis visibilis, primo occurrat nobis dili-
gendus. Ex his enim, quæ novit animus, di-
scit ignota amare, ut Grego. dicit in quadam
homilia. Unde si aliquis proximum non dili-
git, argui potest quod nec deum diligit: non
propter hoc, quod proximus sit magis dili-
gendus, sed quia prius diligendus occurrat.
Deus autem est magis diligibilis propter
maiores bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod similitu-
do, quam habemus ad deum, est prior, &
causa similitudinis, quam habemus ad pro-
ximum. Ex hoc enim, quod participamus à
deo, id quod ab ipso etiam proximus ha-
bet, similes proximo efficiuntur. Et ideo ra-
tione similitudinis magis debemus deum,
quam proximum diligere.

Ad tertium dicendum, quod deus secun-

Experimur liquidem in partibus officialibus corporis, quod præcipua cuius-
cunque partis actio est ad commune totius bonum, ut patet de actione manus,
pedis, oculi, cordis hepatis, denarium, &c. Si ergo ita esse in partibus natura-
bus comprobatur: quoniam partes politice sunt sic dispositæ, sicut si essent à na-
tura, eo quod ars, quæ rationem perficit, imitatur naturam: consequens est, ut vir-
tutes politice inclinant
cives principaliter ad
actiones communes pro
bono totius: ac per hoc
cōprobetur, quod ma-
gis suapte natura incli-
nantur cives ad aman-
dum commune bonum,
quam proprium.

ARTICULVS III.

1. *Vtrum homo debeat ex charitate plus Deum
diligere, quam seipsum.*

AD TERTIUM sic procedi-
tur. Videtur quod homo non
debeat ex charitate plus deū
diligere, quam seipsum. Dicit
enim Philosophus in nono Ethic.

quod amabilia, quæ sunt ad alterum, ve-
niunt ex amicitia, quæ sunt ad seipsum.
Sed causa est potior effectu. ergo maior est
amicitia hominis ad seipsum, quam ad
quemcunque alium. ergo magis se debet di-
ligere, quam deum.

Præterea, Unumquodque diligitur inquan-
tum est proprium bonum: sed id quod est
ratio diligendi, magis diligitur quod id, quod
propter hanc rationem diligitur: sicut prin-
cipia quæ sunt ratio cognoscendi, magis co-
gnoscuntur. ergo homo diligit, magis se-
ipsum, quam quodcunque aliquid bonum
dilectum. Non ergo magis diligit deum,
quam seipsum.

Præterea, Quantum aliquis diligit deum,
tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis
diligit frui deo, tantum diligit seipsum: quia
hoc est summum bonum quod aliquis sibi
velle potest. ergo homo non plus debet ex
charitate deum diligere, quam seipsum.

SED CONTRA est quod Aug. dicit
in 1. De doct. Chri. Si seipsum non propter te
debes diligere, sed propter ipsum, ubi dile-
ctionis tuæ rectissimus finis est, non succen-
seat aliquis alius homo, si & ipsum propter
deū diligas. Sed propter quod unumquodque
illud magis. ergo magis debet homo dilige-
re deum, quam seipsum.

CONCLUSIO.

Cam beatitudo sit in Deo tanquam in commu-
ni ac fontali principio omnium, qui beatitudinem
participare possunt, illum magis quam seipsum homo
diligere debet.

RESPONDEO dicendum, quod à deo
duplex bonum accipere possumus, scilicet
bonum nature, & bonum gratiæ. Super co-
municatione autem bonorum naturalium
nobis à deo facta, fundatur amor naturalis,
quo non solum homo in lux integræ na-
ture super omnia diligit deū & plus quam
seipsum, sed etiam quælibet creatura suo
modo, id est vel intellectuali, vel rationali,
vel animali, vel saltem naturali amore: sicut
lapides & alia quæ cognitione carent: quia
unaquaque pars naturaliter plus amat com-
mune bonum totius, quam particulare bo-
num proprium. Quod manifestatur ex ope-
re. Quælibet enim pars habet inclinationem
principalem ad actionem communem uti-
litati totius. Apparet etiam hoc in politicis
virtutibus, secundum quas cives pro bono
communi & dispendia propriarum rerū &
personarum interdum sustinent. Unde mul-
to magis hoc verificatur in amicitia charita-
tis, quæ fundatur super communicationem
donorum gratiæ. Et ideo ex charitate ma-
gis debet homo diligere deum, qui est bo-
num commune omnium, quam seipsum:
quia beatitudo est in deo sicut in communi
& fontali principio omnium, qui beatitu-
dinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod

Ad objectionem autem
primo loco allatam dici-
tur, quod optime dicitur,
quod ex hoc quod
aliquis exponit se mor-
ti pro aliquo, non se-
quitur, quod illum ma-
gis se amet: nec Autho-
r hoc attulit signum, nec
somniauit etiam illud ex
hoc, quod cives secun-
dum politice virtutes,
res, & corpora expo-
nunt pro bono com-
muni, signum habuit,
quod pars amat plus
totum, quam se. Hæc
autem duo distant, sicut
celum & terra: quoniam
utrumque etiam in sepe affe-
ritur, quod quis exponit
se morti pro salute re-
rum suarum: quoniam
hoc fit non pro illis, sed
pro seipso: ad cuius se-
licitatem illæ res sunt
opportune.

Ad objectionem au-
tem secundo loco allatam,
dicitur quod sit com-
paratio secundum bo-
na eiusdem rationis, pro-
portionalitate tamē to-
tius & partis servata.
Sed illud bonum, in
quo fit comparatio, non
est bonum honestum,
ut argumentum assu-
mit, sed est bonum uti-
le vel delectabile. In
hoc enim genere com-
munitas, est totum, &
civis pars: quod in-
tendit Author, quod
quia virtus politica in-
clinat civem ad dispen-
dium rerum exteriorum
vel utilium corporalis pro
salute reipublice in re-
bus, vel in personis, si-
gnum habemus quod
pars plus diligit totum
quam seipsum. Et quia
illa sit intentio Autho-
ris, patet ex prima par-
te q. 4. artic. ult. ubi
post exemplum de par-
te naturali subiigit de
parte civili, quod est
virtuosus civis, ut se ex-
ponat mortis periculo
pro reipublice conser-
vatione. Et si homo es-
set naturalis pars hu-
ius civitatis, hæc incli-
natio esset ei naturalis.
Hæc ille. Unde habes,
quod si homo esset na-
turalis pars huius civi-
tatis, naturaliter expo-
neret se morti, ut to-
tum quod est civitas,
mineretur: sicut manus ex-
ponitur naturaliter pro
esse totius hominis.
Constat autem quod
sic esse manus & to-
tus hominis eiusdem
sunt rationis propor-
tionaliter: ita esse civis
& civitatis. Et conser-
vatur manifeste sic ef-
fe, quia non sit hic com-
paratio inter bonum,
utile,

vile. & honestum, si-
cut quoniam quis moritur
pro amico: sed tota
vis rationis pendet ex
comparatione partis ad
totum: quia pars se-
cundum id quod est,
socius est, ut ibidem pa-
tet. Ex ratione ergo,
quia pars est cuius qui-
libet, debet totius ci-
uitatis bonum tempo-
rale proprio tempore
li homo praeponit non
autem bonum proprium
alicuius cuius tenetur
suo praeponere. Et hoc
hic docetur. Unde ex-
tra propositum sunt quae
pro amico agenda sunt.
Verificatur tamen in
proposito, quod cuius
vitam ciuitatis, vitae
proprie anteponeat, si-
bi ipsi optimum eligit
secundum rationem, &
seipsum maxime amat,
secundum virtutem ex-
cellenter operans.

Amat.
3. dist. 19. q. 1. In responsione ad se-
cundum, nota elegans
4. dist. 38. tem glossam & inter-
dictum illius propositi-
onis, Amabile qui-
dem bonum, vnicui-
que autem proprium
quod quia esse pro-
prium multis modis
congruit, vnicuique
que bonum alicuius, co-
modo quo est proprium
est amandum. Et sic
quoniam in proposito du-
pliciter contingit ali-
quid esse bonum alteri-
us, aut scilicet quia
est propter ipsum, aut
econtra, bonum totius
est bonum partis, non
ita, quod sit propter
partem: sed econtra,
quod scilicet pars est
propter totum. Et pro-
pterea pars amat bonum
totius tanquam
proprium: non ita quod
referat bonum totius
in seipsum partem, sed
econtra, ita scilicet quod
referat seipsum in bonum
totius. Habes quoque ex
hoc loco quam bene
dictum superius sit con-
tra Durand plantan-
tiam, quod Deus secun-
dum seipsum est pro-
prium bonum cuiusque
creaturae & specialiter
intellectualis.

*a Super Qua-
stionem vicissimese-
ta Articulum quar-
tum.*

Amat.
In articulo quarto no-
ta, quod hinc eli-
cere potes, non esse
de mente Amoris, quod
homo amet magis com-
mune bonum creatum,
quam seipsum secun-
dum spirituale bonum.
Sed ipsemet in bonis
spiritualibus tenet pri-
mum locum amabilis
post Deum, pro quo
non potest quis pec-
care. Pro beatitudine
autem & virtute cuius-
que communicatis, ne-
mo debet peccando si-
bi nocere.

*a Super Qua-
stionem vicissimese-
ta Articulum quin-
tum.*

Amat.
In articulo quinto in
responsione ad vici-

Philosophus loquitur de amicabilibus, quae
sunt ad alterum, in quo bonum quod est obiectum
amicitiae, inuenitur secundum aliquem par-
ticularem modum: non autem de amicabili-
bus, quae sunt ad alterum, in quo bonum prae-
dictum inuenitur secundum rationem totius.

¶ Ad secundum dicendum, quod bonum to-
tius diligit quidem pars, secundum quod est
sibi conueniens, non autem ita quod bonum
totius ad se referat, sed potius ita quod seipsum
refert in bonum totius.

¶ Ad tertium dicendum, quod hoc quod ali-
quis velit frui Deo, pertinet ad amorem, quo
Deus amatur amore concupiscentiae. Magis
autem amamus Deum amore amicitiae, quam
amore concupiscentiae: quia maius est in se
bonum Dei, quam participare possumus fruendo
ipso. Et ideo simpliciter homo magis dili-
git Deum ex charitate, quam seipsum.

ARTICVLVS IIII.

*a Virum bonum ex charitate magis debeat di-
ligere seipsum, quam proximum.*

AD QVARTVM sic proce-
ditur. Videtur quod homo ex
charitate non magis debeat di-
ligere seipsum, quam proxi-
mum. Principale enim obiectum
charitatis est Deus, ut supra dictum est. Sed
quandoque homo habet proximum magis
Deo coniunctum, quam sit ipse. Ergo magis
debet aliquis talem diligere, quam seipsum.
¶ Præterea, Detrimentum ipsius, quem ma-
gis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex
charitate sustinet detrimentum pro proximo
secundum illud Proverb. 12. Qui negligit
dammum propter amicum, iustus est. Ergo
homo debet ex charitate magis alium dili-
gere, quam seipsum.

¶ Præterea, 1. ad Cor. 13. dicitur, quod chari-
tas non querit quae sua sunt. Sed illud ma-
xime amamus, cuius bonum maxime qua-
rimus. Ergo per charitatem aliquis non amat
seipsum magis, quam proximum.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur
Leui. 19. & Matth. 22. Diliges proximum tuum
sicut teipsum. Ex quo videtur, quod dilectio
hominis ad seipsum est sicut exemplar dile-
ctionis, quae habetur ad alterum. Sed exem-
plar potius est, quam exemplatum. Ergo ho-
mo ex charitate magis debet diligere se-
ipsum, quam proximum.

CONCLUSIO.

*¶ Homo seipsum magis ex charitate diligere tenetur,
quam proximum.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod in homine duo sunt, scilicet natura spiri-
tualis & natura corporalis. Per hoc autem homo
dicitur diligere seipsum, quod diligit se se-
cundum naturam spirituales, ut supra di-
ctum est. Et secundum hoc debet homo ma-
gis se diligere post Deum, quam quemcun-
que alium. Et hoc patet ex ipsa ratione dili-
gendi. Nam sicut supra dictum est, Deus diligitur
ut principium boni, super quo fundatur
dilectio charitatis. Homo autem seipsum dili-
git ex charitate secundum rationem, quae
est participatio praedicti boni. Proximus autem
diligitur secundum rationem societatis in ipso
bono. Confociatio autem est ratio dilectionis
secundum quandam unionem in ordine ad
Deum. Unde sicut vnitas potior est, quam
vnio, ita quod homo ipse participet bonum
diuinum, est potior ratio diligendi, quam
quod alius associetur sibi in hac participa-
tione. Et ideo homo ex charitate debet ma-
gis seipsum diligere, quam proximum. Et
huius signum est, quod homo non debet
subire aliquod malum peccati, quod contra-
riatur participationi beatitudinis, ut proxi-
mum liberet a peccato.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
dilectio charitatis non solum habet quanti-
tatem ex parte obiecti, quod est Deus, sed
ex parte diligentis, qui est ipse homo, cha-
ritatem habens: sicut & quantitas cuiuslibet
actionis dependet quodammodo ex ipso
subiecto. Et ideo licet proximus melior sit
Deo propinquior, quia tamen non est ita pro-
pinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi,
non sequitur quod magis debeat proximum,
quam seipsum diligere.

¶ Ad secundum dicendum, quod detrimen-
ta corporalia debet homo sustinere propter
amicum, & in hoc ipso seipsum magis di-
ligit secundum spirituales mentem, quia
hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae
est bonum mentis. Sed in spiritualibus non
debet homo pati detrimentum peccando,
ut proximum liberet a peccato, sicut di-
ctum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Augusti-
nus dicit in regula, cum dicitur, Charitas non
querit quae sua sunt, sic intelligitur quod
communia propriis anteponeat. Semper au-
tem commune bonum est magis amabile
vnicuique, quam proprium bonum. Sicut
etiam ipsi parti est magis amabile bonum
totius, quam bonum parziale suipsius, ut
dictum est.

ARTICVLVS V.

*a Virum homo magis debeat diligere proximum, quam corpus
proprium.*

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod
homo non magis debeat diligere proximum, quam
corpus proprium. In proximo enim intelligitur cor-
pus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere
proximum plus quam corpus proprium, sequitur
quod plus debeat diligere corpus proximi, quam
corpus proprium.

¶ Præterea, Homo plus debet diligere animam propriam, quam
animam proximi, ut dictum est. Sed corpus proprium propin-
quius est animae nostrae, quam proximus. Ergo plus debemus di-
ligere corpus proprium, quam proximum.

¶ Præterea, Vnicuique exponit id quod minus amat, pro eo
quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere cor-
pus proprium pro salute proximi: sed hoc est perfectiorum: se-
cundum illud Iohan. 15. Maiorem charitatem nemo habet, quam
ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Ergo homo non tene-
tur ex charitate plus diligere proximum, quam corpus proprium.

¶ SED CONTRA est quod Augustinus dicit de Doctrina
Christiana, quod plus debemus diligere proximum, quam
corpus proprium.

CONCLUSIO.

*¶ Proximum magis quo ad animae salutem quam corpus proprium ex cha-
ritate diligere homines tenentur.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod illud magis est ex cha-
ritate diligendum, quod habet plenior rationem diligibilis
ex charitate, ut dictum est. Confociatio autem in plena parti-
cipatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est
maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redun-
dantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo pro-
ximum quantum ad salutem animae magis debemus diligere,
quam proprium corpus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod secundum Philo-
sophum in 9. Ethic. Vnumquodque videtur esse id quod est pra-
cipuum in ipso. Unde cum dicitur proximus magis esse diligen-
dus, quam corpus proprium: intelligitur hoc quantum ad ani-
mam, quae est potior pars eius.

¶ Ad secundum dicendum, quod corpus nostrum est propinquius
animae nostrae, quam proximus, quantum ad constitutionem
proprie naturae: sed quantum ad participationem beatitudinis
maior est confociatio animae proximi ad animam nostram, quam
etiam corporis proprii.

¶ Ad tertium dicendum, quod cuiuslibet homini imminet cura
proprie corporis: non autem imminet cuiuslibet homini cura de
salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessi-
tate charitatis, quod homo proprium corpus exponat pro salu-
te proximi, nisi in casu, quo tenetur eius saluti providere. Sed
quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem
charitatis.

Secunda secundae S. Tho.

885

Super Quaestione vicefimesexta Articulum sextum.

¶ Nam omnibus beneuolenti, non autem benefici sumus.

Questia IN articulo 6. occurrunt duo dubia ad hominem: primo explananda ut sententia litterarum habeatur. Est ergo dubium circa secundam responsionem datam

ARTICVLVS VI.

¶ Primum vnum proximum sit magis diligendus, quam alius.



D SEXTVM sic proceditur. Videtur quod vnus proximus non sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus in primo de Doctr. Christiana. Omnes homines aequae diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus contritus tibi quasi quadam sorte iunguntur. Ergo proximorum vnus non est magis diligendus, quam alius.

¶ Præterea, Vbi vna & eadem est ratio diligendi diuersos, non debet esse inaequalis dilectio. Sed vna est ratio diligendi omnes proximis, scilicet Deus: ut patet per Augustinum in primo de Doctr. Chri. Ergo omnes proximis aequaliter diligere debemus.

¶ Præterea, Amare est velle boni alicui, ut patet per Philosophum in secundo Rhetoricae. Sed omnibus proximis aequale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximis aequaliter debemus diligere.

¶ SED CONTRA est, quod tanto vnusquisque magis debet diligere, quanto grauius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed grauius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum. Vnde Leuit. 20. præcipitur, quod qui maledixerit patri, aut matri, morte moriatur: quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere, quam alios.

CONCLUSIO.

¶ Nam aequaliter proximi sunt à nobis ex charitate diligendi, sed magis vel minus, secundum quod illos contingit nobis, seu Deo propinquiores esse.

RESPONDEO dicendum, quod duplex opinio circa hoc fuit. Quidam enim dixerunt, quod omnes proximi sunt aequaliter ex charitate diligendi, quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem affectum, ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quam alienis: non autem secundum interiorum affectum, quem aequaliter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ. Vtraque enim inclinatio ex diuina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui, qui conuenit naturæ vnus cuiusque: sicut terra habet maiorem inclinationem grauitatis, quam aqua: quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus charitatis, proportionetur his, quæ sunt exteriora agenda: ita scilicet ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus conuenit nos magis benefici esse. Et ideo dicendum est, quod etiam secundum affectum oportet magis vnum proximorum, quam alium diligere. Et ratio est, quia cum principium dilectionis sit Deus, & ipse diligens: necesse est, quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus. Sicut enim supra dictum est, in omnibus, in quibus inuenitur aliquod

beneficentiam & beneuolentiam: ita quod maior beneficentia præsupponit maiorem beneuolentiam ut causam. Et hoc contra opinionem dicentem, quod erat maior beneficentia absque maiori beneuolentia. Ex hac autem proportionem, scilicet quod maior beneuolentia & maior beneficentia mutuo se inferunt, non sequitur quod si beneuolentia est ad omnes, beneficentia sit ad omnes (hoc enim est extra rationem maioris & minoris interuine, de quibus est sermo) sed bene sequitur, quod maior sit beneuolentia ad illos, ad quos est maior beneficentia.

principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod dilectio potest esse inaequalis dupliciter. Vno modo ex parte eius boni, quod amico optamus: & quantum ad hoc omnes homines æque diligimus ex charitate: quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis: & sic non oportet omnes æque diligere.

¶ Vel aliter dicendum, quod dilectio inaequaliter potest ab aliquo haberi dupliciter. Vno modo ex eo, quod quidam diliguntur, & alique diligunt. Et hanc etiam inaequalitatem oportet seruare in beneficentia: quia non possumus omnibus prodesse. Sed in beneuolentia dilectionis talis inaequalitas haberi non debet. Alia vero est inaequalitas dilectionis ex hoc, quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inaequalitatem: sed primam, ut patet ex his, quæ de beneficentia dicit.

¶ Ad secundum dicendum, quod non omnes proximi aequaliter se habent ad Deum: sed quidam sunt ei propinquiores propter maiorem bonitatem, qui sunt magis diligendi ex charitate, quam alij qui sunt ei minus propinqui.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni, quod amicis optamus.

ARTICVLVS VII.

¶ Primum magis debemus diligere meliores, quam velis coniunctiores.



D SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod magis debeamus diligere meliores, quam nobis coniunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum, quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut & alius est quod est nigro impermixtus. Sed persona nobis coniuncta sunt secundum aliquam rationem odiendam: secundum illud Lucæ 14. Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, &c. Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sunt magis amandi, quam coniunctiores.

¶ Præterea, Secundum charitatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem, quam sibi coniunctiorem. Ergo & homo per charitatem magis debet meliorem diligere, quam sibi coniunctiorem.

¶ Præterea, Secundum vnamquamque amicitiam illud est magis amandum, quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur. Amicitia enim naturali magis diligimus eos, qui sunt nobis magis secundum naturam coniuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicationem beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis coniunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores, quam nobis coniunctiores.

¶ SED CONTRA est quod dicitur primæ ad Timotheum 5. Si quis furor, & maxime domesticorum, curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Sed interior charitatis affectus debet respondere exteriori affectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

CONCLUSIO.

¶ Propinquiores nobis sunt magis diligendi ex charitate, quam meliores.

RESPONDEO dicendum, quod omnis

¶ In eodem articulo in responsione ad primum, adducit, quod prima responsio dicens, quod ex charitate aequaliter omnes diligimus, quantum ad bonum quod volumus dilectis, potest male & bene intelligi. Male quidem, si intelligatur quod charitas vult omnibus bonum æquale, sic quod non vult eis bonum inaequale: in sequenti & quidem articulo oppositum docet Auctor. Bene autem, si intelligatur, quod charitas vult omnibus bonum æquale in genere, ut in littera dicitur, seu specie, puta felicitatem æternam. Cum quo tamem stat, quod vult maius secundum gradum bonum vni, quam alteri.

¶ Super Quaestione vicefimesexta Articulum septimum.

¶ Nam dilectionis diuersitas, quæ est secundum charitatem, fit attendenda secundum propinquitatem ad Deum.

¶ IN articulo septimo Quæ-

stio dubium occurrit, quomodo verificatur verba litterarum cum dicitur, quod diuersitas dilectionis, quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem attenditur, secundum propinquitatem ad Deum. Et est ratio dubij, quia charitas non est diuersarum specierum secundum diuersitatem bonorum, quæ vult dilectis.

¶ Ad hoc dicitur, quod sermo litterarum quantum ad radices, est de vera diuersitate specierum. Sed quantum ad charitatem est de diuersitate specierum reductione, seu similitudine. Intendit siquidem Auctor, ut ipsius explicet pro radice, quod diuersitas dilectionis species sunt secundum diuersa bona, quæ optamus in quos diligimus. Et hoc propositio est manifesta, quia alterius speciei est dilectio honoris à dilectione diuitiarum, & huiusmodi. Et hac autem radice de dilectione in communem, manducat Auctor tractatum discipuli ad discernendum in dilectione charitatis diuersitatem ex parte obiecti, unde dilectio habet speciem, & diuersitatem ex parte subiecti, vnde habent intentionem, & diuersitatem charitatis ex parte

ex parte obiecti secundum duos gradus beatitudinis, vocat secundum speciem: non quia sit diversitas specifica in charitate, aut in gradibus uolitis, sed quia est limitis diversitatis specificae dilectionis, & ex illa parte se tenet. Unde dilectio diversitatem speciem fortitur.

¶ Num possimus secundum charitatem nolle, seu desiderare hominibus inaequalia bona.

Quaestio. ¶ In eodem articulo se primo dicitur occurrit circa illud, Possum uelle, quod illi qui est mihi coniunctus, sit melior alio. Et circa eius causam, quia scilicet bonitas accedere & recedere, augeri uel minui potest. Circa ipsam quidem conclusionem ex Durando in 2. diff. terij sententiarum, q. i. multipliciter probatur, quod licet secundum uelle complacentiae seu approbationis charitas, uelle in aequalia bona, Quia in domo Patris mei mansiones multae sunt. Ioan. 14. secundum uelle tamen desiderij, charitas non uult inaequalia bona omnibus, sed omnino aequalia, scilicet summum bonum gratiae & gloriae, cuius pura creatura est capax: quod in isto non est latitudo. Probatur autem hoc tripliciter. Primo, Charitate optamus bonum diuini omnibus, quatenus sunt eius capaces. Sed omnes sunt aequalis boni gratiae & gloriae capaces. ergo. Secundo, quia charitas non zelatur, prout ad Cor. 13. 1. Erit autem zelatus, si non optaretur unicuique tantum bonum, quantum est capax, sine ullaquam demerito. Tercio, quia in gratulatio diuini amoris esset, nisi quilibet ex charitate optaretur bonum, quo efficacius rediret in Deum. Tale autem est summum bonum gratiae, cuius creatura pura est capax. ergo. Et subdit Durandus, quod haec optatio est conditionata, scilicet supposita ordinatione & uoluntate diuina.

¶ Ad haec (ut ultimo inducta uerba ostendit) respondendum forte non esset: spiritus enim contradictionis uidetur ex cecasse hunc hominem, ut prius magnificet similes, quasi contradicendo Authori de actu desiderij: & deinde limitat se ad uelleitatem, quia etiam homo optat quodcumque uoluit. Nihil Paulus Apostolus de uelleitate dicebat, Charitas non zelatur. Nuncquid ea desiderio disputat de uelleitate, quae est etiam impossibilium, tractatur? Dicit ergo simpliciter, quod desiderij actus possum uelle bona inaequalia proximis ex charitate. Et ad primam rationem neganda est utraque praemissa. Nam ut ex dictis patet, ego non teneor in particulari diligere omnes, & consequenter nec omnibus desiderare totum id, cuius est capax: sed sufficit uelle approbationis & complacentiae, ut complacent mihi in preparatione animi, quemlibet habere bonum diuinum, quatenus est capax: italem quocumque est omnes esse capaces aequalis boni: & hoc loquendo, non de capacitate secundum quid, scilicet secundum naturalia aut potentiam Dei, sed de capacitate simpliciter, quae attenditur secundum dispositionem diuinae simplicitatis, quae omnia in numero, pondere, & mensura disposuit, & secundum mensuram donationis Christi, quae unicuique diuinitatem mensuram fidei, dedit gratiam.

¶ Ad secundum dicitur primo, quod non est emulatio in gratuitis. Ex quo etiam ego non teneor tibi aut illi, maius bonum de desiderare: tibi ex mea beneuolentia desidero, pro te oro, &c. nulla est emulatio, sicut nec iniuria. Secundo,

quod non est emulatio, desiderium maius habens fundamentum rationabile. Sicut est, cum quis magis coniuncto sanguine uel spiritu maius bonum optat. Quod siquidem illa maior, illud maius desiderium sustinet.

¶ Ad tertium dicitur, quod nullum praedictum amori diuino sit ex hoc, quod aliquis non optat id, ad quod non tenetur. Constat autem, quod habens charitatem, non tenetur nisi in comuni diligere omnes ad uitam eternam. Et propterea non tenetur ad optandum, quod hic datur in Deo meliori uia, quae possibilis est. Et hoc sunt praedictae conclusiones illa littera dicta, scilicet possum uelle, quod iste, qui est mihi coniunctus, sit melior alio.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod in propinquis nostris non precipimur odire, quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum, quod impediunt nos a Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici: secundum illud Matth. 10. Inimici hominis domestici eius.

¶ Ad secundum dicendum, quod charitas facit hominem conformari deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id, quod suum est, sicut deus ad id quod suum est. Quaedam enim possumus ex charitate uelle, quia sunt nobis convenientia: quae tamen deus non uult, quia non conueniunt ei, ut ea uelit, sicut supra habitum est, cum de bonitate uoluntatis ageretur.

¶ Ad tertium dicendum, quod charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est. Ex quo contingit, quod magis coniunctus magis amatur.

ARTICVLVS VIII.

¶ Verum sit magis diligendus ille, qui nobis est magis coniunctus secundum carnalem originem.

OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod non sit magis diligendus ille, qui est magis nobis coniunctus secundum carnalem originem: dicitur enim

Prover. 18. Vir amicus, quam frater. Et Valerius Maximus dicit, quod amicitiae uinculum praualidum est, neque ulla ex parte sanguinis uiribus inferius. Hoc etiam certum & exploratum,

quod istud nascendi fors fortuitum opus dedit: hoc uniuscuiusque solido iudicio inchoata uoluntas contrahit. ergo illi qui sunt coniuncti sanguine, non sunt magis diligendi, quam alij.

¶ Praeterea, Ambr. in 1. de Offic. Non minus uos diligo, quos in Euangelio genui, quam si in coniugio suscepissem. Non enim uehementior est natura ad diligendum, quam gratia. Plus certe diligere debemus, quos perpetuo nobis copiamus futuros, quam quos tantum in hoc seculo. Non ergo coniuncti sunt magis diligendi his, qui sunt aliter nobis coniuncti.

¶ Praeterea, Probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Grego. dicit in hom. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera, quam etiam consanguineis: sicut magis est obediendum in exercitu duci, quam patri. Ergo illi, qui sunt sanguine coniuncti, non sunt maxime diligendi.

¶ SED CONTRA est, quod specialiter in preceptis decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. 20. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnalem originem, sunt a nobis specialius diligendi.

CONCLUSIO.

¶ Qui nobis secundum carnalem originem coniuncti sunt, debent quod a nobis maiori charitate diligere.

argumentum bonitatis in suo, non curando de illo alio, nisi in comuni. Diminutio autem bonitatis in uia dupliciter potest contingere. Primo, secundum bonitatem disponentem pro charitatis conferentia & augmento, ut patet, quod existens in charitate declinat & affluit ad uenientia multa & periculosa. Secundo, secundum ipsam charitatem, non per diminutionem eiusdem numero charitatis, sed per recuperationem minoris charitatis post lapsum. Si enim sanctus Petrus cecidit a charitate ut docem, & per primam contritionem non fuit dissipatus ad charitatem ut decessit, sed ut octo, charitas in eo diminuta est. Hoc haec sepe accidere uidetur trepide resurgentibus.

¶ Super Quaestione uicesima sexta Articulum octauum.

In articulo octauo habes unde solus dubi de Orationum suffragiis impendendis magis coniunctis secundum carnem an spiritu. Hinc liquet habere, quod magis tenetur coniunctis spiritualiter, quam carnaliter, ceteris paribus. Et quemadmodum pater spiritualis plus in spiritualibus tenetur filiis, secundum secundam S. Tho. 888 +

huiusmodi, quam car-
talis ut sic: ita filius
secundum carnem plus
tenetur in spiritualibus
conferre sibi secun-
dum spiritum, quam
pater, qui etiam genuit.

a *Super Qua-
stione necessaria extra
articulum nonum.*

Annua.

In articulo nono per-
spice differentiam in-
ter primam & ter-
tiam litteram rationem.
Quare filius est magis,
quam pater diligendus,
attendenda penes hoc, qd
primus medium est ma-
ior similitudo dilectio-
nis filij ad dilectionem
superiorem. Ex hoc enim
concluditur maior. Ter-
tia uero medium est,
quod ipse filius, quia
est pars quedam pa-
rentis, est propinquior
parenti. Et propterea
non sunt una, sed duae
rationes, quoniam pro-
pinquior.

a *Super Qua-
stione necessaria extra
articulum decimum.*

Annua.

In articulo decimo
solite confertur, qd
formalis est semper,
& ceteris paribus. Ex
hoc enim solentur
questiones. Et si in
tuo codice desit respo-
sio ad tertium, prout
in pluribus questis
tam impressis, quam
scriptis codicibus inue-
ni desolite confertur respo-
ndendum esse, quod ma-
ior excellentia princi-
pij in patre, praepon-
derat maiori labori ma-
tris in generatione: quon-
iam ratio boni magis
attenditur in obiecto
per se dilecto, quam
ratio difficultatis seu labo-
riosa. Et praecipue hoc
invenitur in proposito,
quoniam maternus la-
bor intra latitudinem
passui materialisque
principij concluditur.
Totum namq; latitudi-
nem passui materia-
lisq; principij, excedit
ab actu principij co-
stae. Et ideo unde ar-
gumentum desolite, quod
uis directae ex propriis
patris & matris, ut prin-
cipia sunt generationis
procedat.

secundum quid, id
est secundum dilectionem bellicae commu-
nicationis.

ARTICVLVS IX.

a *Vtrum homo ex charitate magis debeat diligere filium, quam
patrem.*

3. dist. 15.

art. 7. q.

art. 9. ad

13. q.

Ep. 1. c.

167. 10.

co. 2.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quod homo
ex charitate magis debeat diligere filium, quam pa-
trem. Illum enim magis debemus diligere, cui magis
debemus benefacere. Sed magis debemus be-
nefacere filio, quam parentibus. Dicit enim Apo-
stolus secundae ad Cor. 12. Non debent filij thesaurizare paren-
tibus, sed parentibus filiis. Ergo magis sunt diligendi filij, quam
parentes.

Præterea, Gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes
plus diligunt filios, quam ab eis diligantur, ut Philosophus
dicit in 8. Ethico. Ergo magis debemus diligere filios, quam
parentes.

Præterea, Per charitatem affectus hominis deo conformatur.
Sed deus magis diligit filios, quam diligatur ab eis. Ergo etiam
& nos magis debemus diligere filios, quam parentes.

ARTIC. IX. ET X.

SED CONTRA est quod Ambro. dicit, Primo deus dili-
gendus est secundo parentes: inde filij post domestici.

CONCLUSIO.

Quoniam ex parte diligibilis parentes sunt a nobis magis diligendi
quam filij, tanquam excellentiores ac deo similiores, filij tamen ex parte di-
ligentis, magis sunt ex charitate diligendi, quam parentes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est,
gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Vno modo ex par-
te obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem
boni, est magis diligendum. & quod est deo similior. Et sic pa-
ter est magis diligendus, quam filius: quia scilicet patrem diligit
magis sub ratione principij, quod habet rationem eminentioris
boni & deo similioris. Alio modo computatur gradus dilectio-
nis ex parte ipsius diligentis, & sic magis diligitur quod est con-
iunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pa-
ter, ut Philosophus dicit in octavo Ethic. Primo quidem, quia pa-
rentes diligunt filios, ut aliquid sui existentes. Pater autem non
est aliquid filij. Et ideo dilectio secundum quam pater diligit fi-
lium, similior est dilectioni, qua quis diligit seipsum. Secundo,
quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quam econ-
uerso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote
pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem
principij. Quarto, quia parentes diutius amauerunt. Nam statim
pater incipit diligere filium: filius autem tempore procedente
incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior,
tanto est fortior: secundum illud Eccle. nono, Non derelinquas
amicum antiquum: nouus enim non erit similis illi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod principio debetur
subiectio reuerentiae & honoris: effectus autem proportionaliter
competit recipere influentiam principij & prouisionem
ipsius. Et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor
filiis autem magis debetur cura prouisionis.

Ad secundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit
filium secundum rationem coniunctionis ad seipsum. Sed secun-
dum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit
patrem.

Ad tertium dicendum, quod sicut Aug. dicit in primo De doc.
Chri. Deus diligit nos ad utilitatem nostram & sui honorem.
Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principij,
sicut & deus, ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor im-
pendatur, ad filium autem, ut eius utilitati a parentibus prouideatur:
quamuis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex
beneficiis susceptis, ut parentibus maxime prouideat.

ARTICVLVS X.

a *Vtrum homo magis debeat diligere matrem, quam patrem.*

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quod ho-
mo magis debeat diligere matrem, quam patrem.
Vt enim Philosophus dicit in primo de generatio-
ne animalium, Femina in generatione dat corpus.
Sed homo non habet animam a patre, sed per crea-
tionem a deo: ut in primo dictum est. Ergo homo plus habet a
matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem, quam
patrem.

Præterea, Magis amantem debet magis diligere. Sed mater
plus diligit filium, quam pater. Dicit enim Philosophus in 9. Ethic.
quod matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim
est generatio matrum, & magis sciunt, qui ipsarum sunt filij, qd
patres. Ergo mater est magis diligenda, quam pater.

Præterea, Ei debetur maior dilectionis affectus, qui pro nobis
plus laborauit, secundum illud Ro. ultimo, Salutate Mariam, quæ
multum in nobis laborauit. Sed mater plus laborat in genera-
tione & educatione, quam pater. Unde dicitur Eccle. 7. Gemi-
tum matris tuæ ne obliuiscaris. Ergo plus debet homo diligere
matrem, quam patrem.

SED CONTRA est quod dicit Hier. super Ezech. quod
post deum omnium patrem, diligendus est pater. Et postea ad-
didit de matre.

CONCLUSIO.

Pater magis est per se diligendus quam mater, cum sit actiuum genera-
tionis principium, mater uero passiuum.

RESPONDEO dicendum, quod in istis comparationi-
bus id, quod dicitur, est intelligendum per se, ut uidelicet intelli-
gatur esse quæsitum de patre, inquantum est pater, an sit plus di-
ligendus matre, inquantum est mater. Potest enim in omnibus
huiusmodi tanta esse distantia uirtutis & malitiæ, ut amicitia
soluatur uel minuatur: ut Philosophus dicit in 8. Ethico. Et
ideo ut Amb. dicit, Boni domestici sunt malis filiis præponen-
di. Sed per se loquendo, pater magis est amandus, quam mater.
Amantur enim pater & mater, ut principia quedam naturalis
originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principij,
quam mater: quia pater est principium per modum agentis,
mater

mater autem magis per modum patientis & materis. Et ideo per se loquendo, pater magis est diligendus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem. Formatur autem per uirtutem formatiuam, quæ est in semine patris. Et quamuis huiusmodi uirtus non possit creare animam rationalem: disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formæ susceptionem.

¶ Ad secundum dicendum, quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitie, qua diligimus amantem, & qua diligimus generantem: nunc autem loquimur de amicitia, quæ debetur patri & matri, secundum generationis rationem. Ad tertium patet.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrum homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem & matrem.



¶ Vnde in 1^a M sic proceditur. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem & matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. 2. dicitur, quod propter uxorem relinquit homo patrem & matrem. Ergo magis debet diligere uxorem, quam patrem & matrem.

¶ Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 1. quod uiri debent diligere uxores sicut seipsos. Sed homo debet magis diligere seipsum, quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem, quam parentes.

¶ Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia, quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis. Dicit enim Philo. in 8. Ethic. quod in hac amicitia uidetur esse utile & delectabile, & propter uirtutem si uiuosi sint coniuges. Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem, quam ad parentes.

¶ SED CONTRA est, quod uir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam, ut dicitur ad Ephes. 1. Sed corpus suum minus debet homo diligere, quam proximum, ut supra dictum est. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes, quam uxorem.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam intensius uxor sit ex charitate diligenda, tanquam nobis magis coniuncta, maior tamen est parentibus ex charitate reuerentia exhibenda.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, gradus dilectionis attendi potest & secundum rationem boni, & secundum coniunctionem ad diligendum. secundum ergo rationem boni quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quam uxores: quia diliguntur sub ratione principii, & eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor coniungitur uiro ut una caro existens, secundum illud Mat. 19. Itaque iam non sunt duo, sed una caro. Et ideo intensius diligitur uxor: sed maior reuerentia est parentibus exhibenda.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod non quantum ad omnia deferitur pater et mater propter uxorem. In quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus, quam uxori. Sed quantum ad unionem carnis copulæ & cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

¶ Ad secundum dicendum, quod in uerbis Apostoli non est intelligendum, quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi. Sed quia dilectio, quam aliqui habet ad seipsum, est ratio dilectionis, quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.

¶ Ad tertium dicendum, quod etiam in amicitia paterna inueniuntur multe rationes dilectionis, & quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis, quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamuis ille præponderent secundum coniunctionis rationem.

¶ Ad quartum dicendum, quod illud etiam non est sic intelligendum, quod si sicut, importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnis coniunctionis.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrum homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum.



¶ Vnde in 1^a M sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum. Dicit enim Aug. in lib. De catechizandis rudibus. Nulla maior est prouocatio ad amandum, quam prauentire amando. Nimis enim durus est animus, qui dilectionem etiam non uult impendere, nolit rependere. Sed benefactores praueniunt nos in beneficio charitatis: ergo benefactores maxime debemus diligere.

¶ Præterea, Tanto aliquis est magis diligendus, quanto grauius homo peccat, si ab eius dilectione desistat, uel contra eum agat. Sed grauius peccat qui benefactorem non diligit, uel contra eum agit, quam si diligere desinat eum, cui hactenus benefecit: ergo

magis sunt amandi benefactores, quam hi, quibus benefacimus.

¶ Præterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus: & post eum pater, ut Hiero. dicit. Sed isti sunt maxime benefactores: ergo benefactor est maxime diligendus.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 9. Ethic. quod benefactores magis uidentur amare beneficiatos, quæ econuerso.

CONCLUSIO.

¶ Benefactor est a nobis magis diligendus, cum sit boni in beneficio principium: beneficiatus tamen magis diligit benefactorem, tanquam sibi magis coniunctum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, aliquid diligitur magis dupliciter. Vno modo quia habet rationem excellentioris boni: alio modo ratione maioris coniunctionis. Primo quidem modo benefactor est magis diligendus, quia cum sit principium boni in beneficio, habet excellentioris boni rationem, sicut et de patre dictum est. Secundo, autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philo. probat in 9. Ethic. per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris. Vnde consuevit dici de aliquo, iste est factura illius. Naturale est autem cuiuslibet, ut diligat opus suum. Sicut uidemus quod Poëta diligitur poemata sua. Et hoc ideo: quia unum quodque diligit suum esse, & suum uiuere: quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo, quod unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. habet quidem ergo & benefactor in beneficio aliquid bonum, & econuerso. Sed benefactor inspicit in beneficio suum bonum honestum, & beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur, quam bonum utile.

Tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, & delectatio memorie non est sicut delectatio rei presentis. Tum etiam, quia bona honesta magis cum delectatione recolimus, quam utilitates, quæ nobis ab aliis euenerunt. Tertio, quia ad amantem pertinet agere: uult enim & operatur boni amato. Ad amatum autem pertinet bonum pati. Et ideo excellentius est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet, ut plus amet. Quarto, quia difficilius est beneficia impendere, quam recipere. Ea uero, in quibus laboramus, plus diligimus. Quæ uero nobis de facili proueniunt, quodammodo cõtemnimus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod in benefactore est ut beneficiatus prouocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi prouocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

¶ Ad secundum dicendum, quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus: et ideo cõtrariū habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus: & ideo h3 maiorem prõpitudine.

¶ Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit, quam nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios, quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet, quod quilibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum & parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICVLVS XIII.

¶ Vtrum ordo charitatis remaneat in patria.

¶ TERTIVM dicendum sic proceditur. Videtur quod ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Aug. in lib. de uera religione. Perfecta charitas est, ut plus potiora bona, & minus minus.

¶ Secundum secundum S. Tho. ggg s



¶ TERTIVM dicendum sic proceditur. Videtur quod ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Aug. in lib. de uera religione. Perfecta charitas est, ut plus potiora bona, & minus minus.

¶ Super Questionibus uicissimæ sextæ Articuli undecimum.

¶ In articulo undecimo. Annota. mo quoniam dicitur in calce, quod homo diligit uxorem principaliter ratione carnis coniunctionis, non delectatur finis amoris, sed species unionis carnis tantis amorem. Non enim principale bonum quod homo uult uxori, est coniunctio carnis, quoniam hoc sit bonum utile ad generandum, & delectabile, & uelit ei bonum honestum, quod est maius, sed principalis ratio amoris ad uxorem, ut unio est ratio amoris, est cõiunctio carnis: quia hanc sequitur quæcunque alia est inter eos unio, siue uoluntatum, siue rerum.

¶ Super Questionibus uicissimæ sextæ Articuli duodecimum.

¶ Num sit a nobis magis diligendus filius quam uxor.

¶ Neodem & sequenti, hoc est duodecimo articulo, dicitur relinquitur, ut magis diligendus sit filius, quam uxor.

¶ Ad quod dicitur, quod quantum ad rationem boni, uxor magis diligitur: quia diligitur ut cõprincipium ad filiorum procreationem, filius autem ut effectus. Cõstat enim excellentioris boni rationem habere cõprincipium, quam effectum. Sed quantum ad coniunctionem filius magis amatur quam uxor: quia filius est aliquid substantie parentis, & pars eius: cõiux autem non est pars coniugis, ut patet. Et ideo coniuges magis se inuicem honorant: intensius autem amant filios. Cuius signum est maior tristitia de morte filii, quam coniugis ut sic, ceteris paribus.

¶ Super Questionibus uicissimæ sextæ Articuli decimum tertium.

¶ In articulo decimo. Annota. tertio eiusdem questionis, aduerte, quod author probat beatum in patria plus intensius diligere seipsum, quam beatorem hominem, uel angelum non solum ex parte subiecti, quia scilicet intensio actus se tenet ex parte coniunctionis ad subiectum: nullus autem est sibi cõiunctior, quam ipsemet: sed etiam ipsius charitatis ordine in suis actibus per hoc, quod charitas unicuique datur a Deo principaliter ad actum, quo ipse recipiens bene se habeat. Dat enim Deus charitatem homini, ut amico, propter bonum, scilicet ipsius hominis.

hominis, cui datur: & datur charitas secundum ad actum erga proximos. Ex hoc enim manifestum ordine consequens est, ut magis in patria habens perfectam charitatem principali actui, quam secundario: & per hoc intensius se diligit in Deo, quam beatorem. Nec obstat, ut in responso ad ultimum dicitur, quod Deus est in patria tota diligendi ratio, quia unicuique beato Deus est tota diligendi ratio, ut est illius beati bonum proprium. Diligere ergo Deum, ut tota ratione diligendi, claudit in se prius diligere seipsum, quam proximos: quia claudit in se Deum esse, & consequenter diligit ut proprium bonum diligenti: & non claudit in se Deum diligi, ut bonum alterius: sed illud inferri, si Deus est alterius bonum.

a Super Quaestione ultimum septima. Articulus primus.

Augusta.

In articulo primo, quod dicitur in responso ad primum per seipsum primo, autem uti distinctione facta in corpore articuli. Et propterea distinguere habentes maiorem charitatem in seipsum, ut meliores, & ut perfectiores sunt charitatis. Hoc enim est distinguere habentes charitatem secundum communem rationem boni. Nam sic maior charitas consistit in homine meliorem, & est frequentius magis amabilem: & secundum propriam rationem charitatis: nam sic est virtus inclinans ad actum amandi, & maior consistit in homine magis amantem.

Augusta.

Per seipsum secundo, quod quia in hac responsione non solum charitatem tribuitur magis amare, quam amari, utendo doctrina corporis articuli: sed alia fit comparatio, scilicet maioris ad maiorem charitatem, secundum magis & minus amare, dicendo, quod maior charitas facit magis amantem, & magis amantem facit, iuxta regulam. Sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, &c. Et hoc quidem absolute verissimum est, respectu formalis obiecti charitatis, quod est Deus, ut patet. Sed respectu secundarii obiecti, hoc est proximi, limitatur in litera hac adlectionem, scilicet secundum proportionem amari: & intendit quod perfectior charitas ma-

nora diligamus. Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diligit aliquis meliorem, quam uel seipsum, uel sibi coniunctum.

Præterea, ille magis amatur, cui maius bonum uolumus. Sed quilibet in patria existens uult maius bonum ei, qui plus bonum habet, alioquin uoluntas eius non per omnia diuina uoluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet, qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diligit meliorem: & ita magis alium, quam seipsum, & extraneum, quam propinquum.

Præterea, Tota ratio dilectionis in patria Deus erit. tunc enim implebitur quod dicitur primæ ad Cor. 13. Ut sit Deus omnia in omnibus. Ergo magis diligitur, qui est Deo propinquior: & ita aliquis magis diligit meliorem, quam seipsum, & extraneum, quam coniunctum.

SED CONTRA est quod natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis supra positus, ex ipsa natura procedit: omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

CONCLUSIO.

Ordo charitatis, quo Deus super omnia diligendus est, necessario manet in patria, ex parte tamen diligenti diligit homo in patria plus seipsum, quam beatorem hominem uel Angelum.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est ordinem charitatis remanere in patria, quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfecte eo fruetur. Sed de ordine superioris ad alios, distinguendum uidetur, quia sicut supra dictum est, dilectionis gradus distinguere potest, uel secundum differentiam boni, quod quis alii exoptat, uel secundum intentionem dilectionis. Primo quidem modo plus diligit meliores, quam seipsum, minus uero minus bonos. Vult enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur, secundum diuinam iustitiam propter perfectam conformitatem uoluntatis humane ad diuinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius præmium: sicut nunc accidit, quando potest homo meliorem & uirtutem & præmium desiderare. Sed tunc uoluntas uniuscuiusque iuxta hoc sistit, quod est determinatum diuinitus. Secundo uero modo aliquis plus seipsum diligit, quam proximum etiam meliorem: quia intentio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligenti, ut supra dictum est. Et ad hoc etiam donum charitatis unicuique conferetur à Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius. Secundario uero ordinem aliorum in Deum uelut, uel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum adinuicem simpliciter quis magis diligit meliorem secundum charitatis amorem. Tota enim uita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum obseruabitur per comparisonem ad Deum: ut scilicet ille magis diligatur & propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc prouiso: quæ est in presenti uita necessaria, quæ necesse est, ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcunque necessitudinem prouideat: magis, quam alieno, ratione cuius in hac uita ex ipsa inclinatione charitatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impedire charitatis effectum. Contingit tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus modis diligit. Non enim cessabunt ab animo beati honeste dilectionis causæ, tamen omnibus istis ratio-

nibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est. Sed quantum ad seipsum oportet, quod aliquis plus se, quam alios diligit, tanto magis, quanto perfectior est charitatis: quia perfectio charitatis ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni, quod aliquis uult amare.

Ad tertium dicendum, quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet, quod post Deum homo maxime diligit seipsum.

QVAESTIO VICESIMA Septima, De principali actu charitatis, qui est dilectio, in septem articulos diuisa.

INDE considerandum est, de actu charitatis.

Et primo, de principali actu charitatis, qui est dilectio. Secundo, de aliis actibus, uel effectibus.

Primo, quid sit magis proprium charitatis, utrum amare, uel amari. Secundo, utrum amare, prout est actus charitatis, sit idem quod beneuolentia. Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus. Quarto, utrum possit in hac uita immediate amari.

Quinto, utrum possit amari totaliter. Sexto, utrum eius dilectio habeat modum. Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum, uel diligere inimicum.

Octauo, quid sit melius, utrum diligere Deum, uel proximum.

ARTICVLVS I.

Utrum charitatis sit magis proprium amari quam amare.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod charitati sit magis proprium amari quam amare. Charitas enim in melioribus melior inuenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitati magis est proprium amari.

Præterea, illud, quod in pluribus inuenitur, uidetur esse magis conueniens naturæ, & per consequens melius. Sed sicut Philosophus dicit in octauo Eth. Multi magis uolunt amari, quam amare: semperque amatores adulationis sunt multi. Ergo melius est amari, quam amare: & per consequens magis conueniens charitati.

Præterea, Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed homines propter hoc, quod amantur amant. Dicit enim Aug. in lib. De catechizandis rudibus, quod nulla est maior prouocatio ad amandum, quam prouocare amando: ergo charitas magis consistit in amari, quam in amare.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 8. Ethic. quod magis existit amicitia in amare, quam in amari. Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in amare, quam in amari.

CONCLUSIO.

Charitas, cum sit uirtus, magis consistit in amare, quam in amari.

RESPONDEO dicendum, quod amare conuenit charitati, in quantum est charitas. Charitas enim, cum sit uirtus quædam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius, qui amatur, sed actus charitatis eius est amare. Amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius ad actum

gis diligit proximum secundum proportionem, quæ proximus illi est diligibilis, quam perfectior charitas diligit proximum secundum ipsius proximi proportionem: & hoc est dicere, quod perfectior magis, quam imperfectior, diligit proximum attendens amabilitatem proximi: quod declaratur in litera, politis duobus, altero perfectioris, altero imperfectioris charitatis. Constat enim, quod perfectior est melior & magis amabilis, & imperfectior minus bonus, ac minus amabilis. In amore autem minus istorum hæc est differentia, quod minus bonus amatur à perfectiori, quatenus amabilis est: quia charitas perfectior non solum adæquat, sed excedit bonitatem minus boni. Melior autem non amatur ab imperfectiore, quantum amabilis est: quia charitas imperfectior non adæquat bonitatem meliorem. Ex hoc ergo, quod perfectior amat minus bonum, quantum amabile est, & imperfectior non redamat meliorem, quantum amabilis est: manifestum est, quod perfectior magis amat, secundum proportionem amari, hoc est magis quam imperfectior, attendens amabilitatem obiecti.

In eodem articulo primo in responsione ad primum aduerte, quod quæ in litera dicitur, quod amari queritur eadem ratione, quæ queritur honorari, scilicet ut manifestum boni proprii, est intelligendum quod hæc sit per se ratio appetitus eius, quod est amari: quantum hoc est factum est. Amari enim per se ordinatur ad habendum id quod bono proprio intus debetur ab alio: amatum enim ab intima penetratur. Sed intelligendum est, quod hæc est ratio quæ re communiter ab hominibus homines appetunt amari. Sic cum dicitur respondet argumentum de accidente, ut in pluribus.

ad actum charitatis mouetur. Vnde manifestum est, quod charitati magis conuenit amare, quam amari. Magis enim conuenit vnicuique quod conuenit ei per se & substantialiter, quam quod conuenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem, quod amici magis laudantur ex hoc, quod amant, quam ex hoc, quod amantur: quoniam si non amant, & amantur, vituperantur. Secundo, quia matres, quae maxime amant, plus querunt amare, quam amari. Quod enim ut Philosophus dicit in eodem libro, filios suos dant nutricia, & amant, quidem. Reamari autem non querunt, si non contingat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo, quod in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes, secundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quam amabile sit. Sicut si ille, qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit ibidem, homines volunt amari, in quantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui, ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari & honorari querunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem querunt charitatis sicut & quilibet actus virtutis, est bonum virtutis illius. Vnde magis pertinet ad charitatem, velle amare, quam velle amari.

Ad tertium dicendum, quod propter amari aliqui amant: non ita quod amari sit finis eius quod est amare, sed eo quod est via quaedam ad hoc inducens, quod homo amet.

ARTICVLVS II.

¶ *¶ Virum amare, secundum quod est actus charitatis, sit idem quod benevolentia.*



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod amare secundum quod est actus charitatis, nihil sit aliud, quam benevolentia. Dicit enim Philosophus in secundo Rhetoricae, quod amare est velle alicui bonum. Sed hoc est benevolentia: ergo nihil aliud est actus charitatis, quam benevolentia.

Præterea, cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est: ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia: ergo actus charitatis nihil aliud est, quam benevolentia.

Præterea, Philosophus in nono Ethicorum, ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est, quod homo velit amico bonum, secundum est, quod velit ei esse & vivere, tertium est, quod ei delectabiliter conuiuat, quartum est, quod eadem eligat, quintum est, quod ei condoletur & congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primum actus charitatis est benevolentia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in eodem libro, quod benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiae principium. Sed charitas est amicitia, ut supra dictum est. Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Quamquam in dilectione secundum quod est charitatis actus, includatur benevolentia, addit tamen dilectio benevolentiae unionem affectus amantis ad amatum, quare non includit benevolentia, quæ est simplex voluntatis actus, quo alicui bonum volumus.*

RESPONDEO dicendum, quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim, qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet, quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amate. Et ideo Philosophus in nono Ethicorum, ostendens differentiam inter benevolentiam, & amorem, qui est passio, dicit, quod benevolentia non habet dissensionem & appetitum, id est aliquem impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine. Benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant: quorum alterum vellemus vincere. Sed amor, qui est in appetitu intellectivo, etiam differt à benevolentia: importat enim quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans aestimat amatum quodam modo ut unum sibi, vel ad se pertinet: & sic mouetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unionem affectus ad ipsum.

Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus charitatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio siue amor addit unionem affectus. Et propter hoc Philosophus dicit quiddam, quod benevolentia est principium amicitiae.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus ibi diffinit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinet, in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unionem ad amatum, quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quod intantum illa, quæ Philosophus ibi ponit ad amicitiam pertinent, in quantum proveniunt ex amore, quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur: ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum, quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

ARTICVLVS III.

¶ *¶ Virum Deum sit propter seipsum ex charitate diligendus.*



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam homilia. Ex his quæ novit

animus, dicit incognita amare. Vocat autem incognita intelligibilia & divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

Præterea, Amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur: secundum illud Romanus. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Ergo etiam propter aliud amatur, & non propter se.

Præterea, Spes generat charitatem, ut dicitur in glossa Matthæi. Timor etiam charitatem introducit, ut Augustinus dicit super primam Cantu. Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo: timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi potest. Ergo videtur, quod Deus propter aliud bonum speratur, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

SED CONTRA est, quod sicut Augustinus dicit in de Doctr. Christiana. Fruus est amore inherere alicui propter seipsum. Sed Deo fruendum est: ut in eodem libro dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis per se & ultimus finis omnium, propter seipsum quoque diligendus est, quamquam dispositio ipsæ propter aliquid a nobis diligere possit, quo inducitur ad ipsum amandum.*

RESPONDEO dicendum, quod ly propter, importat habitudinem alicuius causæ: est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens & materialis: ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem: quia scilicet virtute formaliter est bonus, & per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos in quantum sunt filij talis patris. Secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicitur aliquid diligere propter id quod nos disponit ad eius dilectionem: puta propter aliqua beneficia suscepta, quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem: sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc, quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quanto modo potest diligere propter aliud: quia scilicet ex aliquibus aliis disponitur ad hoc, quod

¶ *¶ Super Quæstionem vigesima septima articulo nono secundum.*

¶ *¶ In articulo secundo duo.*

¶ *¶ Notanda occurrunt. Primo, diversa differentia benevolentie ab amore actuali in parte sensibili, & in parte intellectiva. Nam ab illo ex consuetudine pennis per se non actuali, scilicet esse cum impetu, & ex propriis passionibus amoris actualis, scilicet non subito exoritur, totaliter dissimulatur. Ab illo autem ex una tantum conditione neceffarietur, scilicet ex hoc, quod amor exigit unionem, quam non exigit benevolentia, sed includit illa. Et ideo actus dilectionis charitatis claudere in se benevolentiam. Est enim amor amicitie, & addit ut in littera dicitur. Ex his autem non accipiat, quod benevolentia est propria voluntatis, quod sicut in parte sensibili inuenitur participatio amoris in intellectu, & fortiori inueniri potest benevolentia, quæ minus importat, quam amor amicitie. Hec ob-
¶ *¶ Nota, quod benevolentia non exigit unionem, quæ exigit amor amicitie. Hec ob-
¶ *¶ Nota, quod benevolentia non exigit unionem, quæ exigit amor amicitie. Hec ob-***

¶ *¶ dist. 27. q. 2. art. 2. q. 2. ad secundum. 2. 2. 7. 8. 9. & 14.*

quia talis actus quomodo obiectum amoris, habent agis rationem finis, quam ipse actus amandi, cui ex hoc ipso quod est actus voluntatis, minus conuenit ratio finis: quia ratio finis est ratio obiecti voluntatis: tum quia author loquitur de actu quo anima inhæret ultimo fini, scilicet Deo, ut patet in littera, ut distinguitur ab actibus, quibus non inhæremus, sed accedimus ad Deum. Vltimo autem Dei in patria non excluditur ab actu voluntatis, quo anima inhæret Deo: sed includit ipsum, ut propriam ipsius causam. Et propterea attribuitur hic esse ultimum actui voluntatis: & propterea esse mensuram aliorum, non ut excludat uisionem in patria, sed ut claudens illam in se: ita ut totalis adhærentia ad Deum, cuius una pars actus voluntatis ex una sumatur parte, scilicet ex parte finis: reliqua ex parte eius quod est ad finem. Totum enim illud & singulas eius partes, quia sunt consecutio ultimi finis, siue mensura & modo appetendum essentia quod quantum plus, tanto melius reliqua mensurata oportet esse. Et hoc dicta sunt, ne putet uerba authoris contrariari: sed cognoscas, quod cum ex pluribus integretur consecutio ultimi finis, qui Deus est, scilicet actus intellectus & voluntatis, illius tantum partis author meminit explicite, quæ præsentis seruit proposito.

¶ Super Questionem septimam articulum septimum.

¶ Num magis meritorium sit diligere amicum, quam inimicum.

Questio. *Narratio septimo dubium ex Durando in 3. sent. dist. 30. quæst. occurrit. An diligere ceteris paribus amicum, sit magis meritorium quam diligere inimicum. Ipse siquidem tripliciter probare nititur, quod dilectio inimici est magis meritoria. Primo, quia dilectio inimici ex natura operis exigit maiorem conatum, quia est difficilius secundum se. Secundo, quia tota ratio dilectionis inimici est caritas, non autem tota ratio dilectionis amici. Tercio, quia dilectio inimici includit dilectionem amici, ut patet, ergo melior.*

¶ Ad hoc dicendum est, secundum authoris doctrinam, quod ceteris paribus, dilectio amici est melior & magis meritoria. Et per se essentialis ratio est, quia obiectum in tali dile-

¶ SED CONTRA est quod Bern. dicit in libro De diligendo Deum, quod causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere.

CONCLUSIO.

¶ Cum omnium humanarum actionum atque affectionum ultimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus est illi modus, vel terminus imponendus, sed quanto plus diligatur, tanto erit dilectio melior.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut patet ex inducta autoritate Aug. modus importat quandam mensuram determinationem. Hæc autem determinatio inuenitur & in mensura & in mensurato, aliter tamen & aliter. In mensura enim inuenitur essentialiter: quia mensura secundum se ipsam est determinatiua & modificatiua aliorum. In mensuratis autem inuenitur mensura secundum aliquid, id est in quantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immo modificatum: sed res mensurata est immo modificata, nisi mensuram attingat, siue deficiat, siue excedat. In omnibus autem appetitibus & agibilibus mensura est finis: quia eorum, quæ appetimus & agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum in 2. Phys. Et ideo finis secundum se ipsum habet modum. Ea uero quæ sunt ad finem, habent modum ex eo, quod sunt fini proportionata. Et ideo sicut Philosophus dicit in 1. Polit. Appetitus finis in omnibus artibus est absque fine & termino: eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus. Non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcumque potest: sed medicus imponit terminum. Non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem. Quam quidem proportionem si medicina excederet, uel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum & affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus & minus: sed sicut inuenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus. Sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est: & ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potius est quam bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud. Et sic etiam caritas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis uirtutibus, quæ habent modum sicut mensurata.

¶ Ad secundum dicendum, quod, sicut Aug. ibidem subiungit, modus diligendi Deum est, ut ex toto corde diligatur, id est, ut diligatur quantumcumque potest diligere. Et hoc pertinet ad modum qui conuenit mensuræ.

¶ Ad tertium dicendum, quod affectio illa, cuius obiectum subiacet iudicio rationis est ratione mensuranda. Sed obiectum diuinæ dilectionis, quod est deus, excedit iudicium rationis, & ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, & exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc, quod anima Deo inhæreat, secundum illud Ps. Mihi adhaerere Deo bonum est. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem: & ideo sunt commensurandi, & secundum charitatem & secundum rationem.

ARTICULVS VII.

¶ Vtrum sit magis meritorium diligere inimicum, quam amicum.



AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum, quam amicum. Dicitur enim Math. 5. Si diligitis eos qui uos

diligunt, quam mercedem habebitis? Diligere ergo amicum, non meretur mercedem: sed diligere inimicum, meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos, quam amicos.

¶ Præterea, Tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex maiori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectiorum filiorum Dei, ut Aug. dicit in Enchiridio. Diligere autem amicum est etiam charitatis perfectæ. Ergo maioris meriti est diligere inimicum, quam amicum.

¶ Præterea, Vbi est maior conatus ad bonum, ibi uidetur esse maius meritum, quia unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, ut dicitur 1. ad Cor. 3. Sed maior conatus indiget homo ad hoc, quod diligat inimicum, quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo uidetur quod diligere inimicum sit magis meritorium, quam diligere amicum.

¶ SED CONTRA est, quia illud quod est melius est magis meritorium, sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem: amicus autem qui amat est melior quam inimicus qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium, quam diligere inimicum.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam diligere amicum sit rem meliorem diligere, secundum tamen rationem diligendi, quæ Deus est, magis meritorium est diligere quæ amicum diligere.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ratio diligendi proximum ex charitate, Deus est, sicut supra dictum est. Cum ergo queritur quid sit melius uel magis meritorium, utrum diligere amicum uel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt. Vno modo ex parte proximi qui diligitur: alio modo ex parte rationis, propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici, quia amicus & melior est & magis coniunctus. Vnde est materia magis conueniens dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est: unde & eius oppositum est deterius. Peius enim est odire amicum, quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio, quam Deus: sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo, quia præsupposito, quod uterque propter Deum diligitur, fortior ostenditur esse dei dilectio, quæ animam hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum, sicut uirtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur diuina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficilius implemus: sicut & uirtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quam in remotiora, ita etiam charitas teruentius diligit coniunctos, quam remotos.

Et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata, est feruentior & melior, quam dilectio inimicorum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod uerbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici. Et hoc uidetur accidere, quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter deum diligantur, & non solum quia amici sunt.

atione est melius & magis coniunctum quod est, & Deo propinquius, quia melius est diligere propinquum, quia magis coniunctum: 30. art. 1. & per hoc utriusque dilectionis charitatem iudicatur conformem. Constat autem, quod actus habens materiam per se magis consonam, est meritorius paribus, est melior. Et quoniam esse meritorium simpliciter apud Deum, consequitur maiorem beatitudinem simpliciter, quod quid sit de merito respectu hominis, ideo optime ualeat sequela, Actus charitatis est simpliciter melior: ergo magis meritorius simpliciter, & nihil officit siue sit magis debitus, siue non, ut Durandus fingit. Dilectio siquidem nostra erga Deum est maxime debita: & non propter perdit rationem meritorij & magis meritorij. Sed ille deceptus est declinans à merito ad meritum ab hoc. Et rursus debuit considerare, quod non est sermo de bono & meliori in communem, sed de bono & meliori secundum charitatem.

¶ Ad primum ergo objectionem in oppositum dicitur cum author in responsione ad ultimum huius questionis, quod quomodo duo concurrant ad uirtutem, bonum & difficile, plus facit ad rationem uirtutis actus boni, quam difficile. Et propterea non quanto difficilius ex natura operis, nisi sit etiam melior actus, iudicatur simpliciter magis meritorius. Et propterea licet dilectio inimici sit difficilius: non tamen est magis meritoria, sicut etiam dilectio proximi est magis difficilis, quam dilectio Dei: quoniam sit naturalissima, non tamen est magis meritoria.

¶ Ad secundum dicitur quod receditur ab hypothese. Nam questio est ceteris paribus, modo cetera non sunt paria, nisi ponatur ex charitate pariter amicum & inimicum diligere: sic quod quæcumque alia ratio diligendi non consideretur.

¶ Ad tertium dicitur, quod ratio illa infert oppositum intentum: quoniam dilectio inimici, ut quatuor, supponit eandem charitatem diligere amicum plus quam quatuor: quoniam eadem charitas magis tendit in obiectum propinquum, quam remotum. Quomodo ergo dicitur, Dilectio proximi includit dilectionem amicum, distinguendum est de dilectione habituali, uel actuali amicum. Nam si de habituali est sermo, uerum affirmatur sed oppositum concluditur.

cluditur, ut deductum est, quia eadem charitas magis tendit in propinquum, quam remotum. Et propterea neganda est sequenda: quoniam non includit illam gradualiter, & aliquid addit sed includit illam ut communem causam sui, & dilectionis amici. Si vero de dilectione actuali amici est sermo, falsum manifeste assumitur. Non enim in actu, quo diligitur inimicum, clauditur actus, quo diligitur Petrum amicum.

Super Questionem vicesimam octavam articulum octauum.

Annota. In articulo octauo, responsio ad tertium continentur da est memoria: quia pluries oportet ea uti, nihilque aliud scribendum occurrit.

Super Questionem vicesimam octavam articulum octauum.

Annota. In articulo hoc solum scribendum occurrit iuxta primum articulum, quod charitas ex hoc, quod est amor dei parte gaudium secundum utramque rationem, scilicet amicitie & concupiscentie, seu de ipso deo in se, & de presentia eius. Nam ex natura rei amicitie, scilicet Dei, habet, quod non nisi gaudere possit de bono diuino: quia bono diuino nihil damni accidere potest, sed semper optimum & immutabile, ac per hoc semper materia gaudij est apud amantem. Et ex natura rei concupiscentie, scilicet Dei, habet, quod non nisi gaudere possit de bono diuino: quia bono diuino nihil damni accidere potest, sed semper optimum & immutabile, ac per hoc semper materia gaudij est apud amantem. Et ex natura rei concupiscentie, scilicet Dei, habet, quod non nisi gaudere possit de bono diuino: quia bono diuino nihil damni accidere potest, sed semper optimum & immutabile, ac per hoc semper materia gaudij est apud amantem. Et ex natura rei concupiscentie, scilicet Dei, habet, quod non nisi gaudere possit de bono diuino: quia bono diuino nihil damni accidere potest, sed semper optimum & immutabile, ac per hoc semper materia gaudij est apud amantem.

Ad alia patet responsio per ea, quae dicta sunt. Nam duae rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi, ultima vero ex parte eorum, quae diliguntur.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum sit magis meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum, quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium, quod Apostolus magis elegit: sed Apostolus praelegit dilectionem proximi dilectioni Dei: secundum illud ad Ro. 9. Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

¶ Præterea, Minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est. Sed Deus maxime est amicus, qui prior dilexit nos, ut dicitur prima 1o. 4. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium. *¶ Præterea*, Illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius & magis meritorium: quia virtus est circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. Sed facilius est diligere Deum, quam proximum. Tum quia naturaliter omnia Deum diligunt. Tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum: quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

¶ SED CONTRA est, quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc, quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio dei est magis meritoria, quam dilectio proximi.

CONCLUSIO.

¶ Proximum ex charitate diligere, & propter Deum, magis meritorium est, quam Deum solum amare, non amando proximum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod comparatio ista potest intelligi dupliciter. Vno modo, ut seorsum consideretur utraque dilectio: & tunc non est dubium, quod dilectio Dei est magis meritoria. Debet enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit diuina dilectionis motus. Vnde & diligenti Deum merces promittitur 1o. 14. Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, & manifestabo ei me ipsum. Alio modo potest attendi ipsa comparatio ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur, dilectio autem proximi accipiatur, secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includit dilectionem dei: sed dilectio dei non includit dilectionem proximi. Vnde erit comparatio dilectionis dei perfecte, quae extendit se etiam ad proximum ad dilectionem dei insufficientem & imperfectam: quia hoc mandatum habemus a deo, ut qui diligit deum diligit & fratrem suum, & in hoc sensu dilectio proximi preeminet.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod secundum unam glossam expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat, quando erat in statu gratiae, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis. Sed hoc optauerat, quando erat in statu infidelitatis. Vnde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in libro de compunctione, quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligeret proximum, quam deum, sed quod plus diligeret deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus priuari fructu diuina: quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc, quod honor dei procuraretur in proximis: quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum, quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria: quia amicus diligitur propter seipsum: & ita deficit a vera ratione amicitiae charitatis, quae est deus. Et ideo quod deus diligitur propter seipsum, non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

¶ Ad tertium dicendum, quod plus facit ad rationem meriti & virtutis bonum, quam difficile. Vnde non oportet, quod omne difficile sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, ut etiam sit melius.

QVAESTIO VICESIMA OCTAVA

De gaudio, in quatuor articulos diuisa.

EINDE considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio. Et primo, de effectibus interioribus. Secundo de exterioribus.

¶ Circa primum tria consideranda sunt. Primo, de gaudio. Secundo, de pace. Tertio, de misericordia. *¶ Circa primum* quaeruntur quatuor. *¶ Primo*, utrum gaudium sit effectus charitatis. *¶ Secundo*, utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam. *¶ Tertio*, utrum illud gaudium possit esse plenum. *¶ Quarto*, utrum sit uirtus.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum gaudium in nobis sit effectus charitatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatae magis sequitur tristitia, quam gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quando in hac uita uiuimus. Quando enim sumus in corpore, peregrinamur a domino: ut dicitur 2. ad Cor. 5. ergo charitas in nobis magis causat tristitiam, quam gaudium. *¶ Præterea*, Per charitatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea, per quae beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet secundum illud Math. 5. Beati qui lugent, quoniam consolabuntur: ergo magis est effectus charitatis tristitia quam gaudium.

¶ Præterea, Charitas est uirtus distincta a spe: ut ex supradictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Ro. 12. Spe gaudentes, non ergo causatur ex charitate.

¶ SED CONTRA est, quia sicut dicitur Ro. 1. Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto secundum illud Rom. 14. Non est regnum dei esca & potus, sed iustitia & pax & gaudium in Spiritu sancto. Ergo charitas est causa gaudij.

CONCLUSIO.

¶ Spirituale gaudium, quod de deo habetur, ex charitatis dilectione causatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit & gaudium & tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur, uel propter praesentiam boni amati, uel etiam propter hoc, quod ipsi bono amato proprium bonum inest & conseruatur. Et secundum hoc maxime pertinet ad amorem beneuolentiae, per quem aliquis gaudet de amico, prospere se habente, etiam si sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, uel propter absentiam amati, uel propter hoc quod amatum, cui uolumus bonum, suo bono priuatur, aut aliquo malo deprimi. Charitas autem est amor dei, cuius bonum immutabile est: quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso, quod amatur, est in amantem per nobilissimum suum effectum: secundum illud 1. Io. 4. Qui manet in charitate, in deo manet, & deus in eo. Et ideo spirituale gaudium quod de deo habetur, ex charitate causatur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quando sumus in corpore, dicimur peregrinari a domino in comparatione ad illam praesentiam, qua quibusdam est praesens per speciei uisionem. Vnde & Apostolus subdit ibidem, Per fidem enim ambulamus & non per speciem. Est autem & praesens se amantibus etiam in hac uita per gratiae inhabitationem.

¶ Ad secundum dicendum, quod luctus, qui beatitudinem meretur, est de his, quae sunt beatitudini contraria. Vnde eiusdem rationis est, quod talis luctus ex charitate causatur, & tale gaudium spirituale de deo: quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono, & tristari de his quae ei repugnant.

¶ Ad tertium dicendum, quod de deo potest esse spirituale gaudium dupliciter. Vno modo, secundum quod gaudemus de bono diuino in se considerato. Alio modo, secundum quod gaudemus de bono diuino, prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est: & hoc procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus diuini boni

bonifruitionem. Quamuis etiam ipsa fruicio uel perfecta, uel imperfecta, secundum mensuram charitatis obtineatur.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitia.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitia. Congaudere enim bonis proximi, ad charitatem pertinet, secundum illud primae ad Cor. 11. Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem ueritati. Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitia: secundum illud Ro. 12. Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus. ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitia patitur.

¶ Præterea, Penitentia sicut dicit. Gre. est anteacta mala flere, & flenda iterum non committere. Sed uera penitentia non est sine charitate: ergo gaudium charitatis habet tristitia admixtionem. Ex charitate contingit, quod aliquis desiderat esse cum Christo: secundum illud Philip. primo. Desiderium habens cum Christo: sed ex isto desiderio sequitur in hoc mundo quædam tristitia: secundum illud Psal. Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est. Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitia.

¶ SED CONTRA est, quod gaudium charitatis est gaudium de diuina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitia: secundum illud Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius. Ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitia.

CONCLUSIO.

¶ Gaudium, quod ex diuina charitate in nobis procedit, etsi nullam per se admixtionem tristitiam habeat, per accidens tamen contingit spirituali gaudio tristitiam admisceri.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ex charitate causatur duplex gaudium de Deo: sicut supra dictum est. Vnum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudeamus de bono diuino secundum se considerato. Et tale gaudium charitatis permixtionem tristitia non patitur, sicut nec illud bonum, de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo Apostolus dicit ad Phil. 4. Gaude in Domino semper. Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono diuino, secundum quod participatur a nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliud contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitia: prout scilicet aliquis tristatur de eo, quod repugnat participationi diuini boni uel in nobis, uel in proximis, quos tanquam nos ipsos diligimus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo tantum facit charitas condolare proximo, in quantum participatio diuini boni in eo impeditur.

¶ Ad secundum dicendum, quod peccata diuidunt inter nos & Deum: dicitur Isa. 59. Et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, uel etiam aliorum, in quantum per ea impeditur a participatione diuini boni.

¶ Ad tertium dicendum quod quamuis in incolatu huius miserie aliquo modo participemus diuinum bonum per cognitionem & amorem: tamen huius uitæ miseria impedit a perfecta participatione diuini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc tristitia qua quis lugeat de dilacione gloriæ, pertinet, ad impedimentum participationis diuini boni.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quæro enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impleretur. Sed nunquam possumus tantum de Deo gaudere, quantum dignum est, ut de Deo gaudeatur: quia semper bonitas eius, quæ est infinita, excedit gaudium creature, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

¶ Præterea, illud, quod est impletum non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius: quia gaudium unius est maius, quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

¶ Præterea, nihil aliud uidetur esse comprehensio, quam cognitionis plenitudo. Sed sicut uis cognoscitiua creature est finita, ita uis appetitiua eiusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, uidetur quod non possit alicuius creature gaudium de Deo impleri.

¶ SED CONTRA est quod Dominus discipulis dicit Io. 15. Ut gaudium meum in uobis sit, et gaudium uestrum impleatur.

CONCLUSIO.

¶ Spirituale gaudium, quod in nobis ex charitate causatur, quamquam in uia impleri non possit, in patria tamen sic implebitur, quod in ea omne nostrum desiderium quiescat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod plenitudo gaudij potest intelligi dupliciter. Vno modo ex parte rei, de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gauderi. Et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso, quia gaudium Dei est infinitum, & hoc est condignum infinito bonitati Dei. Cuiuslibet autem creature gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudij ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Vnde tunc gaudium est plenum, quando iam nihil desiderandum restat. Quando autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderij motus: quia adhuc restat, quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet. Sed quando iam ad beatitudinem perfectam peruentum fuerit, nihil desiderandum restabit: quia ibi plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quicquid etiam circa alia bona desiderauerit, secundum illud Psal. Qui replet in bonis desiderium tuum. Et ideo quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Vnde gaudium beatorum est perfecte plenum. Et etiam super plenum, quia plus obtinebunt, quam desiderare suffecerint. Non enim in cor hominis ascendit quæ præparauit Deus diligens: sicut dicitur 1. ad Cor. 2. Et hinc est, quod dicitur Lucæ 6. Mensuram bonam & superfluentem dabunt in sinum uestrum. Quia cum nulla creatura sit capax gaudij de Deo ei condigni: inde est quod istud gaudium omnino plenum non capit in homine, sed potius homo intrat in ipsum: secundum illud Mat. 25. Intra in gaudium Domini tui.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de plenitudine gaudij ex parte rei, de qua gaudetur.

¶ Ad secundum dicendum, quod cum peruentum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione diuina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur: quamuis in illa terminatione unus perueniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo unusquisque gaudium erit plenum ex parte gaudentis: quia unusquisque desiderium plene quietabitur. Erit tamen gaudium unius maius quam alterius, propter pleniorum participationem diuinæ beatitudinis.

¶ Ad tertium dicendum, quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitiue scilicet tantum cognoscatur res, quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut & de gaudio dictum est. Vnde & Apostolus dicit ad Coloss. 1. Impleamini agnitione uoluntatis eius in omni sapientia & intellectu spirituali.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum gaudium sit uirtus.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod gaudium sit uirtus. Vtium enim contrariatur uirtuti. Sed tristitia ponitur uitium: ut patet de accidia & de inuidia. Ergo etiam gaudium debet poni uirtus.

¶ Præterea, sicut amor & spes sunt passionibus quædam, quarum obiectum est bonum, ita & gaudium. Sed amor & spes ponuntur uirtutes. Ergo & gaudium debet poni uirtus.

¶ Præterea, præcepta legis dantur de actibus uirtutum. Sed præcipitur nobis, quod de Deo gaudeamus: secundum illud ad Philip. 4. Gaude in Domino semper. Ergo gaudium est uirtus.

¶ SED CONTRA est, quod neque connumeratur inter uirtutes theologicas, neque inter uirtutes morales, neque inter uirtutes intellectuales, ut ex supradictis patet.

CONCLUSIO.

¶ Gaudium non est uirtus à charitate distincta, sed quidam est charitatis uirtutis seu effectus.

¶ RESP

a *Super Questioni
necessitatis. Articulus
primus.*

Amata.

In articulo primo, questionis vigesima, adverte, quod potentia consequendi diuersa appetibilia simul, potest intelligi dupliciter. Primo ex parte appetibilium, quia scilicet impleri potest contradiotionem ea simul haberi: ut pote quod sit hodie & cras simul. Alio modo ex parte alicuius impediendi, vel defectus, quia licet non repugnet illa simul haberi, ego tamen non possum illa simul habere, ut, ut si desiderem similitudinem, pulchritudinem, diuinitatem, & alia huiusmodi, & desiderant mali, &c. Littera non primo, sed secundo modo intelligenda est. Constat enim pax in unione appetibilium simpliciter, a quorum consecutione appetitus deficit.

In eodem primo articulo in responsione ad primum, unde, quod ad pacem unius cum altero requiruntur ex Augustino duo: scilicet concordia, & ordo utriusque concordantis, quo uterque in suis impetibus maneat, & propter hoc si ui, aut metu fiat concordia, non est pax. Et ideo uulgo dicitur, Est pax, sed mala uoluntas: quoniam est tunc concordia contra illa quod homo magis uellet per hoc resisteret uoluntas ad frangendam pacem, cui consentit, ut perueniat, ad id quod magis uellet.

est actus charitatis, licet non sit primus actus eius.

QVAESTIO VICESIMANONA

De pace, in quatuor articulos diuisa.



POSTEA considerandum est, de pace.

Et circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum pax sit idem quod concordia.

Secundo, utrum omnia appetant pacem.

Tertio, utrum pax sit effectus charitatis.

Quarto, utrum pax sit uirtus.

ARTICVLVS I.

a *Utrum pax sit idem quod concordia.*



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Aug. 19. De ciuitate Dei, Pax hominum est ordinata concordia. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

Præterea, Concordia est quedam unio uoluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit. Dicit enim Dio. 11. ca. De diu. no. quod pax est omnium unitas, & consensus operatiua. Ergo pax est idem quod concordia.

Præterea, Quorum est idem oppositum, & ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordie & paci, scilicet dissensio. Vnde dicitur prima ad Corinthios. 14. Non est dissensionis Deus, sed pacis. Ergo pax est idem quod concordia.

SED CONTRA est, quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiis, ut dicitur Isa. 59. Ergo pax non est idem quod concordia.

CONCLUSIO.

Pax non modo unionem multorum appetuum diuersorum appetentium importat, quod concordia conuenit, sed etiam diuersorum appetentium unius appetentis unionem addit.

RESPONDEO dicendum, quod pax includit concordiam, & aliquid addit. Vnde ubique est pax, ibi est concordia, non

RESPONDEO dicendum, quod uirtus, sicut supra habitum est, est habitus quidam operatiuus. Et ideo secundum propriam rationem, habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos provenire: quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ex habitu uirtutis, nisi per actum priorem; inde est, quod uirtus non diffinitur, nec denominatur, nisi ab actu priori: quamuis etiam alij actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his, quæ supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitiue potentie, ex qua sequitur & desiderium & gaudium. Et ideo habitus uirtutis idem est, qui inclinat ad diligendum & ad desiderandum bonum dilectum & ad gaudendum de Deo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod uirtus non denominatur à gaudio nec à desiderio, sed à dilectione: & dicitur charitas. Sic ergo gaudium non est aliqua uirtus à charitate distincta, sed est quidam charitatis actus siue effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Gal. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod tristitia, quæ est uirtus, causatur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale uirtutum, sed quedam generalis radix uirtutum: ut supra dictum est. Et ideo oportuit tristitiam quasdam particulares ponere specialia uirtutes: quia non deriuantur ab aliquo speciali uirtute, sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis uirtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium (ut dictum est) sicut proprius actus eius.

Ad secundum dicendum, quod spes consequitur ex amore, sicut & gaudium. Sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum & possibile adipisci. Et ideo ponitur specialis uirtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causari specialem uirtutem.

Ad tertium dicendum, quod intantum datur præceptum legis de gaudio, inquantum

non tamen ubique est concordia, ibi est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim proprie sumpta est ad alterum, inquantum scilicet diuersorum cordium uoluntates simul in unum consensum conueniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diuersa. Et hoc dupliciter. Vno quidem modo secundum diuersas potentias appetitiuas, sicut appetitus sensitiuus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. 5. Caro concupiscit aduersus spiritum. Alio modo inquantum una & eadem uis appetitiua in diuersa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Vnde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Vno autem horum motuum est quidem de ratione pacis. Non enim homo habet pacem cor, quando non habet id quod uult. Est habere aliquid quod uult, tamen adhuc restat ei aliquid uolendum, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordie. Vnde concordia importat unionem appetituum diuersorum appetentium. Pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Aug. loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium. & hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet, quod unus homo concordat cum alio, secundum illud quod utriusque conuenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea uoluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali sibi imminentis: talis concordia non est uera pax, quia non conseruatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timore inferente. Et propter hoc præmittit, quod pax est tranquillitas ordinis, quæ quidem tranquillitas consistit in hoc, quod omnes motus appetitiui in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum, quod si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi inuicem omnes motus appetitiui eius sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, & dissensio hominis ad alterum. Concordia autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

ARTICVLVS II.

a *Utrum omnia appetant pacem.*



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim secundum Dio. est unitas consensus. Sed in his, quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

Præterea, Appetitus non feritur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella & dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

Præterea, Solum bonum est appetibile. Sed quedam pax uidetur esse mala: alioquin Dominus non diceret Mat. 10. Non ueni mittere pacem. Ergo non omnia pacem appetunt.

Præterea, Illud quod omnia appetunt, uidetur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi quia etiam in statu uitæ habetur. Alioquin frustra Dominus manderet Mat. 9. Pacem habere inter uos. Ergo non omnia pacem appetunt.

SED CONTRA est quod Aug. dicit 19. De ciui. Dei, quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dio. 2. ca. De diu. no.

CONCLUSIO.

Cum pax in tranquillitate ordinis consistat, omnia pacem appetere necesse est, inquantum tranquille & absque impedimento peruenire desiderant ad id, quod appetunt.

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc ipso, quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assensionem: & per consequens remotionem eorum, quæ assensionem impedire possunt. Potest autem impediri assensio boni desiderati per contrarium appetitum uel superfluum, uel alterius. Et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est, quod omne appetens appetat pacem: inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille & sine impedimento peruenire ad id, quod appetit: in quo consistit ratio pacis, quam Aug. diffinit tranquillitatem ordinis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod pax importat unionem, non solum appetitus intellectuales, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dio. dicit, quod pax est operatiua & consensus & connaturalitatis, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium: per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod illi etiam, qui bella querunt & dissensiones, non desiderant, nisi pacem, quam se habere non existimant. Vt enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis uellet. Et ideo homines querunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis

1. dist. 27.
q. 2. art.
1. ad sex-
tum.
Et 1. ad
Thes. 3.
lec. 2. in
princi-
pio.

3. dist. 27.
q. 2. art.
1. ad sex-
tum.
Et 1. ad
Thes. 3.
lec. 2. in
princi-
pio.

pacis habentem, ut ad pacem perueniant in qua nihil eorum uoluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes querunt per bella ad pacem aliquam peruenire perfectiorem, quam prius haberent.

¶ Ad tertium dicendum, quod pax consistit in quietatione & unione appetitus sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni uel boni apparentis: ita etiam & pax potest esse & uera & apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum uerum boni: quia omne malum est secundum appetitum quietet: habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus & perturbatus. Unde pax uera non potest esse nisi in bonis & bonorum. Pax autem, quae malorum est, est pax apparens, & non uera. Unde dicitur Sap. 14. In magno uiuentes inicienti bello, tot & tam magna mala pacem appellant.

¶ Ad quartum dicendum, quod cum uera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur uerum bonum, scilicet perfecte & imperfecte: ita est duplex pax uera, quaedam perfecta, quae consistit in perfecta fructu summi boni, per quam omnes appetitus ununtur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psal. Qui posuit fines tuos pacem. Alia est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo: quia et si principalis animae motus quiescat in Deo: sunt tamen aliqua repugnantia & intus & extra, quae perturbant hanc pacem.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum pax sit proprius effectus charitatis.



AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur, qui non habent gratiam gratum facientem, sicut & gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

¶ Preterea, illud non est effectus charitatis, cuius contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum charitate. Videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hiero. & Aug. in aliquibus opinionibus dissenserunt. Paulus etiam & Barnabas dissensisse leguntur Act. 15. Ergo uidetur, quod pax non sit effectus charitatis.

¶ Preterea, idem non est proprius effectus diuersorum. Sed pax est effectus iustitiae, secundum illud Isa. 32. Opus iustitiae est pax. Ergo non est effectus charitatis.

¶ SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, Pax multa diligentibus legem tuam.

CONCLUSIO.

¶ Pax proprius est charitatis effectus, ut ipsa charitatis dilectio se ad Deum & proximum extendit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est: quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum, alia uero est secundum unionem appetitus proprii, cum appetitu alterius. Et utraque unio efficit charitas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum: & sic omnes appetitus nostri seruiunt in unum. Aliam uero prout diligimus proximum, sicut nos ipsos: ex quo contingit, quod homo uult implere uoluntatem proximi, sicut & suus ipsius. Et propter hoc inter amabilia unum ponitur idem electio, ut patet in 2. Ethic. & Tullius dicit in lib. De amicitia, quod amicorum est idem uelle & nolle.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum: ex quo contingit, quod homo sit auersus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter uero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse uera pax, sed solum apparens.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Ethic. Ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad uitam, & praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus paruis non est contra charitatem. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus paruis non est contra charitatem. Procedit enim talis dissensio ex diuersitate opinionum, dum unus aestimat hoc, de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum in quo conueniunt: & alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis & de opinionibus repugnat quidem paci perfecte, in qua plene ueritas cognoscitur, & omnis appetitus complebitur: non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in uia.

¶ Ad tertium dicendum, quod pax est opus iustitiae indirecte, in quantum scilicet remouet prohibens. Sed est opus charitatis

directe: quia secundum propriam rationem charitas pacem causatur. Est enim amor uis unitiua, ut Dion. dicit 4. cap. De diu. nomi. Pax autem est unio appetituum inclinatum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum pax sit uirtus.



AD QUARTVM sic proceditur. Videtur quod pax sit uirtus. Praecepta enim non dantur nisi de actibus uirtutum. Sed dantur praeccepta de habenda pace, ut patet Mat. 5. Pacem habete inter uos. Ergo pax est uirtus.

¶ Preterea, non meremur nisi in actibus uirtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Mat. 5. Beati pacifici: quoniam filij Dei uocabuntur. Ergo pax est uirtus.

¶ Preterea, uicia uirtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter uicia, ut patet ad Gal. 5. ergo pax est uirtus.

¶ SED CONTRA, Virtus non est finis ultimus, sed uia in ipsum. Sed pax est quoddammodo finis ultimus, ut Aug. dicit 19. De ciui. Dei. Ergo pax non est uirtus.

CONCLUSIO.

¶ Ne est pax aliqua a charitate distincta uirtus, sed est illius effectus, quemadmodum & gaudium.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, cum omnes actus se inuicem consequantur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una uirtute procedunt, nec habent singuli singulas uirtutes, a quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit & rarefacit, non est in igne alia uirtus liquefactiua, & alia rarefactiua: sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam uirtutem calefactiuam. Cum ergo pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis Dei & proximi, ut ostensum est: non est alia uirtus, cuius pax sit actus proprius nisi charitas, sicut & de gaudio dictum est.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ideo praecipi datur de pace habenda, quia est actus charitatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius: & ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus uirtutis perfectae: ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, in quantum est quoddam finale bonum, spirituale dulcedinem habens.

¶ Et per hoc patet solutio ad secundum.

¶ Ad tertium dicendum, quod uni uirtuti multa uicia opponuntur secundum diuersos actus eius. Et secundum hoc charitati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam accidia uel inuidia ratione gaudij, & dissensio ratione pacis.

QVAESTIO TRIGESIMA DE MISERICORDIA, in quatuor articulos diuisa.

OSTEA considerandum est de misericordia.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor. ¶ Primo, utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius, cuius miseretur. ¶ Secundo, quorum sit misereri. ¶ Tertio, utrum misericordia sit uirtus. ¶ Quarto, utrum sit maxima uirtutum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum malum sit proprie motiuum ad misericordiam.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod malum non proprie sit motiuum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est, culpa est magis malum quam poena. Sed culpa non est prouocatiuum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiae prouocatiuum.

¶ Preterea, ea, quae sunt crudelia seu dura, uidentur quendam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in 2. Rhetoric. quod durum est aliud a miserabili, & expulsiuum miserationis. Ergo malum in quantum huiusmodi non est motiuum ad misericordiam.

¶ Preterea, signa malorum non uere sunt mala. Sed signa malorum magis prouocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in 2. Rhetoric. Ergo malum non est proprie prouocatiuum misericordiae.

¶ SED CONTRA est quod Damasc. dicit in secundo libr. quod misericordia est species tristitiae. Sed motiuum ad tristitiam est malum. Ergo motiuum ad misericordiam est malum.

Secunda secundae S. Th.

hhh

CONC

*Super Quæ-
stione trigesima. Artic-
ulum tertium.*

Nota. N. q. 10. art. 1. nota,
q. si non penetras
specialem & com-
muniem rationem ho-
m. secundum quam di-
stinguitur charitas &
misericordia, vide arti-
culum primum sequen-
tis questionis in cor-
pore & ad ultimum
quia sic clara erunt ubi
omnia.

Nota. Secundo nota, quod
in responsione ad secun-
dum, ly ut ibidem dici-
tur, refertur non solum
ad ultimam sententiam,
scilicet & ab eodem mo-
do descendens, sed ad
penultimam etiam, scilicet
& utrumque est
laudabile, ita quod au-
thor non refert, sed ve-
ritas utrumque esse lau-
dabile secundum sen-
tentiam Aristotelis. Infe-
rius autem ipse repre-
hendit hoc dictum Ari-
stotelis, auctoritate
Scripturæ in loco pro-
prio, scilicet in tractatu
de insula.

quædam super apparenti malo corruptio, uel contritatio.
Secundo huiusmodi magis efficitur ad misericordiam prouo-
cancia, si sint contra uoluntatem electionis. Vnde & Philosophus
ibidem dicit, quod illa mala sunt miserabilia, quorum fortuna
est causa, ut puta cum aliquod malum eueniat, unde speraba-
tur bonum. Tercio autem sunt adhuc magis miserabilia si sint
contra totam uoluntatem, puta si aliquis semper sectatus est
bona, & eueniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit in eodem
libro, quod misericordia est maxime super malis eius, qui indi-
gnus patitur.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod de ratione culpæ
est, quod sit uoluntaria: & quantum ad hoc non habet rationem
miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest
esse aliquo modo poena, in quantum scilicet habet aliquid anne-
xum, quod est contra uoluntatem peccantis: secundum hoc po-
test habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseretur
& cõpatimur peccantibus: sicut Greg. dicit in quadam homil. q.
uera iustitia non habet dedignationem, scilicet ad peccatores,
sed compassionem. & Mar. dicitur, Videns Iesus turbas, miser-
tus est eis, quia erant uexati, & iacentes, sicut oves non habentes
pastorem.

Ad secundum dicendum, q. quia misericordia est compassio
miseriæ alterius, proprie misericordia est ad alterum: non autem
ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut & ius-
ticia, secundum quod in homine considerantur diuersæ partes,
ut dicitur in 1. Eth. Et secundum hoc dicitur Eccl. 30. Misere re-
mune tue placeas Deo. Sicut ergo misericordia non est proprie ad
seipsum, sed ad alterum, puta cum patimur aliquid crudele in nobis:
ita etiam si sint aliquæ personæ, ita nobis coniunctæ, ut sint quasi
aliquid nostri, puta filij aut parentes: ita eorum malis non mise-
remur, sed dolemus, sicut in uulneribus propriis. Et secundum
hoc Philosophus dicit, quod durum est expulsiuū miserationis.
Ad tertium dictum, q. sicut ex spe & memoria bonorum sequitur
delectatio: ita ex spe & memoria malorum sequitur tristitia: non
tamen tam uehemens, sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa
malorum, in quantum representant nobis mala miserabilia sicut
præsentia, commouent ad miserandum.

ARTICVLVS II.

Virum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. dist. 27.
q. 1. art. 1.
cor.



Ad SECUNDVM sic proceditur. Videtur, q. defe-
ctus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.
Proprium enim Dei est misereri. Vnde dicitur in Ps.
Miserationes eius super omnia opera eius. Sed in
Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest
esse ratio miserendi.

Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi, qui
sunt maxime cum defectu, maxime misereantur. Sed hoc est fal-
sum. Dicit enim Philosophus in 1. Rhet. quod qui ex toto perie-
runt, non misereantur. Ergo uidetur, quod defectus non sit ratio
miserendi ex parte miserentis.

Præterea, sustinere aliquam contumeliam, ad defectum perti-

net. Sed Philosophus dicit ibidem, quod illi qui sunt in cõume-
litiua dispositione, non misereantur. Ergo defectus ex parte mi-
serentis non est ratio miserendi.

SED CONTRA est, quod misericordia est tristitia quæ-
dam. Sed defectus est ratio tristitiæ, unde infirmi facilius contri-
stantur, ut supra dictum est. Ergo ratio miserendi est defectus
miserentis.

CONCLUSIO.

*Si semper aliquis defectus potest aliter esse ratio miserendi, uel in quantum
quis alterius malum ut suum reputat propter unionem amoris, uel quia possi-
bile est ipsam quoque similia pati.*

RESPONDEO dicendum, quod cum misericordia sit cõ-
passio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit q. ali-
quis misereatur, ex quo contingit, q. de miseria aliena doleat.
Quia autem tristitia seu dolor, est de proprio malo, in quantum ali-
quis de miseria aliena tristatur, aut dolet, in quantum misericordiam
alienam apprehendit, ut suam. Hoc autem contingit dupliciter.
Vno modo secundum unionem affectus, quod sit per amorem.
Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum
ipsius reputat tanquam suum malum: & ideo dolet de malo ami-
ci, sicut de suo. Et inde est quod Philosophus in 5. Ethic. inter alia
amicabilia ponit hoc, quod est condolare amico. Et Apostolus
dicit ad Rom. 12. Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus.
Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum
malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat.
Et ideo Philosophus dicit in 2. Rhet. q. homines misereantur su-
per illos, qui sunt eis cõiuncti & similes: quia per hoc fit eis æsti-
matio, q. ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam, quod
senes & sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, &
debiles, & formidolosi sunt magis misericordes. Econtrario au-
tem illi, qui reputant se esse felices, & intantum potentes, q. ni-
hil mali putant se posse pati, non ita cõmiserentur. Sic ergo sem-
per defectus est ratio miserendi, uel in quantum aliquis defectum
aliquis reputat suum propter unitatem amoris, uel propter pos-
sibilitatem similia patiendi.

Ad PRIMVM Mergo dicendum, quod Deus non misereatur,
nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid sui.
Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt in infimis ma-
lis, non timent se ulterius pati aliquid: & ideo non misereantur.
Similiter etiam nec illi, qui ualde timent: quia tantum intendunt
proprie passioni, q. non intendunt miseriæ alienæ.

Ad tertium dicendum, q. illi qui sunt in contumeliosa dispo-
sitione, siue quia sint contumeliam passi, siue quia uelint contu-
meliam inferre, prouocantur ad iram & ad audaciam: quæ sunt
quædam passionis utilitatis, extollentes animum hominis ad
arduum. Vnde inferunt homini æstimationem, q. sit aliquid in
futurum passurus. Vnde tales dum sunt in hac dispositione, non
misereantur: secundum illud Proverb. 27. Ira non habet misericor-
diam, neque erumpens furor. Et ex simili ratione superbi nō mi-
serentur, qui contemnunt alios, & reputant eos malos. Vnde re-
putant, q. digne patiantur quicquid patiuntur. Vnde & Greg. di-
cit, q. falsa iustitia, scilicet superbiorum, non habet compassio-
nem, sed dedignationem.

ARTICVLVS III.

Virum misericordia sit uirtus.

Ad TERTIVM sic proceditur. Videtur q. miseri-
cordia non sit uirtus. Principale enim in uirtute est
electio: ut patet per Philosophum in 2. Eth. Electio
autem est appetitus præconflatu: ut in eodem lib.
dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non po-
test dici uirtus. Sed misericordia impedit consilium: secundum il-
lud Sallustij, Omnes homines qui de rebus dubiis consulat, ab
ira & misericordia uacuos esse decet. Non enim animus facile
uerū præuidet, ubi ista afficiunt. Ergo misericordia nō est uirtus.

Præterea, Nihil quod est contrarium uirtuti, est laudabile. Sed
nemesis cõtrariatur misericordiae: ut Philosophus dicit in 2. Rhet.
Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in 3. Ethico.
Ergo misericordia non est uirtus.

Præterea, Gaudium & pax non sunt speciales uirtutes, quia cõ-
sequuntur ex charitate, ut supra dictum est: sed etiam misericor-
dia consequitur ex charitate. Sic enim ex charitate stemus cum
fientibus: sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia
non est specialis uirtus.

Præterea, Cum misericordia ad uim appetitiuam pertineat, nō
est uirtus intellectualis, nec est uirtus theologica, cum non ha-
beat Deum pro obiecto. Similiter etiam non est uirtus moralis,
quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad iustitiam.
Nec est circa passionem: non enim reducitur ad aliquam duode-
cim medietatem, quas Philosophus ponit in 2. Eth. Ergo miseri-
cordia non est uirtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in 9. De ciuita.
Dei, Longe melius & humanius & piorum sensibus accommo-
datus

a Super Quaestione trigesima Articulum quartum.

¶ Nam misericordia sit maxima uirtutum.

Questio.

In articulo quarto unum magnū dubiū occurrit. An misericordia secundū se sit maxima uirtutū.

Et est ratio dubij: quia

nō apparet penes quid

attenditur magnitudo

uirtutis secundum se

dicendum: nam hactenus

uirtutes secundum se

se fortiter sua loca, iuxta

nobilitatem obiecti

formaliū: propter quod

theologicæ sunt nobili-

ssimæ, & inter eas cha-

ritas. Vnde charitas se

candem se est iōge ma-

ior misericordia, cuius

oppositum in litera di-

citur.

¶ Amplius motum li-

teræ ad hoc, quia scilicet

in illa re & subleua-

re defectus alius ut

hic, est superioris & me-

lioris bene conclusus,

quod misericordia se-

cundum se est superior

& melior misericordia, seu

miserabilibus, respectu

quorum ponitur super-

ior & melior, sed non

ceteris uirtutibus, ad

quas tamen in litera

comparatur. Et confir-

mat. Quia licet in illa

re & subleua- re sit su-

perioris in tali genere,

non tamen simpliciter,

sicut generare libi suū

te est perfectius, nō tamē

perfectius simpliciter, sed

in tali genere. Stat em,

q̄ aliquid impotens ge-

nerare, ut angelus, sit

perfectior omni gene-

ratio inferioris ordi-

nis, ita licet misericor-

dia sit superior inter

uirtutes ad proximū,

uirtus tamen altioris

ordinis, ut fides, spes,

charitas, est perfectior

secundum se. Et confir-

mat iterum: quia p̄cipere

ut sit, superioris

est, & consequenter

secundum hanc ratio-

nem prædicta esset etiam

secundum se maxima

uirtutum. Deficit ergo

ratio literæ uniusque.

¶ Nam misericor-

dia in Deo sit maxi-

ma.

Questio.

Nonnullum quoque dubiū occurrit de misericordia per comparationem ad habentem, quum dicitur, q̄ misericordia non est maxima, nisi illi, qui habet eam, sit maximus. Ex hoc enim uidetur, q̄ in Deo misericordia sit maxima utroque modo & secundum se, & quo ad habentem. Vnde uidetur uerum:

quia charitas Dei, quæ seipsum diligit, & secundum se melior est, ut patet ex dictis, & quo ad habentem: quia melior est Deus, formaliter loquendo, sua charitate, quam misericordia.

¶ Ad euidentiam huius prænotandus est sensus distinctionis literæ, quum dicitur, q̄ aliqua uirtus potest esse maxima dupliciter. Vno modo secundum se, alio modo per comparationem ad habentem. Intendit siquidem, q̄ uirtus duplici ratione potest dici maior, uel melior. Aut quia est melior habenti illam: quia scilicet facit illum meliorem, q̄ faciat eundem alia uirtus. Aut quia secundum se ipsam, scilicet habitudine ad habentem, ponit maiorem bonitatem. hic est sensus terminorum, & distinctionis. Attendatur autem magnitudo uirtutis secundum se, penes perfectionem, quā ipsa simpliciter sumpta exigit in seipsa, & non penes obiectum aut modum: quoniam si uirtus aliqua secundum se ipsam, scilicet habitudine ad habentem, exigit simpliciter & absolute sumpta maiorem in seipsa perfectionem, quam alia uirtus, constat q̄ est secundum se melior illa. Dico autem simpliciter & absolute, ad differentiam uirtutum, quæ ex modo operandi exi-

guntur. Et est ratio dubij: quia nō apparet penes quid attenditur magnitudo uirtutis secundum se dicendum: nam hactenus uirtutes secundum se fortiter sua loca, iuxta nobilitatem obiecti formaliū: propter quod theologicæ sunt nobilissimæ, & inter eas charitas. Vnde charitas secundum se est iōge maior misericordia, cuius oppositum in litera dicitur.

¶ Amplius motum literæ ad hoc, quia scilicet in illa re & subleuare defectus alius ut hic, est superioris & melioris bene conclusus, quod misericordia secundum se est superior & melior misericordia, seu miserabilibus, respectu quorum ponitur superior & melior, sed non ceteris uirtutibus, ad quas tamen in litera comparatur. Et confirmatur. Quia licet in illa re & subleuare sit superioris in tali genere, non tamen simpliciter, sicut generare libi suū te est perfectius, nō tamē perfectius simpliciter, sed in tali genere. Stat em, q̄ aliquid impotens generare, ut angelus, sit perfectior omni generatione inferioris ordinis, ita licet misericordia sit superior inter uirtutes ad proximū, uirtus tamen altioris ordinis, ut fides, spes, charitas, est perfectior secundum se. Et confirmatur iterum: quia p̄cipere ut sit, superioris est, & consequenter secundum hanc rationem prædicta esset etiam secundum se maxima uirtutum. Deficit ergo ratio literæ uniusque.

¶ Nam misericordia in Deo sit maxima. Nonnullum quoque dubiū occurrit de misericordia per comparationem ad habentem, quum dicitur, q̄ misericordia non est maxima, nisi illi, qui habet eam, sit maximus. Ex hoc enim uidetur, q̄ in Deo misericordia sit maxima utroque modo & secundum se, & quo ad habentem. Vnde uidetur uerum:

quia charitas Dei, quæ seipsum diligit, & secundum se melior est, ut patet ex dictis, & quo ad habentem: quia melior est Deus, formaliter loquendo, sua charitate, quam misericordia.

¶ Ad euidentiam huius prænotandus est sensus distinctionis literæ, quum dicitur, q̄ aliqua uirtus potest esse maxima dupliciter. Vno modo secundum se, alio modo per comparationem ad habentem. Intendit siquidem, q̄ uirtus duplici ratione potest dici maior, uel melior. Aut quia est melior habenti illam: quia scilicet facit illum meliorem, q̄ faciat eundem alia uirtus. Aut quia secundum se ipsam, scilicet habitudine ad habentem, ponit maiorem bonitatem. hic est sensus terminorum, & distinctionis. Attendatur autem magnitudo uirtutis secundum se, penes perfectionem, quā ipsa simpliciter sumpta exigit in seipsa, & non penes obiectum aut modum: quoniam si uirtus aliqua secundum se ipsam, scilicet habitudine ad habentem, exigit simpliciter & absolute sumpta maiorem in seipsa perfectionem, quam alia uirtus, constat q̄ est secundum se melior illa. Dico autem simpliciter & absolute, ad differentiam uirtutum, quæ ex modo operandi exi-

guntur. Et est ratio dubij: quia nō apparet penes quid attenditur magnitudo uirtutis secundum se dicendum: nam hactenus uirtutes secundum se fortiter sua loca, iuxta nobilitatem obiecti formaliū: propter quod theologicæ sunt nobilissimæ, & inter eas charitas. Vnde charitas secundum se est iōge maior misericordia, cuius oppositum in litera dicitur.

¶ Amplius motum literæ ad hoc, quia scilicet in illa re & subleuare defectus alius ut hic, est superioris & melioris bene conclusus, quod misericordia secundum se est superior & melior misericordia, seu miserabilibus, respectu quorum ponitur superior & melior, sed non ceteris uirtutibus, ad quas tamen in litera comparatur. Et confirmatur. Quia licet in illa re & subleuare sit superioris in tali genere, non tamen simpliciter, sicut generare libi suū te est perfectius, nō tamē perfectius simpliciter, sed in tali genere. Stat em, q̄ aliquid impotens generare, ut angelus, sit perfectior omni generatione inferioris ordinis, ita licet misericordia sit superior inter uirtutes ad proximū, uirtus tamen altioris ordinis, ut fides, spes, charitas, est perfectior secundum se. Et confirmatur iterum: quia p̄cipere ut sit, superioris est, & consequenter secundum hanc rationem prædicta esset etiam secundum se maxima uirtutum. Deficit ergo ratio literæ uniusque.

¶ Nam misericordia in Deo sit maxima. Nonnullum quoque dubiū occurrit de misericordia per comparationem ad habentem, quum dicitur, q̄ misericordia non est maxima, nisi illi, qui habet eam, sit maximus. Ex hoc enim uidetur, q̄ in Deo misericordia sit maxima utroque modo & secundum se, & quo ad habentem. Vnde uidetur uerum:

quia charitas Dei, quæ seipsum diligit, & secundum se melior est, ut patet ex dictis, & quo ad habentem: quia melior est Deus, formaliter loquendo, sua charitate, quam misericordia.

¶ Ad euidentiam huius prænotandus est sensus distinctionis literæ, quum dicitur, q̄ aliqua uirtus potest esse maxima dupliciter. Vno modo secundum se, alio modo per comparationem ad habentem. Intendit siquidem, q̄ uirtus duplici ratione potest dici maior, uel melior. Aut quia est melior habenti illam: quia scilicet facit illum meliorem, q̄ faciat eundem alia uirtus. Aut quia secundum se ipsam, scilicet habitudine ad habentem, ponit maiorem bonitatem. hic est sensus terminorum, & distinctionis. Attendatur autem magnitudo uirtutis secundum se, penes perfectionem, quā ipsa simpliciter sumpta exigit in seipsa, & non penes obiectum aut modum: quoniam si uirtus aliqua secundum se ipsam, scilicet habitudine ad habentem, exigit simpliciter & absolute sumpta maiorem in seipsa perfectionem, quam alia uirtus, constat q̄ est secundum se melior illa. Dico autem simpliciter & absolute, ad differentiam uirtutum, quæ ex modo operandi exi-

maiores perfectionem in se. Verbi gratia, diligere Deum infinite, exigit in charitate perfectionem infinitam, quā tamen nō exigit diligere Deū simpliciter & absolute, & simile est in aliis. Oportet ergo, ut uirtus secundum se maxima, nō ex modo, sed ex ratione suæ speciei exigit in seipsa perfectionem maximā. Intendendum est ergo, an hoc conueniat misericordie. Ex actu autem eius apparet, q̄ misericordia in seipsa exigit immunitatē à miseria. Nā si distinguamus misericordiam, in misericordiam simpliciter, & misericordiam respectu talis, uel talis miseræ inuenimus, q̄ qua ratione misericordia respectu talis miseræ, puta pauperis, immunitas est ut sic, à paupertate, quia ad ipsam spectat dādo subleuare paupertatem: eadem ratione misericordia simpliciter & absolute, libera est à miseria: quia eius est subleuare à miseria nō hac, uel illa. Et quoniam omnis potentialitas miseria quālibet est (propter quod omnem creaturā miserie alicui subiectū esse aliquo modo oportet) consequens est, ut misericordia simpliciter se exigit in seipsa subleuationem talē, ac tantam, ut actus pauper sit, ut summa natura sit, ut Deus sit. Et propterea Deo proprium ponitur misereri, & eius omnipotentia, quæ super actualitatem eius putatur fundatur, manifestatur. Et hoc uidetur in dicto literæ. In qua aduertendum est, q̄ quia consideratio misericordie secundum se eleuat eam super uirtutis ordinem, quæ sunt dispositiones perfectæ ad optimum extrinsecum: aut quæ bonum reddunt habentem, & huiusmodi. Ideo singularis est doctrina huiusmodi. Et ut in sequentibus in tractatu de iustitia & humilitate patebit, tanquā res altioris ordinis, q̄ sit uirtus, semota est.

¶ Ad primā ergo obiectionem dicitur, q̄ tam obiectum est penes quid attenditur quā uirtutis secundum se, scilicet secundum perfectionem, quā in seipsa exigit, scilicet respectu ad habentem. Perfectionem autem uirtutis est obiectio, per se & essentialiter est uirtutis. Sed ad eam rationem perfectionis in uirtute spectat, quæ bonum reddit habentem. Habenti siquidem uirtutem, melius est circa nobiliore materiam uersari. Secundum se autem uirtus potest aliunde excellentiā maiorem exigere, ut patet

ex dictis. Propter quod charitas in ordine ad habentem, est maxima uirtutum.

¶ Ad obiectionem uero primā contra motum literæ dicitur, quod quia ad misericordiam spectat subleuare miseriā, & miseriā opponitur maxime uirtutibus, utpote in eam oppositis quāb consistens: ideo omnes uirtutes, ut à miseria reducibiles ad bonitatem, subleuant misericordiam. Et propterea si misericordia præstat omnibus miserabilibus, præstat quoque omnibus uirtutibus.

¶ Ad secundam autem dicitur, q̄ misericordia talis est perfectionis in genere. Sed misericordia simpliciter, est perfectionis simpliciter summe. Vnde non potest altioris ordinis uirtus dari.

¶ Ad tertium demum dicitur, q̄ licet præcipere sit etiam superioris, longe alius tamen misereri est superioris: quia præcipere est superioris in motione intimā: misereri uero est superioris in subleuatione à miseria: & sic misereri comparatur ad præcipere, ut uniuersale ad particulare, quia & præcipere quoddā misereri.

Secunda secundum S. Th. h h h ceteri

ARTICVLVS IIIL.

¶ Vtrum misericordia sit maxima uirtutum.

tum.

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

ferri est: et actus est
fidei ad actum abstractum
habetem ab efficacia.
Contingit enim praeci-
pium non obedire. Mi-
sereri autem non in pre-
paratione animi, sed
perfectum efficax est:
alioquin à misericordia non
subleuaret.

Ad alterum dubium
de misericordia in Deo
dicitur, quod miseri-
cordia secundum se est
maior charitate secun-
dum se, ut in littera di-
citur, propter rationem
dictam. In tali autem ha-
bente utraque, scilicet
in Deo, videtur nihil,
quod formaliter loqui-
do, praecindendo utrin-
que misericordiam, &
charitatem, charitas sit
maior: quia melius est
Deo diligere se, quam
subleuare cetera à mi-
sericordia melius est lu-
men, quam illuminare
alia. Sed quia miseri-
cordia Dei supponit &
includit charitatem: quia
ut in responsione ad
primum articulum se-
cundi huius questionis
dicitur? Deus non mi-
seretur nisi propter a-
morem, in quantum a-
mar nos, in quantum ali-
quid sui, & addit super
illam, sicut lucens ad-
dit supra lucidum in se.
Et absolute loquendo
melius est lucere, quam
lucidum in se esse tan-
tum. Et, ut dicitur in
primo Rhetor, virtus
est potentia benefici-
um: ideo simpliciter lo-
quendo, misericordia
Dei etiam in ipso Deo
melior est, quam chari-
tas: utpote extendens
suppositam charitatem
suam ad beneficiendum
omnibus, subleuando
omnium miseras. Et
propterea in littera di-
citur, quod miseri-
cordia non est maxima ha-
bens, nisi habens sit
maxima. Et sic patet
quod misericordia &
secundum se, & in Deo
est maxima virtutum.
In creaturis autem mi-
sericordia non est ma-
xima virtutum, quia
melius est eis coniungi
superiori, quod sit per
virtutes theologicas,
quam habere miseri-
cordiam, quae non ele-
uat in sublimitate sim-
pliciter: quia in nulla
creatura potest haberi
misericordia simpliciter
& absolute, sed ra-
tis tantum. Repugnat
siquidem hoc creatu-
rae, non solum purae, sed
etiam animae Christi,
non minus, quam vir-
tus creaturae simplici-
ter. Propter quod mis-
ericordiae Dei sunt su-
per omnia opera eius.

In eodem quarto ar-
ticulo duo dubia re-
stant. Primum de cõpa-
ratione misericordiae
ad reliquas virtutes,
quae sunt ad proximis:
quod tractatis omnibus
virtutibus videndum est:
Secundum in responsio-
ne ad primum, Quomo-

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
Deum non colimus per exteriora sacrificia,
aut munera, propter ipsum, sed propter nos,
& propter proximos. Non enim indiget sa-
crificiis nostris: sed vult sibi ea offerri pro-
pter nostram deuotionem & proximorum
utilitatem. Et ideo misericordia, quae subue-
nitur defectibus aliorum, est sacrificium ei
magis acceptum: utpote propinquius uti-
litate proximorum inducens: secundum
illud Heb. ult. Beneficentiae & communitio-
nis nolite obliuisci. talibus enim hostiis
promeretur Deus.

Ad secundum dicendum, quod summa re-
ligionis Christianae in misericordia consistit,
quantum ad exteriora opera: interior tamē
affectio charitatis, quae coniungimur Deo,
praeponderat & dilectioni & misericordiae
in proximos.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem
assimilamur Deo, tanquam ei per affectum
unimur: ideo potior est quam misericordia,
per quam assimilamur Deo per similitudi-
nem operationis.

QVAESTIO TRIGESI-
ma prima De beneficentia, in qua-
tuor articulos diuisa.

INDE considerandum est
de exterioribus actibus vel
effectibus charitatis. Et primo
de beneficentia: secundo, de
elemosyna, quae est quaedam
pars beneficentiae: tertio, de correctione fra-
terna, quae est quaedam elemosyna.

Circa primum quaeruntur quatuor. Primo,
utrum beneficentia sit actus charitatis.
Secundo, utrum sit omnibus beneficien-
dum. Tertio, utrum magis coniunctis sit
magis beneficiendum. Quarto, utrum be-
nificencia sit virtus specialis.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum beneficentia sit actus charitatis.

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod beneficentia non
sit actus charitatis. Charitas
enim maxime habet ad Deum.
Sed ad Deum non possumus
esse benefici: secundum illud Ioan. 35. Quid
dabis ei, aut quid de manu tua accipies? Ergo
beneficentia non est actus charitatis.

Præterea, beneficentia maxime consistit in
collatione donorum. Sed hoc pertinet ad li-
beralitatem. Ergo beneficentia non est actus
charitatis, sed liberalitatis.

Præterea, Quod quis dat, vel dat sicut de-
bitum, vel dat sicut non debitum: sed benefi-
cium quod impenditur tanquam debitum,
pertinet ad iustitiam: quod autem impendi-
tur tanquam non debitum, gratis datur, &
secundum hoc pertinet ad misericordiam.
Ergo omnis beneficentia vel est actus iusti-
tiae, vel est actus misericordiae. Non est ergo
actus charitatis.

SED CONTRA, Charitas est amicitia
quaedam, ut dictum est. Sed Philosophus
in nono Ethicorum. Inter alios amicitiae ac-
tus ponit hoc unum, quod est operari bo-
num ad amicos: quod est amicis beneface-
re. Ergo beneficentia est actus charitatis.

CONCLUSIO.

¶ Beneficentia secundum suam communem ratio-
nem, amicitia, seu charitatis actus est: secundum spe-
cialem autem boni rationem, possibile est esse alieni-
us alterius virtutis actum.

RESPONDEO dicendum, quod be-
nificencia nihil aliud importat, quam face-
re bonum alicui. Potest autem hoc bonum
considerari dupliciter. Vno modo secundum
communem rationem boni: & hoc perti-
net ad communem rationem beneficentiae:

& hoc est actus amicitiae, & per consequens
charitatis. Nam in actu dilectionis includi-
tur beneuolentia, per quam vult aliquis bo-
num amico, ut supra habitum est. Voluntas
autem est effectiua eorum, quae vult, si facul-
tas adsit: & ideo ex consequenti beneface-
re amico ex actu dilectionis consequitur.
Et propter hoc beneficentia secundum com-
munem rationem est amicitiae vel charita-
tis actus. Si autem bonum, quod quis facit
alteri, accipitur sub aliqua speciali ratione
boni: sic beneficentia accipiet specialem ra-
tionem, & pertinebit ad aliquam specia-
lem virtutem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut Dio. dicit 4. c. De diu. no. Amor mouet
ordinata ad mutuam beatitudinem, & infe-
riora conuertit in superiora, ut ab eis perfici-
antur, & superiora mouet ad inferiorum
prouisionem: & quantum ad hoc benefi-
centia est effectus dilectionis. Et ideo no-
strum non est Deo benefacere, sed cum ho-
norare, nos ei subiciendo. Eius autem est
ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum, quod in colla-
tione donorum duo sunt attendenda: quo-
rum unum est exterius datum, aliud autem
est interior passio, quam habet quis ad di-
uitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem au-
tem pertinet moderari interiorem passio-
nem: ut scilicet aliquis non superexcedat con-
cupiscendo & amando diuitias. Ex hoc enim
efficitur homo facile emissiuus diuitiarum.
Vnde si homo det aliquod donum magnū:
& tamen cum quadam concupiscentia reti-
nendi, datio non est liberalis. Sed ex parte
exterioris datio collatio beneficii pertinet in
generaliter ad amicitiam, vel charitatem. Vnde
hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem,
quam concupiscit retinere, dat alteri pro-
pter amorem: sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.
Ad tertium dicendum, quod sicut amicitia seu charitas respi-
cit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia
respicit ibi rationem debiti. Misericordia uero respicit ibi ratio-
nem releuantis miseriam, vel defectum.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum sit omnibus beneficiendum.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod
non sit omnibus beneficiendum. Dicit enim Au-
gustinus in primo de doctrina Christiana, quod om-
nibus prodesse non possumus. Sed uirtus non in-
clinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus
benefacere.

Præterea, Eccl. 12. dicitur, Da bono, & non recipias peccatorem.
Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est be-
nificendum.

Præterea, Charitas non agit perperam, ut dicitur primæ ad Co-
rinth. 13. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si
aliquis benefacit inimicis reipublice: vel si benefaciat ex com-
municato, quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere
sit actus charitatis, non est omnibus beneficiendum.

SED CONTRA est quod Aposto. dicit ad Gala. ultim.
Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.

CONCLUSIO.

¶ Beneficiendum est omnibus secundum tamen debitas loci & temporis
circumstantias.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est,
beneficentia consequitur amorem ex ea parte, qua mouet supe-
riora ad prouisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus
non sunt immutabiles, sicut in angelis: quia homines possunt
pati multiplices defectus. Vnde qui est superior secundum ali-
quid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum
dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se
debet extendere ad omnes, pro loco tamē & tempore. Omnes
enim actus uirtutum sunt secundum debitas circumstantias li-
mitandi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod simpliciter loquen-
do, non possumus omnibus benefacere in speciali. Nullus ta-
men est, de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei
benefacere etiam in speciali. Et ideo charitas requirit, ut homo
etiam si non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in a-
nima

do sacrificio exteriori
non colimus Deū pro-
pter seipsum, sed pro-
pter nos & proximos:
quod in tractatu de re-
ligione uidendum est.

¶ Super Qua-
stionis trigessimae primae
Articulum primum.

N. q. 1. art. 1. in re-
sponsione ad primū.
collige, quod licet be-
nificere sit actus cha-
ritatis in quolibet, non
tamen in quolibet est
actus respectu cuiusli-
bet. Potest namque cha-
ritas Dei benefacere,
potest etiam charitas
hominis & angeli be-
nificere. Sed charitas
creaturae non potest be-
nificere Deo: sicut nec
etiam Deus potest be-
nificere sibi ipsi, quia
nihil potest Deo boni
accrescere.

¶ Super Qua-
stionis trigessimae primae
Articulum secundum.

N. articulo secundo
in responsione ad
tertium, dubium oc-
currit. An damnatis ad
mortem hunc uel sit li-
citur sit occulte mis-
sare cibum uel potus.
Et est ratio dubii: quia
in littera excipitur, nisi
secundum ordinem in-
stitiae paterebunt. Sed
quia hoc ad materiam
iustitiae spectat, ideo il-
lucisque differatur tra-
ctandum.

nimi sui preparatione, ut benefaciat cuicumque, si tempus ad-
esset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus
impendere, si non in speciali, saltem in generali: sicut cum ora-
mus pro omnibus fidelibus & infidelibus.

¶ Ad secundum dicendum, quod in peccatore duo sunt, scilicet
culpa & natura. Est ergo subueniendum peccatori, quantum
ad sustentationem naturae: non est autem ei subueniendum ad
sumentum culpae, hoc enim non esset benefacere, sed potius ma-
leficere.

¶ Ad tertium dicendum, quod excommunicatis & reipublicae
hostibus sunt beneficia subtrahenda, in quantum per hoc arcen-
tur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret
esset eis subueniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut
siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secun-
dum ordinem iustitiae pareretur.

ARTICVLVS III.

¶ *¶ Vtrum sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis coniuncti.*

Infr. qd.
32. ar. 2.
Et 4. di.
35. qd. 1.
ar. 6. q. 1.
Et quod.
4. ar. 15.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non
sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis
coniuncti. Dicitur enim Luc. 14. Cum facis prandium,
aut coenam, noli vocare amicos tuos, neque fra-
tres, neque cognatos. Sed isti sunt magis coniuncti.
Ergo non est magis benefaciendum coniunctis: sed potius ex-
traneis & indigentibus. Sequitur enim, Sed cum facis conui-
uium, voca pauperes, & debiles, &c.

¶ Præterea, Maximum beneficium est, quod homo aliquem in
bello adiuuet. Sed miles in bello magis debet iuvare extraneum
commilitonem, quam consanguineum hostem. Ergo beneficia
non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

¶ Præterea, Prius sunt debita restituenda, quam gratuita benefi-
cia impendenda. Sed debitum est, quod aliquis impendat be-
neficium ei, a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est be-
neficiendum, quam propinquis.

¶ Præterea, Magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra di-
ctum est. Sed magis est benefaciendum filiis: quia non debent
filii thesaurizare parentibus, sed econverso: ut dicitur 2. ad Cor.
12. Non est ergo magis benefaciendum magis coniunctis.

¶ **SED CONTRA** est quod Aug. dicit in primo De doct.
Christi. Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum con-
sulendum est, qui pro locorum & temporum uel quarumlibet
rerum opportunitatibus restrictius tibi quasi quadam sorte
iunguntur.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Quamquam coniuncti magis benefaciendum sit quam extranei, in casu
sunt necessitatis nonnunquam extraneis magis benefaciendum est.*

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod gratia & uirtus imitan-
tur naturae ordinem, qui ex diuina sapientia est institutus. Est au-
tem talis ordo naturae ut unumquodque agens naturale per
prius magis diffundat suam actionem ad ea, quae sunt sibi ma-
gis propinqua, sicut ignis magis calefacit rem sibi magis pro-
pinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per
prius & copiosius dona suae bonitatis diffundit, ut patet per
Dio. 7. c. ca. hier. Exhibicio autem beneficiorum est quaedam actio
charitatis in alios: & ideo oportet quod ad magis propinquos si-
mus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium
potest attendi secundum diuersa, in quibus sibi adinuicem ho-
mines communicant, ut consanguinei naturali communicatione,
ne, concius in ciuili, fideles in spirituali, & sic de aliis. Et secun-
dum diuersas coniunctiones sunt diuersimode diuersa benefi-
cia dispensanda: nam unicuique est magis exhibendum benefi-
cium pertinet ad illam rem: secundum quam est magis nobis
coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest uariari se-
cundum diuersitatem locorum, & temporum, & negotiorum.
Nam in aliquo casu est magis subueniendum extraneo, puta si
sit in extrema necessitate, quam etiam patri, non tantam neces-
sitatem patienti.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod Dominus non pro-
hibet simpliciter uocare amicos, aut consanguineos ad conui-
uium, sed uocare eos ea intentione, quod te ipsi reuoluerent. Hoc
enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contin-
gere, quod extranei sint magis inuitandi in aliquo casu propter
maioris indigentiam. Intellegendum est enim, quod magis co-
iunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duo-
rum unus est magis coniunctus, & alter magis indigens, non po-
test uniuersali regula determinari, cui sit magis subueniendum:
quia sunt diuersi gradus & indigentiae & propinquitatis: sed
hoc requirit prudentis iudicium.

¶ **AD SECUNDVM** dicendum, quod bonum multorum commu-
ne diuinitus est, quam bonum unius. Vnde pro bono communi
reipublicae uel spiritualis, uel temporalis, uirtuosum est etiam,
quod aliquis propriam uitam exponat periculo. Et ideo cum

communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conseruationem reipublicae, in hoc mi-
les impendens commilitoni auxilium, non
impedit ei tanquam privatae personae, sed
sicut totam reipublicam iuuans. Et ideo
non est mirum si in hoc praefertur extraneus
coniuncto secundum carnem.

¶ **AD TERTIVM** dicendum, quod duplex est
debitum. Vnum quidem quod non est nu-
merandum in bonis eius, qui debet, sed po-
tius in bonis eius, cui debetur. puta, si ali-
quis habet pecuniam, aut rem aliquam al-
terius, uel furto sublatam, uel mutuo acce-
ptam, siue depositam, uel aliquo alio simili
modo: quantum ad hoc debet homo prius
reddere debitum, quam ex eo benefacere
coniunctis, nisi forte esset tanta necessitatis
articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam
accipere ad subueniendum necessita-
tem patienti, nisi forte & ille, cui res debetur,
in simili necessitate esset: in quo tamen
casu pensanda esset utriusque conditio se-
cundum alias condiciones requisitas pruden-
tis iudicio: quia in talibus non potest
uniuersalis regula dari propter uarietatem
singulorum casuum, ut Philosophus dicit
in nono Ethicorum. Aliud autem est debi-
tum, quod computatur in bonis eius, qui
habet, & non eius, cui debetur: puta si de-
beatur non ex iustitiae necessitate, sed ex qua-
dam morali aequitate, ut contingit in bene-
ficiis gratis susceptis. Nullius autem benefi-
cioris beneficium est tantum, sicut parentum
est: & ideo parentes in recompensandis
beneficiis sunt omnibus aliis praeferendi,
nisi necessitas ex alia parte praeponderaret,
uel aliqua conditio, puta communis utili-
tas Ecclesiae uel reipublicae. In aliis autem est
aestimatio habenda & coniunctionis & be-
neficii suscepti, quae similiter non potest co-
muni regula determinari.

¶ **AD QUARTVM** dicendum, quod parentes
sunt sicut superiores. Et ideo amor paren-
tum est ad benefaciendum, amor autem fi-
liorum ad honorandum patres: & tamen
in necessitate extrema articulo magis lice-
ret deferere filios, quam parentes, quos nul-
lo modo deferere licet propter obligatio-
nem beneficiorum susceptorum: ut patet
per Philosophum in 8. Eth.

ARTICVLVS IIII.

¶ *¶ Vtrum beneficentia sit uirtus specialis.*



AD QUARTVM sic procedi-
tur. Videtur quod beneficentia
sit specialis uirtus. Praecepta
enim ad uirtutes ordinantur:
quia legislatores intendunt fa-
cere homines uirtuosos, sicut dicitur in se-
cundo Ethicorum. Sed seorsum datur prae-
ceptum de beneficentia & de dilectione. Di-
citur enim Mat. 23. Diligite inimicos uestrorum,
& benefacite his, qui oderunt uos. Ergo be-
neficentia est uirtus distincta a charitate.

¶ Præterea, Vicia uirtutibus opponuntur. Sed
beneficentiae opponuntur aliqua specialia
uitia, per quae nocumentum proximo in-
fertur, puta rapina, furtum, & alia huiusmo-
di. Ergo beneficentia est specialis uirtus.

¶ Præterea, Charitas non distinguitur in mul-
tas species. Sed beneficentia uidetur distin-
gui in multas species, secundum diuersas be-
neficentiarum species. Ergo beneficentia est alia uirtus a charitate.

¶ **SED CONTRA** est, quod actus interior & exterior non
requirunt diuersas uirtutes. Sed beneficentia & beneuolentia
non differunt: nisi sicut actus exterior & interior: quia benefi-
centia est executio beneuolentiae. Ergo sicut beneuolentia non
est alia uirtus a charitate, ita nec beneficentia.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Beneficentia non est uirtus a charitate distincta, sed est illius quidam
specialis actus, uel effectus.*

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod uirtutes diuersificantur
secunda secundae S. Th. h. h. 3 secund

¶ *¶ Super Quaestione trigesima secunda
de Articulis tertium.*

¶ *¶ In articulo tertio Annot.*

In articulo tertio q. trigesi-
mae primae in respon-
sione ad tertium notan-
dum occurrit, quod au-
thor censet posse prae-
ponderare debito resti-
tuendi domino pro-
prium suum sibi ne-
cessarium in extrema
necessitate, debitum be-
neficiendi alteri etiam
in extrema necessitate,
ita quod si ego habeo
panem Petri in extre-
ma necessitate consti-
ti, potest contingere, quod
debeo illum panem ma-
gis dare Iohanni etiam
in extrema necessitate
constituto: puta si uita
Iohannis est, unde pen-
det publica salus: Petri
autem mors parum aut
nihil damni afferet Ec-
clesiae seu reipublicae.
Et est dictum hoc satis
singulare. Et aduerte
quod non dicit, quod
licet prius personam
auferre panem a Petro
in extrema necessitate
constituto, ut benefi-
ciar alteri praeponderans
quod non dicit, quod
licet non reddere illi rem
suam, sed benefacere
de illa alteri praeponderans.
Aliud enim est
maius uinculum uincere
minus, & aliud facere
malum, ut eueniant
bona: quod uidetur co-
tingere austerius prius
ta autoritate ab exi-
stente in extrema ne-
cessitate.

¶ In eodem articulo
tercio in responsione
ad quartum perspicue
quoque, quod licet si-
bi magis diligatur ab-
solute, quam parentes
in casu tamen neces-
sitatis parentes sunt ma-
gis diligendi opere &
ueritate, propter uincu-
lum suscepti beneficii.
Et eadem ratio magis
relinqui debet con-
iunctis, quam parentibus,
in articulo necessita-
tis.

¶ *¶ Super Quaestione trigesima prima
de Articulis quarta.*

¶ *¶ In articulo quarto Annot.*

In articulo quarto
ad ultimum ut pos-
sit diuersitatem speci-
ficam peccatorum dis-
cernere, & praecipue
maledictionem, an odium,
uel iram, aut utriusque
sint prout unum uisum
imperat alteri, sicut per
oppositum una uirtus
imperat alteri.

Super Quaestione trigesima secunda de articulo primo.

Num alius superiorem virtutem possit imperari ab inferiori virtute.

Questio.

In quaestione trigesima secunda articulo primo in responsione ad secundum, dubium occurrit. Quo pacto actus superioris virtutis potest imperari ab inferiori virtute, ut in littera dicitur, quod actus charitatis potest imperari a iustitia & a religione. Et est ratio dubij: quia imperare est superioris.

Ad hoc dicitur, quod actus superioris virtutis sicut & aliarum, potest dupliciter imperari, scilicet & materialiter & formaliter: quia distinctio declaratur in littera in responsione ad primum. Et formaliter sumptus non imperatur ab inferiori virtute: quia eodem modo, quia imperant respondet uterior finis. Superioris autem semper ulterior est finis, quam imperant, ut patet in architectonico, & manuali, & similibus. Materialiter autem sumptus actus superioris virtutis potest imperari ab inferiori virtute: quia finis inferioris virtutis est ulterior respectu actus materialiter sumpti: hoc modo dare eleemosynam potest immo esse actus charitatis, media misericordia: & actus iustitiae, media poenitentia, & actus religionis & actus libertatis, remedium prohibens: ut patet cum quis ex charitate, & ut satisfiat pro peccatis suis, & ad honorem Dei, abique cupiditatis obsequio, eleemosynam pauperi Christi dat. Et hanc distinctionem ac doctrinam bene notato: quia saepe oportet illa uti.

Super Quaestione trigesima secunda de articulo secundo.

Annua.

In articulo secundo in responsione ad primum perspicitur inhumane, quod beneficium sepulture est defuncto beneficium, & secundum quod vivit in memoria aliorum, & secundum prosecutionem proprii actus ipsius. Sicut enim exequens ordinata a defuncto, voluntatem eius consummat, & quasi durante adhuc facit sepulture, alioquin continuat, quem defunctus ad corpus habebat, differe autem multum hoc nihil esse sensibile a defuncto, & hoc nihil esse illi.

EINDE considerandum est de eleemosyna.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo, utrum eleemosyna largitio sit actus charitatis.

Secundo, de distinctione eleemosynarum.

Tertio, quae sint portiones eleemosynarum, utrum spirituales, vel corporales.

Quarto, utrum corporales eleemosynae habeant effectum spirituales.

Quinto, utrum dare eleemosynas sit in precepto.

Sexto, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.

Septimo, utrum sit danda de iniuste acquisito.

Octavo, quorum sit dare eleemosynam.

Nono, quibus sit danda.

Decimo, de modo dandi eleemosynas.

ARTICVLVS I.

Quam dare eleemosynam sit actus charitatis.

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus charitatis.

Actus enim charitatis non potest esse sine charitate: secundum illud primae ad Cor. 13. Si distribueris in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habueris: nihil mihi prodest. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

Præterea, Eleemosyna computatur inter opera satisfactionis: secundum illud Danie. 4. Peccata tua eleemosynis redime. Sed satisfactio est actus iustitiae. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed iustitiae.

Præterea, Offerre hostiam Deo est actus laetitiae. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Heb. 13. Beneficentiae autem & communionis nolite oblitisci: talibus enim hostiis promeretur Deus. Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis laetitiae.

Præterea, Philosophus dicit in 4. Eth. quod dare aliquid propter bonum, est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

SED CONTRA est quod dicitur primae Ioannis 13. Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem patientem, & clauferit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo.

Eleemosynam dare actus charitatis est per misericordiam affectum.

RESPONDEO dicendum, quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod est motuum ad agendum huiusmodi actus. Motuum autem ad dandum eleemosynas est, ut subveniatur necessitati patienti. Unde quidam distinguunt eleemosynam dicitur, quod eleemosyna est opus, quod datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum: quod quidem motuum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est. Unde manifestum est, quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine. Nam in Grego eleemosyna a misericordia derivatur, sicut in Latino miseratione. Et quia misericordia est effectus charitatis, ut supra ostensum est: ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Vno modo materialiter sicut actus iustitiae est facere iustitiam: & talis actus virtutis potest esse sine virtute. Multi enim non habentes habitum iustitiae, iusta operantur ex naturali ratione, vel ex timore, siue ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus iustitiae est actio iusta eo modo, quo iustus facit, scilicet prompte & delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine charitate. Formaliter autem eleemosynas dare, id est propter Deum delectabiliter & prompte: & omni eo modo, quo debet, non est sine charitate.

AD SECUNDUM dicendum, quod nihil prohibet, actum, qui est proprie unius virtutis, elicique attribui alteri virtuti, sicut ordinant & imperant ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, in quantum miseratione in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificij: & sic imperatur a laetitia. Unde patet responsio ad tertium.

AD QUARTUM dicendum, quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, in quantum liberalitas auferit impedimentum huius actus quod esse posset ex superfluo amore diuitiarum, propter quam aliquis efficitur nimis retentius earum.

ARTICVLVS II.

Quam conuenienter eleemosynarum genera distinguantur.

SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynae corporales, scilicet, pascere esurientem, potare sitientem, uestrire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captiuum, & sepelire mortuum, quae in hoc uersu continentur.

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliae septem eleemosynae spirituales, scilicet docere ignorantem, consulere dubitantem, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos & graues, & pro omnibus orare: quae etiam in hoc uersu continentur.

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium & doctrina. Videtur autem quod inconuenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subueniendum proximo. Sed per hoc, quod proximus sepelitur, in nullo ei subuenitur: alioquin non esset uerum quod Dominus dicit Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus, & post hoc non habent amplius quid faciant. Unde & Dominus Matt. 23. commemorans misericordiae opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo uidetur quod inconuenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur.

Præterea, Eleemosyna datur ad subueniendum necessitatibus proximis: sicut dictum est. Sed multae aliae sunt necessitates humane uitae, quam praedictae: sicut quod caecus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper diuitiis. Ergo inconuenienter praedictae eleemosynae enumerantur.

Præterea, Dare eleemosynam est actus misericordiae: sed corrigere delinquentem magis uidetur ad seueritatem pertinere, quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

Præterea, Eleemosyna ordinatur ad subueniendum defectui. Sed nullus est homo, qui defectum ignorantiae non patitur in aliquibus. Ergo uidetur quod quilibet debeat docere quilibet, si ignoret id quod ipse scit.

SED CONTRA est quod Gregor. dicit in quadam homilia. Habens intellectum, curet omnino ne taceat: habes rerum affluentiam, uigile ne a misericordiae largitate torpescat: habes artem, qua regitur, magnopere studeat, ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiat: habens loquendi locum apud diuitem,

diuitem, damnationem pro retento talento timeat, si cum ualeat non apud eum pro pauperibus intercedat. Ergo praedictae elemosynae conuenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant, & deficiunt.

CONCLUSIO.

¶ Septem sunt misericordiae opera, seu corporales elemosynae in corporalis defectibus proximis exhibenda, & totidem spirituales, in spiritualibus defectibus exhibenda.

¶ RESPONDEO dicendum, quod praedicta elemosynarum distinctio conuenienter sumitur secundum diuersos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales elemosynae. Quidam uero ex parte corporis, ad quos ordinantur elemosynae corporales. Defectus enim corporalis aut est in uita, aut est post uitam. Siquidem est in uita, aut est communis defectus respectu eorum, quibus omnes indigent: aut est specialis propter aliquod accidens superueniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex. Vnus quidem, cui subuenitur per alimentum siccum, scilicet fames. Et secundum hoc ponitur per alimentum humidum, scilicet sitis: & secundum hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilij est duplex. Vnus respectu regumendi: & quantum ad hoc ponitur uestire nudum. Alius autem respectu habitaculi: & quantum ad hoc ponitur suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas. Et quantum ad hoc ponitur uisitare infirmum. Aut est ex causa extrinseca: & quantum ad hoc ponitur redemptio captiuorum. Post uitam autem exhibetur mortuis sepultura.

¶ Similiter autem spiritualibus defectibus, spiritualibus actibus subuenitur dupliciter. Vno modo poscendo auxilium à Deo: & quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium. & hoc tripliciter. Vno modo contra defectum intellectus. Et si quidem sit defectus speculatiui intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam. Si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consiliium. Alio modo est defectus ex passione appetitus uirtutis, inter quos maximus est tristitia, cui subuenitur per consolationem. Tertio modo ex parte inordinati actus: qui quidem tripliciter considerari potest. Vno modo ex parte ipsius peccatoris, in quantum procedit ab eius inordinata uoluntate. & sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo ex parte eius, in quem peccatur. Et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam. Si autem sit in Deum, uel in proximum, non est nostri arbitrij remittere: ut Hieronymus dicit super Matth. Tertio modo ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua grauantur ei conuincientes etiam praeter peccantis intentionem: & sic remedium adhibetur supportando, maxime in his, qui ex infirmitate peccant, secundum illud Ro. 15. Debemus nos firmiores infirmitates aliorum portare: & non solum secundum quod infirmi sunt siue graues ex inordinatis actibus, sed etiam quaecumque eorum onera sunt supportanda: secundum illud Gal. 6. Alter alterius onera portate.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc Dominus dicit, quod interfectores corporis non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiae opera: sed enumerat solum illa, quae sunt euidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur. Tum quantum ad hoc, quod uiuit in memoris hominum, cuius honor dehonestatur, si insepultus remaneat. Tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc uiuens habebat de suo corpore, cuius affectus conformari debet, post mortem ipsius. & secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, ut Tobias, & illi qui dominum sepeliebant: patet per Augustinum in lib. De cura pro mortuis agenda.

¶ Ad secundum dicendum, quod omnes aliae necessitates ad has reducuntur. Nam exortas & claudicatio sunt infirmitates quaedam. Unde dirigere caecum & sustentare claudum, reducuntur ad uisitationem infirmorum. Similiter etiam subuenire homini contra quancumque oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captiuorum. Diuitiae autem, quibus pauperati subuenitur, non quaeruntur nisi ad subueniendum praedictis defectibus. Et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

¶ Ad tertium dicendum, quod correctio peccantium quantum ad ipsam executionem actus, seu ueritatem iustitiae continere uidetur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui uult homi-

nem à malo culpae liberare, pertinet ad misericordiam, & dilectionis affectum: secundum illud Proverb. 27. Meliora sunt uerba diligentis, quam fraudulenta oscula odientis.

¶ Ad quartum dicendum, quod non quaerit nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea, qua quis nescit ea, quae conueniunt ei scire: cui defectui per doctrinam subuenire ad elemosynam pertinet. In quo tamen obseruanda sunt debite circumstantiae personae & loci & temporis: sicut & in aliis actibus uirtutis.

ARTICVLVS III.

¶ Virum elemosynae corporales sint potiores, quam spirituales.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod elemosynae corporales sint potiores, quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti elemosynam facere. Ex hoc enim elemosyna laudem habet, quod indigenti subuenit. Sed corpus, cui subuenitur per elemosynas corporales, est indigentioris naturae, quam spiritus, cui subuenitur per elemosynas spirituales. Ergo elemosynae corporales sunt potiores.

¶ Praeterea, Recompensatio beneficij laudem & meritum minuit. Unde & Dominus dicit Luc. 4. Cum facis prandium aut cenam, non li uocare uicinos diuites, ne forte & ipsi reuerent. Sed in elemosynis spiritualibus semper est recompensatio: quia qui orat pro alio, sibi proficit: secundum illud Psal. Oratio mea in sinu meo couertetur. Qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit, quod non contingit in elemosynis corporalibus. Ergo elemosynae corporales sunt potiores, quam spirituales.

¶ Praeterea, Ad laudem elemosynae pertinet, quod pauper ex elemosyna data consoletur. Unde Iob 11. dicitur. Si non benedixerunt mihi latera eius. Et ad Philemonem dicit Apostolus, Visceera sanctorum requieuerunt per te, frater. Sed quandoque magis est grata pauperi elemosyna corporalis, quam spiritualis. Ergo elemosyna corporalis potior est, quam spiritualis.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus in lib. De sermone Domini in monte super illud, Qui petit à te, da ei, dicit. Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat. Et cum negaueris quod petit, in dicanda est iustitia, ut non eum inanem dimittas, & aliquando melius aliquid dabis, cum iniuste petentem correxeris. Correctio autem est elemosyna spiritualis: ergo spirituales elemosynae sunt corporalibus praeferenda.

CONCLUSIO.

¶ Quum simpliciter spirituales elemosynae sint corporalibus praeferenda, aliqua tamen corporalis elemosyna in casu, est spirituali eminentior, ac praestantior.

¶ RESPONDEO dicendum, quod comparatio istarum elemosynarum potest attendi dupliciter. Vno modo simpliciter loquendo. & secundum hoc elemosynae spirituales praeminet triplici ratione. Primo quidem, quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod praeminet corporali: secundum illud Proverb. 4. Donum bonum tribuam uobis, legem meam ne derelinquatis. secundo ratione eius, cui subuenitur, quia spiritus nobilior est corpore. Unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quam quantum ad corpus, ita & proximo, quem debet sicut seipsum diligere. tertio quantum ad ipsos actus, quibus subuenitur proximo: quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo seruiles. Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quaedam corporalis elemosyna alicui spirituali praefertur. Puta magis est pascendum fame morientem, quam docendum, sicut & indigentem, secundum Philosophum melius est diari, quam philosophari: quauis hoc sit simpliciter melius.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod dare magis indigenti melius est, ceteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, & melioribus indigeat, dare ei melius est. Et sic est in proposito.

¶ Ad secundum dicendum, quod recompensatio non minuit meritum & laudem elemosynae, si non sit intentio: sicut & humana gloria, si non sit intentio, non minuit rationem uirtutis. Sicut & de Catone Sallustius dicit, quod quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur. Et ita contingit in elemosyna.

Secunda secundae S. Th.

¶ Super Quaestiones trigimas secundae articulum tertium.

Narticulo tertio in Annotata.

I. propositio primi argumenti, An dare elemosynam magis indigenti, uel minus indigenti meliori sit melius, occurrit tractandum & dicendum, quod nil indigentia sit multo maior in uno, quam in alio, melius est dare minus indigenti meliori, quam magis indigenti peccatori, & similiter minus indigenti meliori, quam magis indigenti minus bono. Et ratio est, quia licet in magis indigente sit maior materia misericordiae: Et contra cap. 124 ad 1.

Super Quaestione trigesima secunda Articuli quatuor.

Annos. In articulo quarto in responsione ad secundum habes solutionem dubij. Quo pacto liceat elemosynaliter dare aliquam spirituali. Habes siquidem, quod quia datus est elemosynalis: ideo deficit intentio emendationis, vel orationis, vel gratiam Dei. Quia vero ibi est duplex charitatis effectus, scilicet ipsam vitam opus elemosynae, quod est actus charitatis per misericordiam, & ipsa oratio pauperis ex accepta elemosyna moti ad orandum: ideo hinc merito spirituales fructus expectant absque ullo titulo.

Super Quaestione trigesima secunda Articuli quinti.

Annos. In articulo quinto eiusdem 32. q. ad advertendum est, quod doctrina auctoritatis hoc in loco a plerisque fuit male intellecta. Accipitur namque, quod secundum doctrinam auctoritatis hic, ad hoc, quod elemosyna sit in precepto, duo simul requiruntur, scilicet superfluitas in debente, & extrema necessitas in eo, cui debetur. Quam tamen expresse concludendo in calce corporis articuli dicitur distincte. Sic, ergo, dare elemosynam de superfluo est in precepto, & dare elemosynam ei, qui est in extrema necessitate: autem est in consilio. Et quoniam ista multi anni sunt, quod contra hunc sensum, tractatum speciem scripti, ubi evidenter illum confutavit pertranscendit puto.

Annos. In eodem articulo adverte, quod quum duo capita leorum ponant elemosynam in precepto, scilicet, superfluitas & necessitas extrema, dum litera impeditur rationem, quare non sufficit quilibet necessitas, sed requiritur extrema, affert impotentiam unius ad subventionem omnibus necessitatem patientibus pro ratione. Et intendit, quod si omnis necessitas occurrentium mihi, obligaret me ad subventionem ei, tunc necessitas huiusmodi esset obligatio ad impossibile. Constat enim ex facti evidentiis, quod committere hominibus quilibet occurrent tot necessitatem patientes, quod nullus sit est ad subventionem eis. Et propterea non quilibet, sed extrema necessitas occurrentis mihi, me obligat ad executionem precepti affirmativi de elemosyna. Tunc enim

elemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporali.

Ad tertium dicendum, quod meritum datus elemosynam attenditur secundum id in quo debet ratioabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo, in quo requiescit, si sit inordinata.

ARTICVLVS IIII.

Quid sit elemosyna corporales habeant effectum spirituales.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod elemosynae corporales non habeant effectum spirituales. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporali. Non ergo elemosynae corporales habent spirituales effectus.

Præterea, dare corporale pro spirituali utrum est simonia. Sed hoc utrum est omnino vitandum. Non ergo sunt dandae elemosynae ad consequendum spirituales effectus.

Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo elemosyna corporalis causaret spirituales effectus, sequeretur quod maior elemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud, quod legitur Luc. 21. de uisua mittente duo grana in gazophylacium: quæ secundum sententiam Domini plus omnibus milit. Non ergo elemosyna corporalis habet spirituales effectus.

SED CONTRA est quod dicitur Ecclesiast. 29. Elemosyna uiri gratiam hominis quasi pupillam conseruabit.

CONCLUSIO.

Quamquam corporalis elemosyna non secundum suam naturam, non sit spiritualis aliquis, sed corporalis effectus: ex parte tamen motus ad corporales elemosynas, quod est charitas Dei & proximi, aliqua ex ipsa est expectanda spiritualis utilitas.

RESPONDEO dicendum, quod elemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Vno modo secundum suam substantiam, & secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, in quantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte cause eius, in quantum scilicet aliquis elemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei & proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spirituales secundum illud Ecclesiast. 29. Perde pecuniam propter fratrem, pone thesaurum in preceptis Altissimi, & prodere tibi magis, quam aurum. Tertio modo ex parte effectus: & sic habet spirituales fructus, in quantum scilicet proximus, cui per corporalem elemosynam subuenitur, mouetur ad orandum pro benefactore. Vnde & ibidem subditur, Conclude elemosynam in sinu pauperis: & hæc pro te exorabit ab omni malo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de corporali elemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui dat elemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale: quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præminere. Sed intendit per charitatis effectum spirituales fructus promereri.

Ad tertium dicendum, quod uidua, quæ minus dedit, secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem: ex quo pensatur in ipsa maior charitatis affectus, ex quo corporalis elemosyna spirituales efficaciam habet.

ARTICVLVS V.

Quid sit elemosyna sit in precepto.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod dare elemosynam non sit in precepto. Cõsilia enim à preceptis distinguuntur. Sed dare elemosynam est consilium, secundum illud Danie. 4. Consilium meum Regi placeat, peccata tua elemosynis redime. Ergo dare elemosynam non est in precepto.

Præterea, cuiuslibet licet sua re uti, & ea retinere. Sed retinendo rem suam, aliquis elemosynam non dabit. Ergo licitum est elemosynam non dare. Non ergo dare elemosynam est in precepto.

Præterea, Omne quod cadit sub precepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale: quia precepta affirmatiua obligant pro tempore determinato. Ergo si dare elemosynam caderet sub precepto, esset determinare aliquod tempus, in quo homo peccaret mortaliter, nisi elemosynam daret. Sed hoc non uidetur: quia semper probabiliter æstimari potest, quod pauper aliter subueniri possit: & quod id quod est in elemosynas erogandum, posset ei esse necessarium uel in presenti, uel in futuro. Ergo uidetur quod elemosyna dare non sit in precepto.

Præterea, Omnia precepta ad precepta decalogi reducuntur. Sed inter illa precepta nihil continetur de datione elemosynarum. Ergo dare elemosynas non est in precepto.

SED CONTRA, Nullus punitur pena æterna pro omissione alicuius, quod non cadit sub precepto. Sed aliqui puniuntur pena æterna pro omissione elemosynarum, ut patet Mar. 27. Ergo dare elemosynam est in precepto.

CONCLUSIO.

Elemosynam de superfluo dare, & necessitate patienti, est in precepto, ceteris autem largiri elemosynas consilij potius, quam precepti est.

RESPONDEO dicendum, quod cum dilectio proximi sit in precepto, necesse est omnia illa cadere sub precepto, sine quibus dilectio proximi non conseruatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet, ut proximo non solum uelimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud primæ lo. 1. Non diligamus uerbo, neque lingua, sed opere & ueritate. Ad hoc autem, quod uelimus & operemur bonum alicuius, requiritur quod eius necessitati subueniamus: quod fit per elemosynarum largitionem. & ideo elemosynarum largitio est in precepto. Sed quia precepta datur de actibus uirtutum, necesse est quod hoc modo donum elemosynæ cadat sub precepto, secundum quod actus est de necessitate uirtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit, secundum quam est aliquod considerandum ex parte dantis, & aliquid ex parte eius, cui est elemosyna danda: ex parte qui dedit considerandum est, ut id quod est in elemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundum illud Luc. 12. Quod superest, date elemosynam.

Et dico superfluum non solum respectu supflui, quod est supra id quod est necessarium indiuuio, sed etiam respectu aliorum, quorum cura sibi incumbit. Quia prius oportet, quod unusquisque sibi provideat, & his quorum cura ei incumbit, & postea de residuo aliorum necessitatibus subueniat: respectu quorum dicitur necessarium personarum: secundum quod persona dignitatem importat. Sicut & natura primo accipit cibum ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio uirtutis nutritiue. Superfluum autem erogatur ad generationem alterius per uirtutem generatiuam. Ex parte autem recipien-

est tempus, pro quo obli-
gatio tam multoties,
aut frequens est huius-
modi occurfus, ut non
possit ab uno fieri satis
occurenti: quia est de 4. q. 1.
suo non potest, de alie 4. q. 1.
no potest subuenire. Et quod

Num habens superfluum, teneatur pro tempore quo habet superfluum, ad elemosynas.

In eodem articulo in responsione ad tertium, dubium occurrit de tempore, pro quo superfluitas obligat ad dandum elemosynam ex duplici capite. Primo, quia si habens superfluum, tenetur pro tempore, quo habet superfluum dare elemosynam, sequitur quod continue peccet mortaliter, cessando ad horam a danda elemosyna. Et tenet sequela: quia totum illud tempus est tempus superfluitatis. Secundo, quia sequitur, quod non possit quis ex superfluo secundum presentem statum emendo ascendere ad statum altiorum, puta ut ex ciue sit dominus alicuius castri, &c. Et tenet sequela: quia si tenetur dare superfluum, secundum presentem statum in elemosynam, non potest in praesens preceptum mutare statum.

Ad primum horum dicitur, quod cum dare elemosynam de superfluo tantum cadit sub precepto, in quantum est actus uirtutis: & tunc actus uirtutis requirit non solum circumstantiam temporis, sed alias circumstantias, conueniens est, ut deficiente aliqua alia circumstantia, quamvis temporis circumstantia exigeret, actus ille licite omittatur. Potest enim contingere, quod ego habeam superfluum, & nullus mihi nunc occurrat indigens: & sic licet tempus adit, persona indigens deest. Et simile est de loco. Considerandum nihilominus est, quod aliud est tempus superfluitatis habere, & aliud est tempus dandi illud superfluum. Tempus enim mensurans ipsum habere superfluum, currit etiam homine dormiente, & uacante diuinis, & aliis maioribus bonis. Tempus autem dandi elemosynam de superfluo, oportet quod non sit impedimentum maioris boni, & aliorum opportunitatum: sicut & in naturalibus temporibus generandi non debet opportuna indidui, & alia postea impeditur: propter quod non est æquale tempus superfluitatis temporis largitionis. Sed tempus largitionis exigit ultra tempus superfluitatis, alias circumstan-

tas, tam ex parte dantis, quam accipientis, quam actus dandi. Et propterea non continetur peccat habens de superfluo, non continetur largiens. Satis enim est si secundum rationem det, vel dando ordinet elemosynam quando, ubi, quibus, &c.

Ad secundum vero dicitur, quod illi, qui alia licite possunt mutare statum, & hoc probabiliter expectant, non habent pro superfluo secundum presentem statum quicquid sibi in statu huiusmodi expectationis opportunitas censetur. Unde licite potest & furto statum opportuna servare, & pro illo habendo exponere. Preceptum enim de elemosyna superflui presupponit superfluum, non ut sit mutationem status. Sed in hoc falli contingit iudicium aliquorum, quod superfluum iudicant non consideratis omnibus. Attestantur autem de his multe Ecclesie habentes superfluum in possessionibus: quae licet sint superfluae ministerio absolute, non sunt tamen superfluae ministerio dispensationis in pauperes & hospitalis perpetui: a qui bus habita ratione personarum, locorum, &c. elemosynae de superfluo sunt ordinatae. Hoc enim non minus licet prius persone habenti maximis rebus.

Super Quaestione trigesima secunda Articuli septimi.

Annos.

In articulo sexto eiusdem questionis nota, quod cum in calce eiusdem dicitur, quod in his casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decemam, &c. laudabiliter, non sumitur ut distinguitur contra ly ex debito precepti, sed contra ly ut praetermitteret: ita quod non est sensus, quod non ex vinculo precepti, sed honestate consilii beneficet. Sed est sensus, quod non male, sed beneficet in his casibus. Et patet hanc esse intentionem auctoris ex titulo & materia. Ex titulo quidem, quia in hoc articulo dicitur, an liceat de necessario dante. Et non an sit in precepto vel consilio. Ex materia autem: quia constat, quod tam magis necessaria respiciatur, quam extrema necessitas alicuius occurrentis, necessitas ex ordine charitatis, qui est in precepto praeponebat bonum commune privato, & vitam proximi, opportunam ad decentiam status: ut patet.

tas requiritur, quod necessitatem habeat: alioquin non esset ratio quare elemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subueniri, non omnis necessitas obligat ad preceptum, sed illa sola, sine qua is qui necessitate patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit, l'asce fame morientem, si non pauperis occidisti. Sic ergo dare elemosynam de superfluo, est in precepto, & dare elemosynam ei, qui est in extrema necessitate. Alias autem elemosynas dare est in consilio, sicut & de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel loquebatur Regi, qui non erat legi Dei subiectus. Et ideo ea etiam, quae pertinent ad preceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quod loquebatur in casu illo, in quo dare elemosynam non est in precepto.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, quae homini diuinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo, quod ei superfluum. Unde Basilus dicit, si fateris ea tibi diuinitus prouenisse, scilicet temporalia bona, an iniustus est Deus inaequaliter res nobis distribuentis? Cur tu abundas, ille uero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris: ille uero patientiae brauius decoratur? Est panis famelici, quae tu tenes: nudi tunica, quam in conclauis conseruas: discalciati calcanei, qui penes te marcescunt: indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quo circa tot iniurias, quot dare ualens es. Et hoc idem dicit Ambrosius, ut habetur in Deo. dist. 47.

Ad tertium dicendum, quod est aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat si elemosynam dare omittat. Ex parte quidem recipientis, cum apparet euidenter & ugens necessitas, nec apparet in promptu, qui ei subueniat. Ex parte uero dantis, cum habet superflua, quae secundum statum presentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter estimari potest. Nec oportet, quod consideret omnes casus, qui possunt contingere in futurum. Hoc enim esset de crastino cogitare: quod Dominus prohibet Matt. 6. Sed debet diiudicare superfluum & necessarium secundum ea, quae probabiliter, & ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum, quod omnis subuentio proximi reducitur ad preceptum de honore, sone parentum. Sic enim & Apostolus interpretatur primae ad Timotheum. 4. dicens, Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens uitae, quae nunc est, & futurae. quod dicit, quia in precepto de honoratione parentum additur promissio, uel si longeuus super terram. Sub pietate autem comprehenditur omnis elemosynarum largitio.

ARTICVLVS VI.

Utrum quis debeat dare elemosynam de necessario.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat elemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficii, quam penes interiorum affectum. Peccat autem qui praepostere agit in ordine charitatis: quia ordo charitatis est in precepto. Cum ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se, quam proximum diligere, uidetur quod peccet si subtrahat sibi necessaria, ut alteri largiatur.

Præterea, Quicumque largitur de his, quae

sunt necessaria sibi, est propriae substantiae dissipator: quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum in 4. Eth. Sed nullum opus uiciosum est faciendum, ergo non est danda elemosyna de necessario.

Præterea, Apostolus dicit primae ad Timotheum. 5. Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Sed quod aliquis det de his, quae sunt sibi necessaria, uel uis, uidetur derogare curae, quam quis debet habere de se & de suis. ergo uidetur quod quicumque de necessariis elemosynam dat, grauius peccet.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 19. Si uis perfectus esse, uade, & uende omnia, quae habes, & da pauperibus. Sed ille qui dat omnia, quae habet, pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria. ergo de necessariis potest homo elemosynam dare.

CONCLUSIO.

De eo, quod simpliciter ad uitam uel ad personam statum necessarium est, elemosyna dari non debet, nisi in casu, quo homo communi subueniatur, quamquam laudabile esset necessaria etiam ad pauperem & personam conditionem largiri indigentibus.

RESPONDEO dicendum, quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo sine quo aliquid esse non potest: & de tali necessario omnino elemosyna dari non debet. Puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus, haberet solum unde posset sustentari, & filij sui, uel alij ad eum pertineres. De hoc enim necessarium elemosynam dare, est sibi & suis uitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi forte talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam ecclesia, uel respublica sustentaretur, quia pro talis persone liberatione, seipsum & suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio preferendum. Alio modo dicitur aliquid necessarium, sine quo non potest conuenienter uitam transigere secundum conditionem & statum propriae personae, & aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Huiusmodi necessarii terminus non est in diuisibili constitutus, sed multis additis, non potest diuisari esse ultra tale necessarium: & multis subtrahitis, adhuc remanet, unde possit conuenienter aliquis uitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo elemosynam dare est bonum: & non cadit sub precepto, sed sub consilio. Inordinatum esset autem si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur: quod de residuo non posset uitam transigere conuenienter secundum proprium statum, & negotia occurrentia. Nullus enim inconuenienter uiuere debet. Sed adhuc tria sunt excipienda, quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etiam sunt necessaria ad conuenientiam uitae, tamen de facili refarciri possunt, ut non sequatur maximum inconueniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius priuatae personae, uel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere uideretur, ut maiori necessitati subueniret. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

ARTICVLVS VII.

Utrum possit fieri elemosyna de iniuste acquisitis.
AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod possit elemosyna fieri de iniuste acquisitis. Dicitur enim Luc. 16. Facite uobis amicos de mammona iniusta. Secunda Secunda San. Tho.

Super Quaestione trigesima secunda Articuli septimi.

Num datio uel acceptio penes materiam datam uel acceptam sit iniusta.

In articulo septimo circa distinctionem de illicite acquisito, dubium occurrit, penes quid attenditur iniustitia acceptionis & dationis secundum se, ut distinguitur contra iniustitiam acceptionem uel dationem, non secundum se, sed secundum causam: ut de turpi lucro dicitur. Et est ratio dubij, quia datio, uel acceptio secundum se, aut attenditur penes materiam acceptam, uel datam, aut penes materiam, pro qua datur, uel accipitur. Si attenditur penes materiam, quae datur, uel accipitur, sic nulla acceptio est iniusta, nisi casus fuerit indebitum materiam, puta alienum iniuste domino: ut contingit in rapina, furto, usura. Et similiter nulla datio est iniusta, nisi datur indebita materia, puta alienum. Et sic quam in simonia & subuersione iustitiae datio de acceptio cadit super debita materia, scilicet pecunia propria uoluntarie, &c. non erit datio & acceptio secundum se iniusta. Si autem attendatur penes materiam pro qua, sic etiam pro mercedis, pro adulterio, & huiusmodi dare & accipere erit secundum se iniustum: sicut dare pro beneficio Ecclesiae, sive, uel subuersione iustitiae. Vtrobique quidem datur & accipitur pro actu peccati. Ad hoc dicitur, quod datio uel acceptio pro tanto datur secundum se iniusta, quia est lege prohibita, & non propter materiam, pro qua, aut quae datur uel accipitur. Unde quia ex mercedis, lenocinio, & aliis huiusmodi, non est prohibita datio uel acceptio: ideo non dicuntur iniustae, nisi secundum causas suas. In simonia autem & eius modis, & in iudicis corruptione, quia dare & accipere est prohibitum ideo dicitur, quod tam dare, quam accipere est iniustum.

Sed haec responsio licet possit habere locum in his, quae sunt mala, quia prohibita, non tamen habet locum in prohibitis, quia mala. Unde oportet aut dicere, quod inter dare & accipere in simonia & in mercedis non est differentia, 4. d. 15. q. 1. nisi quia illud est proprium, & hoc non: q. 1. c. 1. & per hoc neutrum est ex natura sua malum moraliter, aut utrumque facit malum: sed aliter cor.

h h h s rum

rum prohibitum, alterum permissum: aut refutata responsione dicta, alterum malum, & alterum non malum fateri, ut littera insinuat, & causam, quam quærimus diversitatis, reddere.

¶ Aliter ergo dicitur, quod iniustitia huiusmodi actuum accipiendi & dandi attenditur penes materiam, quæ datur, vel accipitur. Sed oportet vigilare esse, ut actui communi, puta dare vel accipere, assignetur materia proportionata, puta suum vel alienum, uoluntarie vel involuntarie. Ad cuius speciem, puta emere & vendere assignetur materia proportionata, puta vendibilis, vel non vendibilis: & sic de aliis. Et ut intelligi facilius possit solutio, scito quod actus potest esse malus dupliciter. Vno modo secundum se. Alio modo, ut imperatus est ab aliquo alio. Exemplum primi, Accipere alienum iniuste domino. Exemplum secundum, ut accipere matrem, ut det meretrici. In proposito non est sermo de malitia actus, ut est imperatus ab aliquo alio, sed de malitia actus secundum se. Et dicimus quod tunc actus dandi, accipiendi, emendi, vendendi, & similium est, secundum se illicitus, quando res data vel emptæ, &c. est in debita materia emptoris vel datoris, &c. Et quando res data accepta vel emptæ est materia non repugnans acceptioni vel venditioni, actus secundum se est licitus. Et hæc est differentia inter emere & vendere in simonia & meretricio. Nam in meretriciores vendita est usus veneris, &c. qui est licitus secundum se malus, non tamen constituit venditionem malam: & hoc quia est materia vendibilis. In simonia autem res vendita est res sacra, quæ est in vendibilis: & propterea constituit venditionem iniustam. Et simile est in subversione iustitiæ. Non enim est vendibilis iniustitia. Signum autem huius differentie est, quod dare mulieri pro venereo usu antequam fiat malum, est pro quanto impetrat à luxuria. Post factum autem non est malum, sed actus iustitiæ à nullo vitio impetratus. Dare autem pro sacris, & huiusmodi, non ante quam possit factum semper est malum. Hoc enim manifestat hunc actum esse secundum se malum, & illud non: ut patet. Quod enim quandoque licitum est, non est secundum se prauum: & quod secundum se est prauum, semper est prauum. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Annos.

¶ In eodem articulo in responsione ad secundum adverte, quod tria transferantur acquisita per meretricium, per simoniam, & per ludum, non ut sic, sed in ordine ad eleemosynam. Et pro-

quitatis. Mammona enim significat divitias. Ergo de vitis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

¶ Præterea, Omne turpe lucrum est, quod videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur. Unde & de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet: secundum illud Deut. 23. Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas: quia, ut Philosophus dicit in 3. Ethico. Tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. Turpissimè etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquid spiritui sancto iniuriam facit: & tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

¶ Præterea, Maiora mala sunt vitanda, quam minora. Sed minus peccatum est derectio rei alienæ, quam homicidium quod aliquis incurrit, nisi aliquis in ultima necessitate subveniat: ut patet per Ambro. dicentem, Pæce fame morientem, quoniam si non pauperis, occidisti. Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

¶ SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. De verbis Domini, De iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrumpitur iustitiam Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite uelle eleemosynas facere de fœnore & usuris. Fidelibus dico quibus corpus Christi erogamus.

CONCLUSIO.

¶ Ex iniuste acquisitis, perfurtum vel rapinam non potest fieri eleemosyna, sed restitutio fieri debet, iniuste utroque qui per simoniam aut subversionem iustitiæ, accepit, in eleemosynas largiri tenetur: ex tempore vero eleemosyna fieri potest, si velit qui acquisivit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod tripliciter potest aliquid esse illicite acquisitum. Vno enim modo, id quod illicite ab aliquo acquiritur debetur ei, à quo est acquisitum: nec potest ab eo retineri, & acquiritur, sicut contingit in rapina, & furto, & usuris. Et de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. alio vero modo est aliquid illicite acquisitum: quia quidem ille, qui acquisivit, retinere non potest: nec tamen debetur ei, à quo acquisivit: quia scilicet contra iustitiam accepit, & aliter contra iustitiam dedit. Sicut contingit in simonia, in qua datus, & accipiens contra iustitiam legis diuinæ agit. Unde non debet fieri restitutio ei, qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet & datio & acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita: sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum, sicut patet de eo, quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum: quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, & contra legem Dei. Sed in eo quod accipit, non iniuste agit, nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est, retineri potest & de eo eleemosyna fieri.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. De verbis Domini,

propterea sit sit hic de his, quæ possunt esse materia eleemosynæ. Vtrum autem lucrum meretricium possit esse oblatio altaris, inferius in quest. 84. art. 1. ad primum declarabitur. Et similiter cui danda sit pecunia simoniaca, in quest. 85. art. ult. ad quartum tractabitur.

¶ Nam inducere alium ad ludum ex cupiditate lucrandi obligat ad restitutionem.

¶ Illud uerbum Domini quidam male intelligendo rapiunt res alienas, & aliquid inde pauperibus largiuntur, & putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est. Sed omnes diuitiæ iniquitatis dicuntur, ut dicitur in lib. De questionibus Evangelij: quia non sunt iste diuitiæ secundum Aug. nisi iniquis qui in eis spem constituunt. Vel secundum Amb. iniquum mammona dixit: quia uariis diuitiarum illecebris nostros tentant affectus. Vel quia in pluribus prædecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui iniuste usurpauit aliena, quamuis tu nescias: ut Basiliius dicit. Vel omnes diuitiæ dicuntur iniquitatis, id est inæqualitatis: quia non æqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente, & alio superabundante.

¶ Ad secundum dicendum, quod de acquisitione per meretricium iam dictum est, qualiter eleemosyna fieri potest. Non autem sic de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reuerentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna: quia non est debitum ei, qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa uero, quæ per aleas acquiruntur, uidetur esse aliquid illicitum ex diuino iure, scilicet quod aliquis lucratur ab his, qui rem suam alienare non possunt: sicut sunt minores, & furiosi, & huiusmodi, & quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, & quod fraudulenter ab eo lucratur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem: & sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem uidetur esse illicitum ex iure posituo civili, quod prohibet uniuersaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos, qui sunt his legibus subiecti: & iterum per dissuetudinem abrogari potest, ideo apud illos, qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur uniuersaliter ad restitutionem, qui lucrantur: nisi forte contraria consuetudo præualeat: aut nisi aliquis lucratus sit ab eo, qui traxit eum ad ludum, in quo casu non tenetur restituere: quia ille qui amisit, non est dignus recipere. Nec potest licite retinere talia iure posituo durante. Unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

¶ Ad tertium dicendum, quod in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei, qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inueniat qui sibi dare uelit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno, & potest de hoc eleemosynam dare: quinimo & accipere, si aliter subueniri non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita domini uoluntate pauperi providere, extremam necessitatem patienti.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum ille, qui est in potestate alienius constitutus, possit eleemosynam facere.



¶ AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod ille, qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam uouerunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis: quia, sicut Ambro. dicit,

¶ Circa acquisita tamen per ludum occurrat hoc unum dubium.

¶ Quomodo trahere alium ad ludum ex cupiditate lacri, obligat ad restitutionem. Et est ratio dubij, quia aut est sermo de tractu per invitationem, aut per coactionem. Si est sermo de tractu coactionis, constat uerum esse, sed nimis lato uocabulo usus fuisse auctor. Si de tractu invitationis, falsum apparet: cum laudat, prout contingit, se prauentiam inuentionem, nec propterea ad restitutionem tenetur.

¶ Ad hoc dicitur, quod hic est sermo de quocunque tractu, modo causatur inuentionem mixtum: ita quod ex hoc ille uenit ad ludum ductus precibus, instigatione, exprobratione, & huiusmodi, licet uoluntarie ludat. Sicut etiam uoluntarie aliquis soluit iuramentum: tamen uoluntarium non transfert à se deminutionem: quia mixtum est, & non omnino liberum. Consentaneum autem rationi est, ut huiusmodi commutationes, quæ sunt in iudo, quia sunt ex natura sua turpes, nisi causa recreationis fiat, ad hoc ut efficaces sint, liberam omnino uoluntatem exigit, sicut etiam donationes, quæ sunt meretricibus si extorqueantur à blanditiis & illecebris sunt, non sunt uoluntarie. Sufficere quippe debet iusta merces propter admixtionem: si quidem inuoluntarij in huiusmodi turpibus, restitutioni obnoxia sunt sic accepta. Et per hoc patet, quod illi qui inuitati sponte ludunt, non trahuntur ab alio. Quare autem acquisitionem ex iudo sit turpe lucrum, nota hic ratio nem ex Philosopho, ut inferius in quest. 131. declaratur, quare, & quantum turpe, an scilicet cum mortali sit lacrum ex iudo principia liter intentum.

¶ Super Quaestione trigesima secunda de Articulis octauis.

¶ Nunc uxor, si sit nihil præter dote adit, possit eleemosynam facere.

¶ In articulo octauo in responsione ad secundum adverte, quod auctor de uxore duo dicit. Primum quod si habet ex iure proprio, quod potest facere eleemosynam. Secundum quod si nihil præter dote habet, quod non potest: quia est subditi uero in dispositione domus. Et primum quidem

dem clarum est, quando absque subtractione debiti officij in domo mulieris lucratur. Secundum autem dubitationem habet: quoniam in 8. Ethico, Aristot. vult regimen viri & uxoris in domo esse secundum dignitatem, & non dominari utrum in omnibus. Et in secundo Oeconomicorum vult bonam mulierem omnibus, quae intus sunt, dominari. Si ergo mulier non solum respectu actus matrimonij, sed regimini domesticis assumitur in foris secundum dignitatem suam, scilicet quo ad ea, quae intus sunt disponenda: consequens est, ut iuxta dispensationem sibi convenientem possit eleemosynas facere.

Ad hoc dicitur, quod quia dare eleemosynas non spectat ad regimen domus, sicut emere & commutare quae domus sunt pro illius commodis, sed est libera alienatio rerum pro extraneorum subleuatione: ideo licet uxori conveniat secundum rationem regiminis eorum, quae intus sunt in domo, non tamen propterea convenit ei eleemosynarum largitio. Sed hoc spectat ad dominum rerum, quae dantur in eleemosynam: & propterea spectat ad virum, ut caput & monarcham in domo.

¶ Super Quaestione trigesima secunda de articulo nonam.

¶ Num dispensator eleemosynarum possit sibi eleemosynam facere.

Quaestio. In articulo nono in calce responsionis ad ultimum, dubium occurrit ab obliquo: contra hoc, quod distributor eleemosynarum possit pro se si indigeat eo tenore, quo pro aliis dispensare, ex eo quod in iure civili dicitur. Quod si dederis tibi centum, ut cui volueris dares: si consumpseris, mandati tenore. Ex hoc enim apparet quod oportet ipsum dare alteri, ut mandatum expleat.

Ad hoc dicitur, quod verba illa sunt intelligenda formaliter: si scilicet ipse distributor non ut distributor constitutus a principali, applicaret sibi ipsi pauperi ut alteri, sed absolute consumpserit. Si enim ut distributor, pauperis propter intuitum fecit, tam mandatum implevit, dando cui voluit, ratione dante, quae ipsum non deterioris conditionis esse docet ex hoc, quod est distributor, quam si non esset. Stat ergo solida huius doctrina,

Summa Christianae religionis in pietate consistit, quae maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi, qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

¶ Præterea, Vxor est sub potestate viri, ut dicitur Genes. 3. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem. Vnde & de beata Lucia dicitur, quod ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

¶ Præterea, Naturalis quædam subiectio est filiorum ad parentes. Vnde Apostolus ad Ephes. 6. dicit, Filij obedite parentibus vestris in Domino. Sed filij, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas facere: quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint heredes, & ideo cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur, quod possint eis uti, eleemosynas dando, ad remedium animæ suæ. Ergo illi, qui sunt in potestate constituti, possunt eleemosynas dare.

¶ Præterea, Servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Titum 2. Servos dominis suis subditos esse. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere: quod maxime fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti, possunt eleemosynas facere.

¶ SED CONTRA est, quod eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno: sed de iustis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut August. dicit in lib. de verbis Domini. Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi, qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

CONCLUSIO.

¶ Sub alterius potestate constitutus de his tantum quorum ipse dominus est, eleemosynas licite facere potest, non autem de his quæ domini sui sunt, nisi in casu extremae necessitatis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ille, qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum huiusmodi secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet, quod ea, in quibus inferior superiori subicitur, dispense non aliter, quam ei sit a superiore commissum. Sic ergo ille, qui est sub potestate constitutus, de re, secundum quam superiori subicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei a superiore fuerit commissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subicitur, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris est: & de hoc potest eleemosynam facere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod monachus si habet dispensationem a prælato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterij, secundum quod sibi est commissum. Si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia Abbatis vel expresse habita, vel probabiliter præsumpta, nisi forte in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis: quia, sicut dicitur in lib. De Eccl. dogma. Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: sed melius est pro intentione sequendi Dominum in simul omnia donare, & absolutum sollicitudine egere cum Christo.

¶ Ad secundum dicendum, quod si uxor ha-

bet alias res præter dorem, quæ ordinatur ad sustentandum onera matrimonij, vel ex proprio lucro, vel quocunque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate uir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri, vel expresse, vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonij: tamen in his, quæ ad dispositionem domus pertinent, uir caput est mulieris: secundum Apostolum 1. ad Corint. 11. Beata autem Lucia sponsum habebat, non uirum. Vnde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

¶ Ad tertium dicendum, quod ea, quæ sunt sine familia, sunt & patris: & ideo non potest eleemosynam facere, nisi forte aliquam modicam, de qua potest præsumere, quod patri placeat, nisi forte alicuius rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis. Vnde patet solutio ad quartum.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum sit magis propinquis eleemosyna danda.



AD NONVM sic proceditur. Videtur quod non sit magis propinquis eleemosyna faciendæ. Dicitur enim Eccles. 12. Da misericordiam, & ne fuscipias peccatorem: benefac humili, & non des impio. Sed quandoque contingit, quod nostri propinqui sunt peccatores, & impij. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

¶ Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ: secundum illud Matth. 6. Et pater tuus qui uidet in abscondito, reddet tibi. Sed retributio æterna maxime acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur: secundum illud Luc. 16. Facite uobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant uos in æterna tabernacula. Quod exponens August. in lib. de uerbis Domini dicit, Qui sunt qui habebunt æterna habitacula, nisi sancti Dei? & qui sunt, qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentia seruiunt? Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus, quam propinquis.

¶ Præterea, Maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo uidetur quod non sit magis faciendæ eleemosyna personæ magis coniunctæ.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit 1. ad Timor. 1. Si quis suorum maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior.

CONCLUSIO.

¶ Multo sanctiori ac maiore patienti necessitatem, & magis ad comam bonam utili, magis est eleemosyna danda, quam persona propinquiori.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit in primo De doc. Chri. illi qui sunt nobis magis coniuncti, quasi quadam sorte nobis obueniunt, ut eis magis providere debeamus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda secundum differentiam coniunctionis & sanctitatis & utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, & magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda, quam personæ propinquiori, maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis imminet, et si magnam necessitatem non patitur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod peccatori non est subveniendum, in quantum est peccator, id est ut per hoc in peccato foueatur, sed in quantum homo est, id est ut natura sustentetur.

¶ Ad secundum dicendum, quod opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter ualet. Vno quidem modo ex radice charitatis: & secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea seruatur ordo charitatis, secundum quam propinquis magis providere debemus, ceteris paribus. Vnde Ambr. dicit in 1. De offic. Est illa probanda liberalitas, ut proximis sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim ut ipse subuenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere. Alio modo ualet eleemosyna ad retributionem uitæ æternæ ex merito eius, cui donatur, qui orat pro eo, qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Aug.

¶ Ad tertium dicendum, quod cum eleemosyna sit opus misericordiae, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quandam similitudinem, ut supra dictum est: ita & proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius: puta cum aliquis distributor ponit eleemosynarum, potest & ipse sibi accipere, si indigeat eo tenore, quo & aliis ministrat.

a **Super Quaestione trigesima secunda**
Infrā q. de Articulis decem.

17. ar. 1. **¶** Nam elemosyna ad 2. Et nam dare ad supero 1. Cor. 13. *fratrem, sit peccatum.*
19. 2. **¶** In articulo decimo
20. 3. **¶** Ica illud, scilicet
21. 4. quod dare elemosynam alicui, ut superabundet ad superfluitatem, non est laudabile, sed melius est pluribus egenis elargiri, an dare sic abundanter sit peccatum. *22. 5.* **¶** Litera enim dicit, quod non est laudabile: & tamen subiungit, sed melius est: in quibus uerbis uidetur contradictio: quia si melius, comparatur ad bonum. Ac per hoc si dare pluribus est melius, dare uni sic, erit bonum, & consequenter laudabile, et non est laudabile, non est bonum. Et consequenter dare pluribus non erit melius illo, nisi licet nix est alibi corru.

¶ Ad hoc dicitur, quod dare elemosynam alicui sic abundanter, ut habeat superfluum, contingit pro uano dupliciter. Primo, quod superfluitas intenditur. Et sic non est laudabile, sed ut superabile de peccatum: quia actus dandi elemosynam tendit ad finem indebitum. Finis enim proprius eius subuentio est, non superfluitas. Secundo, quod superfluitas est credita, ut & ipse habeat unde alii beneficiat: ut contingit in his, qui Ecclesiam abundantissime legantur: & sic non est peccatum, nec est multum laudabile: sed melius est pluribus indigentibus subuenire, ut in littera dicitur. Et experientia in huiusmodi diuitis Ecclesiarum testis locuples est. Perspicuus ergo author, quod sic abundanter dare, aut non, est laudabile, quia malum, aut quia minus bonum dicitur utroque, & quod non est laudabile, & quod dare pluribus est melius, quando scilicet illud est bonum. Nulla ergo repugnantia est.

a **Super Quaestione trigesima tertia**
Articulus primus.

17. ar. 1. **¶** In articulo primo
18. 2. **¶** Quod correctio fraterna ponitur actus charitatis, mediante misericordia, quia est species elemosynae. Et ut in questione procedenti dictum est, dare elemosynam hoc modo est actus charitatis: ita quod est charitas, quam misericordia se habet ut imperans, illa ut benediciat, illa ut misericordiam auferat, illa principaliter, illa sub illa. Præsentia uero & di-

¶ Respondendo dicendum, quod abundantia elemosynae potest considerari & ex parte dantis, & ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriae facultatis, & sic laudabile est abundanter dare. Vnde & Dominus Lucæ 21. laudauit uiduam, quæ ex eo quod decrarat illi, omnem uictum, quem habuit misit. Obseruatis tamen his, quæ supra dicta sunt, de elemosyna facienda de necessitate. Ex parte uero eius, cui datur, est abundans elemosyna dupliciter. Vno modo, quod suppleat sufficienter eius indigentiam: & sic laudabile est abundanter elemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Vnde & Apostolus dicit: ad Cor. 13. Si distribuero in cibos pauperum. Vbi glo. dicit: Per hoc cautela elemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus proficiat.

¶ Ad PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis elemosynam.

¶ Ad secundum dicendum, quod autoritas illa loquitur de abundantia elemosynæ ex parte dantis. Sed intelligendum est, quod Deus non uult simul effundi omnes opes, nisi in imitatione status. Vnde subdit ibidē, Nisi forte, ut Eliseus boues suos occideret, & pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur.

¶ Ad tertium dicendum, quod autoritas inducta quantum ad hoc quod dicit, Non ut aliis sit remissio uel refrigerium, loquitur de abundantia elemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda elemosyna, ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda propter diuersas conditiones hominum: quorum quidam delicatius nutriti, indigent magis delicatis cibis aut uestibus. Vnde Ambro. dicit in lib. De officiis. Consideranda est in largiendo uetas atque debilitas. Nonnunquam etiam uerecundia, quæ ingenuos prodicnatales, aut si quis ex diuitiis in egestatem cecidit, sine uicio suo. Quantum uero ad id quod subditur, Nobis autem tribulatio, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed sicut glo. ibidem dicit,

a **Super Quaestione trigesima tertia**
Articulus primus.

17. ar. 1. **¶** In articulo primo
18. 2. **¶** Quod correctio fraterna ponitur actus charitatis, mediante misericordia, quia est species elemosynae. Et ut in questione procedenti dictum est, dare elemosynam hoc modo est actus charitatis: ita quod est charitas, quam misericordia se habet ut imperans, illa ut benediciat, illa ut misericordiam auferat, illa principaliter, illa sub illa. Præsentia uero & di-

¶ Respondendo dicendum, quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest. Vno quidem modo, in quantum est nocuum ei, qui peccat. Alio modo, in quantum uergit in nocuum aliorum, qui ex eius peccato leduntur, uel scandalizantur: & etiam in quantum est nocuum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Vna quidem, quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis, & ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Remouere autem malum alicuius, eiusdem rationis est, sicut bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam uolumus & operamur bonum amico. Vnde etiam correctio fraterna est actus charitatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum, cuius remotio magis pertinet ad charitatem, quam etiam remotio exterioris damni, uel etiam corporalis nocuenti, quantum contrarium ad bonum uirtutis, magis est affine charitati, quam bonum corporis, uel exteriorum rerum. Vnde correctio fraterna est actus charitatis potius, quam curatio infirmitatis corporalis, uel subuentio, qua excluditur exterior egestas. Alia uero correctio est, quæ adhibet remedium peccati delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, & præcipue in nocuum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiæ, cuius est conseruare rectitudinem iustitiæ unius ad alterum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus iustitiæ. Vel si loquatur etiam de prima, tunc iustitia ibi sumitur, secundum quod est universalis uirtus, ut infrā dicitur, prout etiam omne peccatum est iniquitas, ut dicitur primæ Ioan. 3. quasi contra iustitiam existens.

non hoc ideo dicit, quin melius esset, scilicet abundanter dare. Sed de infirmis timet, quos sic dare monet, ut egestatem non patiantur.

QVAESTIO TRIGESIMA TERTIA

De correctione fraterna, in octo articulis diuisa.

DE INDE considerandum est de correctione fraterna.

¶ Et circa hoc quaruntur octo. Primo, utrum fraterna correctio sit actus charitatis. Secundo, utrum sit sub præcepto. Tertio, utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, uel solum in prælatis. Quarto, utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere. Quinto, utrum peccator possit corrigere. Sexto, utrum aliquis debeat corrigi, qui ex correctione sit deterior. Septimo, utrum secreta correctio debeat precedere denuntiationem. Octauo, utrum testium inductio debeat precedere denuntiationem.

ARTICVLVS I.

a **¶** Vtrum fraterna correctio sit actus charitatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim glo. Matt. 18. super illud, Si peccauerit in te frater tuus, quod frater est arguendus ex zelo iustitiæ: sed iustitia est uirtus distincta à charitate, ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed iustitiæ.

¶ Præterea, Correctio fraterna sit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam. Prudentis enim est esse bene consiliarium, ut dicitur in 6. Ethico. Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

¶ Præterea, Contrarij actus non pertinent ad eandem uirtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis: secundum illud ad Galat. 6. Alter alterius onera portare, & sic adimplebitis legem Christi, quæ est lex charitatis. Ergo uidetur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

¶ SED CONTRA, Corrigere delinquentem est quædam elemosyna spiritualis. Sed elemosyna est actus charitatis, ut supra dictum est. Ergo correctio fraterna est actus charitatis.

CONCLUSIO.

¶ Correctio, qua fratris malum & peccatum repellimus, actus misericordiae ac charitatis est, ut imperantis, & magis quam infirmitatis curatio, uel subuentio: ac correctio, qua remedium auferitur malo, quod uergit in aliorum, & communis boni nocuentum, actus potius iustitiæ est.

¶ Respondendo dicendum, quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest. Vno quidem modo, in quantum est nocuum ei, qui peccat. Alio modo, in quantum uergit in nocuum aliorum, qui ex eius peccato leduntur, uel scandalizantur: & etiam in quantum est nocuum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Vna quidem, quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis, & ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Remouere autem malum alicuius, eiusdem rationis est, sicut bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam uolumus & operamur bonum amico. Vnde etiam correctio fraterna est actus charitatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum, cuius remotio magis pertinet ad charitatem, quam etiam remotio exterioris damni, uel etiam corporalis nocuenti, quantum contrarium ad bonum uirtutis, magis est affine charitati, quam bonum corporis, uel exteriorum rerum. Vnde correctio fraterna est actus charitatis potius, quam curatio infirmitatis corporalis, uel subuentio, qua excluditur exterior egestas. Alia uero correctio est, quæ adhibet remedium peccati delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, & præcipue in nocuum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiæ, cuius est conseruare rectitudinem iustitiæ unius ad alterum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus iustitiæ. Vel si loquatur etiam de prima, tunc iustitia ibi sumitur, secundum quod est universalis uirtus, ut infrā dicitur, prout etiam omne peccatum est iniquitas, ut dicitur primæ Ioan. 3. quasi contra iustitiam existens.

a **¶** Super Quaestione trigesima tertia

17. ar. 1. **¶** In articulo primo
18. 2. **¶** Quod correctio fraterna ponitur actus charitatis, mediante misericordia, quia est species elemosynae. Et ut in questione procedenti dictum est, dare elemosynam hoc modo est actus charitatis: ita quod est charitas, quam misericordia se habet ut imperans, illa ut benediciat, illa ut misericordiam auferat, illa principaliter, illa sub illa. Præsentia uero & di-

¶ Respondendo dicendum, quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest. Vno quidem modo, in quantum est nocuum ei, qui peccat. Alio modo, in quantum uergit in nocuum aliorum, qui ex eius peccato leduntur, uel scandalizantur: & etiam in quantum est nocuum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Vna quidem, quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis, & ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Remouere autem malum alicuius, eiusdem rationis est, sicut bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam uolumus & operamur bonum amico. Vnde etiam correctio fraterna est actus charitatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum, cuius remotio magis pertinet ad charitatem, quam etiam remotio exterioris damni, uel etiam corporalis nocuenti, quantum contrarium ad bonum uirtutis, magis est affine charitati, quam bonum corporis, uel exteriorum rerum. Vnde correctio fraterna est actus charitatis potius, quam curatio infirmitatis corporalis, uel subuentio, qua excluditur exterior egestas. Alia uero correctio est, quæ adhibet remedium peccati delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, & præcipue in nocuum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiæ, cuius est conseruare rectitudinem iustitiæ unius ad alterum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus iustitiæ. Vel si loquatur etiam de prima, tunc iustitia ibi sumitur, secundum quod est universalis uirtus, ut infrā dicitur, prout etiam omne peccatum est iniquitas, ut dicitur primæ Ioan. 3. quasi contra iustitiam existens.

regit & exequitur ad
monitionis adum ad
emendationis finem.

a ¶ Super Quæ
stione trigesima
tria. Articulus secundus
dum.

Ans. In articulo secundo
in responsione ad
tertium nota pro
timoris conscientis,
quod quando corre-
ctio fraterna omittitur,
vel propter defectum
spei, quia scilicet non
sperat illum se emen-
daturum: vel propter
respectum humanum,
quia timet ne illum of-
fendat, vel quia timet
ne reputetur presum-
ptuosus: vel propter
ignorantiam, quia non
credidit se in tali casu ob-
ligari: & breuiter ex
quocunque causa omit-
tatur, si hoc saluatur
in preparatione ani-
mi, scilicet quod si
credideret probabiliter,
quod illum à mortali
peccato retraheret, o-
mnino posuisset chari-
tatem fraternam: non est
peccatum mortale. Et
ratio est, quia in tali
omissione non tollitur
ratio finis. Saluatur e-
nim intentio emenda-
tionis fratris, quam in-
tendit charitas, & de-
fectus contingit in aliis
circumstantiis, puta con-
sideratione temporis,
medij occurrentis, vel de-
biti, & huiusmodi. Vir-
tutis autem bonum non
tollitur substantialiter
falso bono, quod est
ex fine, unde specifica-
tur: quomodo deficit
in aliqua circumstan-
tia, ut in littera dicitur,
propter quam defe-
ctum veniale peccatum
incutitur. Et hoc ma-
nifeste in hac respon-
sione docetur, dum
penes dominum vel
non dominum passio-
nem in animo supra
charitatem fraternam,
decernitur mortale vel
veniale.

¶ Num praelati te-
neantur inquirere de
scelus subditorum, ut
ipso corrigant.

¶ In responsione ad
quantum aduenit, quod
illa verba, Ita qui ha-
bet spiritualiter curam
alicuius, debet eum
querere ad hoc, ut eum
corrigat de peccato,
habent dubium tan-
gens etiam sequentem
articulum, An praelati
teneantur querere de-
fectus subditorum pro-
pter preceptum cor-
rectionis fraternæ. Vbi
nota, quod non est du-
bium, An praelatus te-
neatur vigilare super
gregem suum, & inquirere si defectus com-
mittuntur à subditis, &
corrigere eos. Hoc e-
nim constat esse veri-
simum, quia tenentur
ad hoc ex precepto

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Phi-
losophus dicit in 6. Ethico. Prudentia facit
rectitudinem in his, quæ sunt ad finem, de
quibus est consilium & electio. Tamen cum
per prudentiam aliquid recte agimus ad fi-
nem alicuius virtutis moralis, puta tempe-
rantie, vel fortitudinis, actus ille est princi-
paliter illius virtutis, ad cuius finem ordina-
tur. Quia ergo admonitio, quæ fit in corre-
ctione fraterna, ordinatur ad amouendum
fratris peccatum, quod pertinet ad charita-
tem: manifestum est quod talis admonitio
principaliter est actus charitatis, quasi im-
perantis: prudentie vero secundario quasi
exequentis & dirigentis actum.

¶ Ad tertium dicendum, quod correctio fra-
terna non opponitur supportationi infir-
morum, sed magis ex ea consequitur. In tan-
tum enim aliquis supportat peccantem, in-
quantum contra eum non turbatur, sed be-
nevolentiam ad eum seruatur: & ex hoc con-
tingit, quod eum fatagat emendare.

ARTICULVS II.

a ¶ Vtrum correctio fraterna sit in precepto.

AD SECUNDVM sic procedi-
tur. Videtur quod correctio fra-
terna non sit in precepto. Ni-
hil enim quod est impossibile,
cadit sub precepto, secundum
illud Hierony. Maledictus qui dicit Deum
aliquid impossibile precepisse. Sed Ecclesia-
sticus 7. Dicitur, Considera opera Dei, quod
nemo possit corrigere quem ille despexerit.
Ergo correctio fraterna non est in præ-
cepto.

¶ Præterea, Omnia præcepta legis diuinæ ad
præcepta decalogi reducuntur. Sed corre-
ctio fraterna non cadit sub aliquo præ-
ceptorum decalogi. Ergo non cadit sub præ-
cepto.

¶ Præterea, Ommissio præcepti diuini est pec-
catum mortale, quod in sanctis uiris non
inuenitur. Sed ommissio fraternæ correctio-
nis inuenitur in sanctis & in spiritalibus
uiris. Dicit enim August. in 1. De ciuita. Dei,
quod non solum inferiores, uerum etiam
hi, qui superiorem uitæ gradum tenent, ab
aliorum reprehensione se abstinere propter
quandam cupiditatis maculam, non pro-
pter officia charitatis. Ergo correctio fraterna
non est in præcepto.

¶ Præterea, illud quod est in præcepto, ha-
bet rationem debiti. Si ergo correctio fra-
terna caderet sub præcepto, hoc fratribus
deberemus, ut eos peccantes corrigere-
mus. Sed ille, qui debet alicui debitum cor-
porale, puta pecuniam, non debet esse con-
tenuus, ut ei occurrat creditor, sed debet eum
querere, ut debitum reddat. Oportet ergo,
quod homo quæretur correctione indigen-
tes ad hoc, quod eos corrigeret: quod ui-
detur inconueniens, tum propter multitu-
dinem peccantium, ad quorum correctio-
nem unus homo non posset sufficere: tum
etiam, quia oporteret, quod religiosi de clau-
stris suis exirent ad corrigendos homines:
quod est inconueniens. Non ergo fraterna
correctio est in præcepto.

¶ SED CONTRA est quod August. 7.
dicit in lib. De uerbis Domini, Si neglexeris
corrigere, peior eo factus es, qui peccauit.
Sed hoc non esset, nisi per huiusmodi negli-
gentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo
correctio fraterna est in præcepto.

CONCLUSIO.

¶ Cum fraterna correctio ad fratris emenda-
tionem ordinatur, tunc & eo casu est in præ-
cepto, quando euidens est talis ex corruptione fructus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cor-

rectio fraterna cadit sub præcepto. Sed con-
siderandum est, quod sicut præcepta nega-
tiua legis prohibent actus peccatorum, ita
præcepta affirmatiua inducunt ad actus
uirtutum. Actus autem peccatorum sunt se-
cundum se mali, & nullo modo bene fieri
possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia
secundum se sunt coniuncti malo fini, ut di-
citur in 1. Ethico. & ideo præcepta negati-
ua obligant semper, & ad semper. Sed actus
uirtutum non quolibet modo fieri debent,
sed obseruari debitis circumstantiis, quæ
requiruntur ad hoc, quod sit actus uirtuo-
sus, ut scilicet fiat ubi debet, & quando de-
bet, & secundum quod debet. Et quia dis-
positio eorum, quæ sunt ad ad finem, at-
tenditur secundum rationem finis, in istis
autem circumstantiis uirtuosi actus præci-
pue attendenda est ratio finis, quæ est bo-
num uirtutis. Si ergo sit aliqua talis omis-
sio alicuius circumstantie circa uirtuosum
actum, qui totaliter tollat bonum uirtutis,
hic actus contrariatur præcepto. Si autem
sit defectus alicuius circumstantie, quæ non
totaliter tollat uirtutem, licet non perfecte
attingat ad bonum uirtutis, non est contra
præceptum. Vnde & Philosophus dicit in
2. Ethico. Quod si parum discedatur à me-
dio, non est contra uirtutem, sed si multum
discedatur, corrumpitur uirtus in suo actu.
Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris
emendationem, & ideo hoc modo cadit
sub præcepto, secundum quod est necessa-
ria ad istum finem, non autem ita, quod quo-
libet loco uel tempore frater delinquens
corrigitur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in omnibus bonis agendis operatio homi-
nis non est efficax, nisi adsit auxilium diui-
num: & tamen homo debet facere quod in
se est. Vnde August. dicit in lib. De correctio-
ne & gratia, Nescientes quis pertineat ad
prædestinatorum numerum, & quis non
pertineat, si affici debemus charitatis affec-
tu, ut omnes uelimus saluos fieri. Et ideo
omnibus debemus fraternæ correctionis
officium impendere sub spe diuini auxilij.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut su-
pra dictum est, omnia præcepta, quæ perti-
nent ad impendendum aliquod beneficium
proximo, reducuntur ad præceptum de ho-
noratione parentum.

¶ Ad tertium dicendum, quod correctio fra-
terna tripliciter omitti potest. Vno quidem
modo meritorie, quando ex charitate ali-
quis correctionem omittit. Dicit enim Aug.
in 1. De ciuita. Dei, Si propterea quisque obiur-
gandis & corripiendis male agentibus par-
cit, quia opportunum tempus inquiritur,
uel eisdem ipsis inuitur, ne deteriores ex hoc
efficiantur, uel ad bonam uitam & piam e-
ruditos impediunt aliquos infirmos, & pre-
mant, atque auertant à fide: non uidetur ef-
fe cupiditatis occasio, sed consilium charita-
tis. Alio modo prætermittitur fraterna cor-
rectio cum peccato mortali: quando scilicet
formidatur (ut ibi dicitur) iudicium uulgi &
carnis excruciatio uel peremptio: dñi tamen
hæc ita dominantur in animo, qd fraterna
charitati præponantur. Et hoc uidetur con-
tingere, quando aliquis præsumit de aliquo
delinquente probabiliter, quod posset
eum à peccato retrahere: & tamen propter
timorem, uel cupiditatem prætermittit. Ter-
tio modo huiusmodi omissio est peccatum
ueniale, quando timor uel cupiditas tar-
diorem facit hominem ad corrigenda de-
licta fratris. Non tamen ita, quod si ei con-
staret, quod fratrem posset à peccato retra-
here, propter timorem, uel cupiditatem di-
mitteret, quibus in alio suo præponit chari-

tutinem, quam proflit-
tentur ex officio. Sed
dubium est, An ex præ-
cepto charitatis de-
bitis correctionem
fraternam, prælati te-
neantur ad inquirendum
delicta subditorum. Et
est ratio dubij, quia
hinc littera dicit, quod
habens spiritualiter cu-
ram alicuius, tenetur
ad inquirendum eum.
Inde autem dicit, quod
præceptum de correc-
tione fraterna datum
est euidens. Constat
autem, quod commu-
nia omnibus præce-
pta obligant ad com-
munes omnibus actus.
Et sic aut omnes, aut
nullum obligant ad in-
quirendum.

¶ Ad huius euiden-
tiam sciendum est, quod
affinitas inter præce-
ptum correctionis fra-
ternæ & præceptum
correctionis prælati-
uæ, respectu huius sub-
diti, quo ad se obse-
ruantem parit. Præla-
tus enim ut sic, non
solum tenetur ad pro-
curandum commune
bonum animarum, si-
bi commissarum, quod
principaliter intendere
debet. Sed etiam bo-
num anime istius sub-
diti sui. In cuius si-
gnum tenetur ei sacra-
mentum penitentiae
exhibere, quod ad
ipsius solius spirituali-
tem emendationem sit.
Et rursus prælati, ut
homo talis, tenentur ad
emendationem fratris
procurandam per cor-
rectionem fraternam.
Intendere ergo ad e-
mendationem proximi,
qui est principalis
actus præcepti de
correctione fraterna,
& est secundarius actus
præcepti de correctio-
ne prælati in uno &
eodem, quom iungit-
ur difficultatem facit.
Diligentius tamen per-
scrutari apparet, quod
quemadmodum nullus
de charitate seu mi-
sericordia sunt diuer-
se uirtutes: ita & præ-
cepta de actibus ear-
um diuersa sunt, nec
coincidunt. Et quem-
admodum differentia
hominis à seipso secun-
dum hoc, quod est ef-
fe, uel non esse præla-
tum, non affert, aut
aufert nouum præce-
ptum, nisi quod ad
prælationis officium, ut
sic spectat, ad nihil e-
nim tenetur aliquis fa-
ctus prælati, ad quod
prius tenebatur, nisi
ad officium prælatio-
nis, & illud ut sic con-
comitans ita non con-
sonat rationi, ut fa-
ctus quis prælati te-
neatur ad inquiren-
dum pro correctio-
ne fraterna, Effert e-
nim hoc nouum præ-
ceptum, ad quod prius
non tenebatur: & ta-
men non per se spectat
ad prælationis officium,
sed ad commune ho-
minum

gulum datum. Est autem ratio huius, quia preceptum elemosynae non solum prelati ponit indigentem proximum, sed necesse est illius indigentia: ita quod omne elemosynae preceptum consistit in hoc, Da indigentem nota, & non in hoc, quod quærat notitiam indigentis. Et propterea quantum est ex utroque precepti neque subditus, neque prelati tenetur inquirere. Gravior tamen est cura prelatorum, ut August. dicitur quia si occurrat aliquis indigens correctione prelati & alteri, magis tenetur prelati ad correctionem, quam subditus: sicut magis tenetur prelati ad non scandalizandum illum, sicut universaliter magis tenetur ad observantiam communium preceptorum prelati, quam alij, pro quanto tenetur ad excellentiorem vitam & doctrinam, quam alij. Quomodo autem prelati ex precepto sui officij tenentur etiam ad notitiam querendam de peccatis subditorum, ut eos corrigat propter scilicet vel communem bonum, non est presentis questionis, ubi de precepto correctionis fraternae solum tractatur. Propter bonum autem ipsius peccatoris presentis est tractatus, in quo auctor simul de correctione fraternae & prelati in ordine ad bonum peccatoris tractat. Et dicendum est, quod ad hoc sufficit vigilantia & custodia, ad quam prelati communi tenentur. Et secundum occurrentes casus iuxta signa aliquos particulares peccatoris inquirere, si correctione opus est: ad quod maxima opus est prudentia, ne multa suspicio precipitem & exolum prelatum reddat, ne incerta multiplicatione pariat peccatorum oculorum in iudicio. Hæc enim inquisitio, quæ ad emendationem peccatoris ordinatur, non videtur scientifice determinationi, sed prudentie, quæ circa particularia versatur relinquatur considerare qua liter, & quando, & casus querendum est peccatum sanandum.

¶ Et hæc pro tertio etiam articulo sufficiant.

a ¶ Super Questionis trigesimalæ Articulus quartus.

¶ Nam Paulus scribit per Petro quo ad fidei defensionem.

tatem fraternam. Et hoc modo quandoque iuri sancti negligunt corrigere delinquentes. ¶ Ad quartum dicendum, quod illud quod debetur alicui determinatæ & certæ personæ, siue sit bonum corporale, siue spirituale, oportet quod ei impendamus, non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes, ut eum inquiramus. Unde sicut ille, qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere cum tempus fuerit, ut ei debitum reddat: ita qui debet spiritualiter curam alicuius, debet eum querere ad hoc, quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia, quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, siue sint corporalia, siue spiritualia: non oportet nos querere quibus impendamus, sed sufficit quod impendamus eis, qui nobis occurrunt. Hoc enim quasi pro quadam sorte habendum est, ut August. dicit in 1. De doc. Christiana. Et propter hoc dicit in lib. De uerbis Domini, quod admonet nos Dominus nos non negligere inuenire peccata nostra, non querendo quid reprehendas, sed uidendo quid corrigas. Alioquin efficeremur exploratores uitæ aliorum, contra id quod dicitur Proverb. 24. Ne quæras impietatem in domo iusti, & non uastes requiem eius. Unde patet, quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum correctio fraternæ pertineat solum ad prelatos.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod correctio fraternæ non pertineat nisi ad prelatos. Dicit enim Hierony. Sacerdotes studeant illud Euan gelij implere, Si peccauerit in te frater tuus, &c. Sed nomine sacerdotum consueuerunt significari prelati, qui habent curam aliorum. Ergo uidetur quod ad solos prelatos pertineat fraternæ correctio.

¶ Præterea, Fraternæ correctio est quædam elemosyna spiritualis. Sed corporalem elemosynam facere pertinet ad eos, qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo & fraternæ correctio pertinet ad eos, qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prelatos.

¶ Præterea, Ille, qui corripit alium, mouet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora mouentur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem uirtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prelatos pertinet inferiores corrigere.

¶ SED CONTRA est quod dicitur 14. quæst. 3. Tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his, qui peccant: quatenus eorum redargutione, aut corrigantur a peccatis: aut si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separantur.

CONCLUSIO.

¶ Correctio quæ actus est charitatis, non modo ad prelatos, sed ad quicumque charitatem habentes spectat, sed correctio quæ actus est iustitiæ, ad solos prelatos & iudices attinet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, duplex est correctio. Una quidem, quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem, & talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, siue sit subditus, siue prelati. Est autem alia correctio, quæ est actus iustitiæ, per quam intenditur bonum commune: quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum

per punitionem, ut alij a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos prelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod etiam in correctione fraternæ, quæ ad omnes pertinet, grauior est cura prelatorum: ut dicit August. in primo De ciuitate Dei. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis, quorum curam temporalem habet: ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam, & alia huiusmodi magis debet exhibere illis, qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hierony. dicere, quod ad solos sacerdotes pertineat preceptum de correctione fraternæ, sed quod ad hos specialiter pertinet.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut ille, qui habet unde corporaliter subuenire possit, quantum ad hoc diues est: ita ille, qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

¶ Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in se agunt: quia quantum ad aliquod sunt se inuicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, & quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis in quantum habet sanum rationis iudicium in hoc, in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

ARTICVLVS IIIL.

¶ Vtrum quis teneatur corrigere prelatum suum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere prelatum suum. Dicitur enim Exodi decimono. Bestia, quæ tetigerit montem, lapidabitur. Et 2. Reg. 6. dicitur quod Oza percussus est a Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem & arcam significatur prelati. Ergo prelati non sunt corrigendi a subditis.

¶ Præterea, Galat. 1. super illud, In faciem ei restitui, dicit gloss. ut par. ergo cum subditus non sit par prelati, non debet eum corrigere.

¶ Præterea, Gregor. dicit, Sanctorum uitam corrigere non presumat, nisi qui de se meliora sentit. Sed aliquis non debet de se meliora sentire, quam de prelati suo. Ergo prelati non sunt corrigendi.

¶ SED CONTRA est quod August. dicit in regula, Non solum uestri, sed etiam ipsius, id est prelati miseremini: qui inter uos quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori uersatur. Sed correctio fraternæ est opus misericordiae. ergo & prelati sunt corrigendi.

CONCLUSIO.

¶ Non tenentur subditi secundum correctionem iustitiæ prelatos suos corrigere, sed charitatis correctione illor cum reuerentia & honore, ac mansuetudine admonere.

¶ RESPONDEO dicendum, quod correctio, quæ est actus iustitiæ per correctionem poenæ, non competit subditis respectu prelati. Sed correctio fraternæ, quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personæ, ad quam charitatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inueniatur. Actus enim ex aliquo habitu uel potentia procedens, se extendit ad omnia, quæ continentur sub obiecto illius potentie, uel habitus: sicut uisio ad omnia, quæ continentur sub obiecto uisus. Sed quia actus uirtuosus debet esse moderatus

In articulo quanto in responsione ad secundum, dubium magnum est. Quomodo Paulus fuit par Petro quantum ad fidei defensionem: quoniam Petrus esset solus universalis pastor ex papatus officio, omnibus praestans etiam quo ad fidei defensionem, ut caput membris.

¶ Ad hoc dicitur, quod quantum ad fidei defensionem exercebat Paulus erat par Petro. Unde & in littera ponitur per aliquo modo, quasi diceret quod non simpliciter in defensione fidei, sed aliquo modo in hoc erat par. Significat autem paritas hæc universalem curam in utroque defendendi fidem a Domino Iesu Christo habitam: cum quæ equitate sit summa auctoritas ex officio defendendi fidem in solo Petro. Sicut si papa committeret auctoritatem episcopalem in aliqua diocesi archiepiscopo, ille esset æqualis episcopo ex delegata potestate exequendi, non autem ex officio.

¶ In eadem responsione ad secundum præcedente, quod quædam doctrina apostolica non solo uerbo, sed facta Ecclesie proponatur: ex dicto Pauli docetur, quod ubi esset periculum fidei, non informis sed formis in Ecclesia aliqua, & esset spes subueniendi tali periculo, non per secretum monitionem, sed solum per hoc essent prelati a subditis publice arguendi, sicut publice errant. Factum enim Petri non erat tam grande, ut haberet etiam rationem scandalizandi, ut inferius in questione de scandalis auctor dicit. Et periculum charitatis periculum uirtutis est: quia fides sine operibus mortua est. Et nunc totum Ecclesie studium est ad fidem firmam generandam, nutriendam, atque tuendam. Reliqua namque pars redigenda est in fasciculos ad comburendum. Quare arguens Paulus Petrum propter periculum salutis credentium, nec tam paruum peccatum (scandalosum tamen) ferens docuit alios, quæ magnanimos se exhibere debent in sceleribus arguendis, uerbis tamen prelatorum suorum sancti dicitantiam Ecclesiam, & trahentes exemplo suo alios in damnationem. Et ad hoc tenentur principes tam Ecclesie, quam orbis, quum papa scandalizat

debeat Ecclesiam. & reuerenter ad partem monitis non respiciat. Probabile namque est, quod uerebitur principes palam arguentes, quamuis subditorum salutem contemnit. Et si ipse non fiat bonus, saltem alios non scandalizabit, multo enim magis ad hoc tenetur, qui possunt opem ferre, quam ad exorandum eos, qui ducuntur ad mortem corporalem. Debet enim opponere se murum ex aduerso pro domo Israel. Videntes enim fratres suos indigere, & claudentes misericorditer misericorditer cum eis, quo modo christianum dei habent.

¶ Super Quæstione trigesima articulum quintum.

Asseta.

In articulo quinto nota, quod questio ista de ministrante in peccato ter in hoc opere tractatur. Primo hoc, quo ad correctionem. Secundo, inferius in tractatu de iustitia quo ad iudicium. Et deum tertia parte in tractatu de sacramentis quo ad actus sacramentalis. Et uera conclusio est, quod in solis actibus sacris ministrantem in peccato mortali facti nouum peccatum mortale, ut in Quo libet, diximus ex doctrina authoris, in tertia parte. In proposito ergo scito, quod auctor hoc in loco ostendit, quod etiam absque peccato uel multis incursu potest peccator corrigere, & hoc ostendit, Peccatum non tollit id unde homini conuenit.

4. d. 3. q. 7. corrigere delinquentem. 2. art. 2. tenet quia non tollit rationem. Et cum iudicium rationis, &c. ergo non per se contrahitur officio correctionis fraternalis. Per accidens autem peccatum tripliciter est peccatum quod possit, scilicet uel ratione supposito indigni, uel ratione superbie, uel ratione scandalii, quum peccatum reddat hominem indignum non contrahit, sed negat ad correctionem. Propter quod licet quum dixit, solus minus redditur, subdit declarando, non est dignus. Et ratio est, quia non tollit rationem corrigendi, tollit rectum iudicium. Contraria enim minus se excludunt, & scandalum ac superbia entibilia sunt, si tanquam ingemiscens corrigat consequens est ut non solum per se loquendo, sed etiam per accidens, existens in peccato mortali, qui scilicet nec conuenit, non mouet peccata si

debitis circumstantiis, ideo in correctione, qua subditi corrigunt prelatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum proterua & duritia, sed cum mansuetudine & reuerentia corrigantur. Vnde Apostolus dicit primæ ad Timoth. 5. Seniores ne increpaueris, sed obsecra ut patrem. Et ideo Dyon. redarguit Demophilum monachum, quia sacerdotem irreuerenter correxerat, eum percutiens, & de Ecclesia eiciens.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod tunc prelati inordinatè uidetur tangi, quando irreuerenter obiurgantur, uel etiam quando ei detrahuntur. Et hoc significatur per contactum montis & arcæ damnatum à Deo.

¶ Ad secundum dicendum, quod in faciem resistere coram omnibus excedit modum fraternalis correctionis. Et ideo sic Paulus Petrum non reprehendit, nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere & reuerenter, hoc potest etiam ille, qui non est par. Vnde Apostolus ad Colos. ult. scribit de subditis, ut prelatum suum admoneant, cum dicit, Dicite Archippo episcopo, Ministerium tuum imple. Sciendum tamen est, quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent prelati à subditis arguendi. Vnde & Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandalii circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut glo. Aug. dicit ad Galat. 2. ipse Petrus exemplum maioribus præbuit, ut si ubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam à posterioribus corrigi.

¶ Ad tertium dicendum, quod presumere se esse simpliciter meliorem, quam prelati, uidetur esse presumptuosæ superbie. Sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid, non est presumptionis: quia nullus est in hac uita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est, quod cum aliquis prelatum charitatiue monet, non propter hoc se maiorem existimat. Sed auxilium impartitur ei, qui quanto in loco superioris: tanto in periculo maiori uersatur, ut Aug. dicit in regula.

ARTICVLVS V.

¶ Virum peccator debeat corrigere delinquentem.



AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, à precepto obseruando excusatur. Sed correctio fraternalis cadit sub precepto, ut dictum est. Ergo uidetur quod propter peccatum, quod commisit, non debeat prætermittere huiusmodi correctionem.

¶ Præterea, Eleemosyna spiritualis potior est quam corporalis eleemosyna. Sed ille, qui est in peccato, non debet abstinere, quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere à correctione delinquentis, propter peccatum præcedens.

¶ Præterea, 1. ioh. 3. dicitur, Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraternali, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconueniens: ergo & primum.

¶ SED CONTRA est quod Isidorus dicit in lib. De summo bono, Non debet uita aliorum corrigere, qui est uiciis subiectus. & Ro. 2. dicitur, In quo alium iudicas, te ipsum condemnas. Eadem enim agis quæ iudicas.

CONCLUSIO.

¶ Cum peccatum non tollat totum rationis iudi-

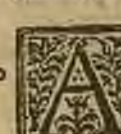
cium, potest peccator absque incurso peccato, delinquentem corrigere, quæquam nonnullum correctionis talis peccatoris offeratur impedimentum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si cui dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, in quantum uiget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem (ut supra dictum est) non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere à subditis delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens, impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria. Primo qui dem, quia ex peccato præcedenti indignus redditur, ut alium corrigat: & præcipue si maius peccatum commisit, non est dignus, ut alium corrigat de minori peccato. Vnde super illud Matth. 7. Quid uidetis festucam, &c. dicit Hierony. De his loquitur, qui cum mortali crimine derineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt. Secundo redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum, quia uidetur, quod ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Vnde super illud Matthæi 7. Quomodo dicis fratri tuo, &c. exponit Chrys. in quo propolito, puta ex charitate, ut salues proximum tuum, non quia te ipsum ante saluare. Vis ergo non alios saluare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, & scientia laudes ab hominibus querere.

Tertio modo propter superbiam corripientis: in quantum scilicet aliquis propria peccata paruipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata eius austerius seueritate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Vnde August. dicit in lib. De sermone Domini in monte, Accusare uitia officium est bonorum uirorum & beneuolentium. Quod cum mali faciunt, alienas partes agunt. Et ideo sicut August. dicit in eodem, Cogitemus cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrum tale sit uitium, quod nunquam habuimus. Et tunc cogitemus nos homines esse & habere potuisse, Vel tale quod aliquando habuimus, & iam non habemus; & tunc tangat memoriam communis fragilitatis, ut illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem inuenerimus nos in eodem uitio esse, non obfurgemus, sed congemiscamus, & ad æqualiter conandum inuitemus. Ex his ergo patet, quod si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat nec sibi nouam condemnationem acquirit, licet per hoc uel in conscientia fratris, uel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat. Vnde patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS VI.

¶ Virum qui debeat à correctione cessare: propter timorem, ne ille fiat deterior.



AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat à correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ secundum illud Psalm. Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum. Sed 1. art. 2. ille, cui imminet cura infirmi, etiam propter eius contradictionem, uel contemptum non debet cessare: quia tunc maius imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere quantumcunque grauius ferat.

¶ Præterea, Secundum Hierony. ueritas uitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad ueritatem uitæ. Cum ergo correctio fraternalis cadat sub precepto, ut dictum est: uidetur quod non sit dimittenda propter scandalum eius, qui corripitur.

¶ Præterea, Secundum Apostolum ad Roma. 3. Non sunt facienda mala, ut ueniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona, ne ueniant mala. Sed correctio fraternalis est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille, qui corripitur fiat deterior.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Proverb. 9. Noli arguere derisorem, ne oderit te. Vbi dicit glo. Non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat: sed hoc potius prouidendum, ne tractus ad odium inde fiat peior. Ergo cessandum

a. Super Quaestione triplex articulus septimus.

¶ Num clericus teneatur notam sibi prodicionem, occisionem, vel rapinam, &c. de quaestione mutare.

In articulo septimo dubium clericorum occurrit. An teneatur denuntiare notam sibi prodicionem, vel occisionem, rapinam, &c. praepram propter periculum irregularitatis: quoniam ad occisionem proditoris proceditur. Et est ratio dubij, quia ad praecipua charitatis quilibet tenetur. Et tamen nullus tenetur ad id quod inhabilem eum reddit ad executionem sui officij. Constat autem, quod secundum ius canonicum non nisi causa propria licet clericis obsequia irregularitatis causam sanguinis coram iudice proponere, cum proditoris expressio, &c. ut patet in 6. de homicidio, cap. Prælati.

Ad hoc dicitur quod ius nature dicitur, & Ecclesiae, ita se habent, quod sicut gratia perit de naturam, & non destruit illam: ita ius Ecclesiasticum perficit ius diuinum, & non destruit illud. Et propterea sicut nullum praecipuum diuinum est contra praecipua iuris naturae: ita nullum praecipuum Ecclesiae est contra praecipua iuris diuini. Quia autem tam rationalis natura, quam charitatis lex, mandat ut periculo non solum reipublice, sed causae cuiusque proximi si possumus subueniamus, & in caso parae proditoris, hominibus, rapinam, aut huiusmodi solo uerbo manifestatio possumus confulere periculo proximi: consequens est ut nulla Ecclesiae lex intel ligatur mandatae oppositum. Quibus etiam Ecclesiastica lex aliquid addit clericis, quod alia licet fieri possit, nunquam tamen prohibet eisdem aut alijs, ad quod alia tenentur. Vnde & in proposito Ecclesiae praeterea habentibus iurisdictionem temporalem, quia tenentur ad iustitiam vindicandam, etiam in causa sanguinis nulla irregularitas immittit, si exorto homicidium, committat iudici suo, ut ueritate comperta, iustitiam faciat ut patet extra in cap. Episcopus. Ne clericus uel monachus, &c. in proposito ergo cum casus accidit, quo sacerdos non potest aliter succurrere periculo proximi nisi reuelando praeparationem

ad correctionem fraternali, quando timetur, ne fiat inde deterior.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam nunquam inflicta correctio, quae ad praeterea spectat, dimittenda sit propter turbationem eius qui corrigitur, correctio tamen charitatis fraternalis, ubi probabiliter estimatur quod peccator admonitionem non suscipiat, in peiora labatur, est laudabiliter dimittenda.

RESPONDEO dicendum, quod si cur dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinet ad praeterea, quae ordinatur ad bonum commune, & habet uim coactionis. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius, qui corrigitur: tum quia si propria sponte emendari non uelit, cogendus est per poenas, ut peccata dimittat, tum etiam quia si incorrigibilis sit, per hoc prouidetur bono communi, dum seruatur ordo iustitiae, & unus ex populo alij deterretur. Vnde iudex non pretermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, uel etiam amicorum eius. Alia uero est correctio fraternalis, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter estimatur, quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum: quia ea, quae sunt ad finem, debent regulari, secundum quod exigit ratio finis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod medicus quadam coactione uiuitur in phrenetico, qui curam eius recipere non uult. Et huiusmodi coactione correctio praeterea, quae habet uim coactionis: non autem simplex correctio fraternalis.

Ad secundum dicendum, quod de correctione fraternali datur praecipuum, secundum quod est actus uirtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditura finis, puta cum efficitur homo deterior, tam non pertinet ad ueritatem uitae, nec cadit sub praecipuo.

Ad tertium dicendum, quod ea quae ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraternalis, quando est impeditura finis, scilicet emendationis fratris, tam non habet rationem boni. Et ideo cum praetermittitur talis correctio, non praetermittitur bonum, ne cuncti malum.

ARTICULVS VII.

¶ Vtrum in correctione fraternali debeat ex necessitate praecipui, admonitio secreta praecedere denuntiationem.



DE SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod in correctione fraternali non debeat ex necessitate praecipui admonitio secreta praecedere denuntiationem. In operibus enim charitatis praecipue debemus Deum imitari: secundum illud Ephes. 5. Estote imitatores Dei, sicut filij charissimi, & ambulate in dilectione. Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione praecedente. Ergo uidetur, quod non sit necessarium admonitionem secretam praecedere denuntiationem.

Præterea, Sicut Augustinus dicit in lib. contra Mendacium. Ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecipua sacra scripturae intelligenda. Sed in gestis sanctorum inuenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione praecedente: sicut legitur Genes. 37. quod Ioseph accusauit fratres suos apud patrem crimine pessimo. At Actuum 1. dicitur, quod Petrus Ananiam & Sapphiram occulte defraudantes, de pretio agri publice denuntiavit, nulla se-

creta admonitione premissa. Ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse ludam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate praecipui, ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem. **Præterea**, Accusatio est grauior, quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis accedere, nulla admonitione secreta praecedente. Determinatur enim in Decretali, quod accusationem debet praecedere inscriptio. Ergo uidetur, quod non sit de necessitate praecipui, quod secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

Præterea, Non uidetur esse probabile, quod ea, quae sunt in communi consuetudine religionum, sint contra praecipua Christi. Sed consuetum est in religionibus, quod in capitulis aliqui proclamantur de culpis, nulla secreta admonitione premissa. Ergo uidetur, quod hoc non sit de necessitate praecipui.

Præterea, Religiosi tenentur suis praetibus obedire. Sed quandoque praetibus praecipitur, uel communiter omnibus, uel alicui specialiter, ut si quid sit corrigendum, ei dicatur. Ergo uidetur, quod ei teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate praecipui, ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. De uerbis Domini, exponens illud, Corripe ipsum inter te & ipsum solum, Studentes correctioni, parcens pudori. Forte enim praeter uerendum incipit defendere peccatum suum: & quem uis facere meliorem, facis peiorem. Sed ad hoc tenetur per praecipuum charitatis, ut caueamus, ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternalis cadit sub praecipuo.

CONCLUSIO.

¶ Oportet secretam admonitionem publicam praecedere delinquentis denuntiationem, ubi peccata occulta sunt, & non contra commune bonum: ubi uero publica peccata sunt, uel occulta contra commune bonum commissa, non est necesse praecedere secretam admonitionem, sed procedendum est ad denuntiationem.

RESPONDEO dicendum, quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei, qui peccauit, ut melior fiat, sed etiam alijs, in quorum notitiam deuenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda: secundum illud Apostoli ad Timotheum. Peccantes coram omnibus argue, ut & ceteri timorem habeant. Quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit in lib. De uerbis Domini. Si uero sint peccata occulta, sic uidetur habere locum quod Dominus dicit, Si peccauerit in te frater tuus, Quando enim te offendit publice coram alijs, tam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa: ideo adhuc uidetur distinguendum esse. Quaedam enim peccata occulta sunt, quae sunt in nocuumtum proximorum, uel corporale uel spirituale, puta si aliquis occulte tractet quomodo ciuitas tradatur hostibus, uel si haereticus priuatim homines a fide auertat. Et quia ille, qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios: oportet statim procedere ad denuntiationem, ut huiusmodi nocuumtum impediatur, nisi forte aliquis firmiter existimaret, quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire.

Quaedam uero peccata sunt, quae solum sunt in malum peccantis: & eius in quem peccatur, uel quia a peccante solum laeditur, uel

nem & praeparantem, non debet dicere, Culpas tales, &c. sed. Cautentis a tali, & praemittat expressam prodicionem, quod solum cautelam proximis intendit, ut conformes se canonibus iudicentur. Aduertatque diligenter, & discernat necessitatem reuelandi personam. Nam si ad euitandum periculum sufficit reuelare praeparationem, sed princeps postmodum uult extorquere reuelationem personae: non debet clericus personam manifestare, cessat enim tunc ratio reuelandi, quae ipsum obligabat. Et per hoc patet solutio obiectionum. Canonem enim prohibentes agitationem causae sanguinis a clericis, prohibent actus ad quos non tenentur simpliciter, aut per seipso: & non eos, ad quos tenentur. Et confirmatur hoc ex eo, quod nullus status nullum uotum, nullum praecipuum excuset hominem potentem subuenire a subueniendi proximi in causa extremae necessitatis, aut inhabilem reddat ad huiusmodi subueniendum in causa extremae necessitatis, nisi status perfectionis charitatis contrarius fuerit: quod est impossibile. Constat autem in proposito casum esse extremae necessitatis, quando aliud non est remedium ad euitandum mortem alicuius, nisi reuelando personam: fiat tali, puta iudici.

In responsione ad tertium, dubium ex Durando ambiguit in questione. 4. dist. 19. lib. 1. quatenus occurrit, An secreta monitio praecedere debeat accusationem. Et sine argumentis scito, quod accusatio dupliciter occurrere potest. Primo, ut licita: secundum, ut debita. Et quando alicui licet accusare, si sperat per secretam monitionem emendationem peccatoris, nec imminet ex dilatione punitionis illius poenitentis damnum communis boni: tunc in foro poenitentiae tenetur praemittere correctionem secretam, quia & bonum commune & bonum famae proximi saluari potest, tunc cum spe salutis proximi. Sed quando aliquis tenetur ad accusandum: quod tunc solum est (ut inferius patebit) quando bonum commune hoc exigit, tunc non habet locum secretae monitionis praemissio: quia siue emendatur, siue non commune bonum non paritur altiorum. Et hoc est quod author in littera dicit, in hac responsione, dum

um ait, quod quando imminet periculum multitudinis, non habet locum preceptum Domini de secreta monitione: quia non peccat frater in te tantum. Hec enim verba dicuntur respondendo ad argumentum de accusatione: quia accusatio solum propter periculum, seu malum multitudinis est necessaria, ut inferius patet.

¶ Num quando per denuntiationem proceditur, possit praelatus precipere, vel inquirere.

¶ In eodem articulo in responsione ad quintum, dubium occurrit. An cum procedatur per uiam denuntiationis, possit praelatus precipere, aut inquirere. Et est ratio dubia, quia inquisitio est alia via procedendi, quam denuntiatio, & habent diuersos fines. Nam ista ad bonum peccatoris, haec ad bonum commune ordinatur.

¶ In oppositum autem est, quod auctoribus excipitur, quando per aliquod indicium manifestatur.

¶ Ad hoc dicitur, quod inquisitio, proprie loquendo, non habet locum in processu per denuntiationem, quoniam inquisitio procedit de debet infamia: ita quod etiam si duo uel plures fuerint illius se aliquem commisisse crimen aliquod, & nulla adeo infamia non est propter ea inquirendum, ut in ca. inquisitio, extra de accusationibus dicitur. Sed nec est puniendus illicititer nisi frater correctione praemissa, processum sit per denuntiationis uiam, ut praedictum est. Praecipere autem potest praelatus subditis inductis per testes, quoniam per denuntiationem proceditur de ueritate dicenda: sicut iudex iuramentum potest exigere. Excepit igitur auctoritas in littera non restringitur ad casum, quando proceditur per denuntiationem: sed in communem loquitur ad perfectionem doctrine, quando obligat praecipit praelatus patet ex eo quod dicit, puta per infamiam. Constat namque infamiam ad formam pertinere inquisitionis.

¶ Super Quaestione trigesima octaua. Articulus octauus.

¶ Not. 1. aduerte, quod duplex remedium contra peccatum, in quantum nocet ipsi peccanti, statim est. Primum est amabile a quocunque: & est secreta monitio, secundum consummabile a solo praelato: & est medicinalis punio propter ipsam sanandum, in uel cessus potius emendetur. Et a primo peruenitur ad ultimum per medium, testium scilicet adhibitionem, ut in littera dicitur. Et tunc habet infamiam superadditam inter praecipit de correctione fraterna statim

saltem ex sola noticia: & tunc ad hoc solum tendendum est, ut fratri peccanti subueniatur. Et sicut medicus corporalis sanitate aegroti cōfert si potest, sine alicuius membri abscissione, si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut uita totius conseruetur: ita etiam ille, qui studet emendationi fratris, debet si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama eius conseruetur, quae quidem est utilis. Primo quidem & ipsi peccanti non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama, sed etiam quantum ad spiritualia: quia praeterea infamiae multi a peccato retrahuntur. Unde quando se infamatos conspiciunt irre fratre peccant. Unde Hier. dicit, Corripendus est seorsum frater, ne si semel pudorem, uel uerecundiam amiserit, permaneat in peccato. Secundo debet conseruari fama fratris peccantis: tum quia uno infamato, alii infamantur: secundum illud Aug. in epistola ad plebem Hipponensem, Cum de aliquibus, qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis uel falsi sonuerit, uel ueri patuerit, instant, fatagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur, tum etiam, quia ex peccato unius publicato, alii prouocantur ad peccandum. Sed quia conscientia praerenda est fama, uoluit Dominus, ut saltem cum dispēdio famae, fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet, quod potest esse de necessitate praecipit, quod secreta admonitio publicam denuntiationem praecedat.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnia occulta, sunt Deo nota. Et hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium diuinum, sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando uel uigilanti, uel dormienti: secundum illud iob 31. Per somnium in uisione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures uiuorum: & erudiens eos instruit disciplina, ut auertat hominem ab his quae fecit. ¶ Ad secundum dicendum, quod Dominus peccatum ludae, tanquam Deus, sicut publicum habebat: unde statim poterat ad publicandum procedere. Tamen ipse non publicauit: sed obsecris uerbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicauit peccatum occultum Ananiam & Sapphiram, tanquam exceptor Dei, cuius reuelatione peccatum cognouit. De Ioseph autem credendum est, quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici, quod peccatum publicum erat inter fratres: unde dicit pluraliter, accusauit fratres suos.

¶ Ad tertium dicendum, quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum haec uerba Domini: quia tunc frater peccans, non peccat in te tantum.

¶ Ad quartum dicendum, quod huiusmodi proclamationes, quae in capitulis religiosorum fiunt sunt de aliquibus leuibus, quae famae non derogant: unde sunt quasi quaedam commemorationes potius obliuionis culparum, quam accusationes uel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra praecipitum Domini ageret, qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

¶ Ad quintum dicendum, quod praelato non est obediendum contra praecipitum Domini: secundum illud Act. 5. Obediēte oportet

causari, & de correctione praestitum ad emendationem ipsius fratris.

¶ Num crimine fratris existente occulto sint testes adhibendi si alius ite retur, ad hoc ut conuincatur.

¶ In eodem articulo in responsione ad primum, dubium ex Durando in praedicta questione simulatur. Vnde dicitur enim sequi opinionem, quam Auctor hoc reprobat, quod ad hoc, quod crimine fratris existente occulto, non sint adhibendi testes si alius iteretur, ut conuincatur: quia non debemus esse alienae uitae exploratores, secundum Aug. Et quia magis est secundum charitatem, in tali casu reuolare ei, qui potest impedire iterationem actus, quam permittere & alferre testes. Et ad auctoritatem Augustini in regula dicit, quod non uidetur loqui de eo qui est crimen secundum se, sed occulto crimine, scilicet et fictione oculi. Sed dicit ad hoc explorandum testes induci, sed si forte aliqui sint praesentes, qui non aduertunt, inducendi sunt ut aduertant.

ARTICVLVS VIII.
¶ Vtrum testium inductio debeat praecedere publicam denuntiationem.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod testium inductio non debeat praecedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic homo magis esset proditor criminis, quam corrector fratris: ut Aug. dicit. Sed ille, qui inducit testes, peccatum fratris alii manifestat. ergo in peccatis occultis non debet testium inductio praecedere publicam denuntiationem.

¶ Praeterea, Homo debet diligere proximum, sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

¶ Praeterea, Testes inducuntur ad aliquid probandum. sed in occultis non potest fieri probatio per testes: ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

¶ Praeterea, Aug. dicit in regula, quod prius praeposito debet ostendi, quam testibus. Sed ostendere praeposito uel praelato, est dicere Ecclesiae. Non ergo testium inductio debet praecedere publicam denuntiationem.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit Matth. 18.

CONCLUSIO.
¶ Testium inductio publicam praecedere debet in correctione denuntiationem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod de uno extremo ad aliud extremum conuenienter transire per medium. In correctione autem fraterna Dominus uoluit, quod principium esset occultum, dum frater corripit fratrem inter se & ipsum solum. Finem autem uoluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiae denuntiaretur. Et ideo conuenienter in medio ponitur testium inductio: ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, & non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternae correctionis esse seruandum, ut primo frater sit in secreto corripienti etiam audierit, bene quidem: si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum. Si autem incipit iam ad notitiam plurium deuenire, aliquibus indicis debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in regula, quod peccatum fratris non debet occultari ne putrescat.

Secunda secundae S. Thom.

¶ Ad hoc dicitur, quod mirum est de isto homine, & praecipit Dominus. Matth. 18. & uerba Augusti in regula quod. 11. non aduertent Augustinus, enim expresse in regula, & de quolibet se loqui fatetur, quoniam dicit. Et hoc quod dicit de occiso non figendo, est in ceteris inueniendis, prohibendis, indicendis, conuincendis, indicandis, quod peccatis diligenter & fideliter obsecratur: & testibus demonstrandum si post admonitionem id ipsum fecerit, ut doctum uel triem possit ore conuincere: pressit dicit. Quod clarius. Unde dicendum est, quod si est spes correctionis, quia uel coram ipsis erubescit testificetur, uel quia uexatio dabit intellectum, abique dubio ex charitate demonstrandum est, si iterum peccatum propter rationem Augusti, scilicet quia fratres nostros, quos indicando corrige possumus, non debemus tacendo permittere petire. Nec hoc est exploratorum fieri alienae uitae, sed occurrentem morbum proximi uelle demonstrando curare: ex quo simplex admonitio non sufficit ad curam illius. Sapienter enim & amice medicus infirmum, si non potest leuiori remedio curare, grauiori utitur ad meliorem. Nec est uerum quod magis esset secundum charitatem indicare ei, qui impediret iterandum actum, quoniam hoc remedium non est curatum morbi, quoniam impeditur a reuerendo, reueretur si possit. Charitas autem querit sanare morbum proximi. Et propterea si uidet demonstrare iterandum actum, ne putrescat occultus

morbus. Non tamen propterea occasio ei danda est, ut iteret aſu mali: quoniam non ſunt facienda mala, ut eueniant bona. Sed permittendus eſt iterare adhibitis teſtibus, ut uel ſic curetur. Omnis enim fructus eſt, ut auferatur peccatum.

¶ An inductis testibus ad niderendum iteratum crimen, si de sit spes emendationis, procedendum sit ad publicam denuntiationem.

Quæstio. ¶ In eadem responsione ad primum, dubium occurrit, an inductis testibus ad uidendum iteratum crimen, si desit spes emendationis peccatoris, procedendum sit ad publicam denunciationem. Et est ratio dubii, quia apparet, quod non est procedendum ex eo, quod non est spes emendationis, ad quam ordinatur denuntiatio. Apparet quoque oppositum ex eo, quod crimen iam non est amplius occultum: quoniam potest testibus convinci.

Ad hoc dicitur, quod cum procedere in criminibus corrigendis, ordinetur ad emendationem peccatoris, ut ad finem, ut ex Augustino in regula, & extra de accusationibus, cap. Super his, patet.

¶ Super Qua-
stione trigesimaquarta
de Articulum primum.

Annotata. **I**n art. 1. quæst. 34. dicitur quod si quis sciat, quod odium non potest
esse & male intelligi. Male quidem, si ex eo sciamus, quod odium non potest
terminari ad ipsum Deum, secundum id quod est in seipso: sed solum, secun-
dum quod insinuat rationem cause aliquis displicentis alicui. Hic siquidem sensus
apparet in superiore littera: sed falsus est & alienus ab Authoris intentione.
Falsus quidem, quia possum ex iniqua voluntate uelle, quod deus non sit, quam-
vis sciam hoc esse impossibile. Voluntas enim peruersa etiam impossibilium
est. Inquit enim peccator, Quamvis sciam hoc non posse esse: tamen ego uel-
lem, quod sic esset, ut opto. Nec obstat, quod uoluntas impossibilium sit uel-
leitas: quia uelleitas talis maximum peccatum est, & attestatur quædam mala uol-
untas esse efficaciter, si possit, ut patet in damnatis. Alienus autem ab autho-
ris intentione comprobatur ex articulo sequenti: ubi odium Dei ideo pessi-
mum ponitur, quia opponitur optimo, scilicet charitati. Constat autem oppo-
sita esse circa idem, & charitatem diligere Deum in seipso secundum id, quod
est in seipsa: per hoc odium oppositum uelle malum Deo secundum id, quod
est in seipso secundum se. Et propterea est maximum peccatorum, sicut charitas
est maxima uirtutum: ut ex supradictis comparando uirtutes theologicas
patet. Bene autem intelligitur littera, si intelligamus, quod uoluntas non po-
test exire in actum ad id respectu Dei, ex clara Dei uisione: quia tunc obiectum
mouens uoluntatem est uniusque bonum, & uoluntas naturaliter in illud tendit
actu amoris. Nec ex apprehensione ipsius, ut causa naturaliter à nobis ama-

torum eadem ratione, quæ nec ipsi effectus possunt odio haberi, ut superius declarauimus. Sed ex apprehensione ipsius, ut auctor est effectuum dispensationum, potest uoluntas odio habere Deum, quod licet apprehensio inchoet ab effectu, & Deo ut causa, odium tamen terminari potest ad ipsum Deum se-

¶ AD PRIMVM Mergo dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad illos, qui ui-

esse contrarii voluntati humane, ut esse & uiuere, &c. Vnde secundum quod deus apprehenditur ut author horum, non potest odio haberi. Contradictum inquit Martinus de magistris, beato Thome in hac conclusione & ratione. Constat enim quod hæc Thomæ ratio nihil concludit quia aut intelligit de voluntate ordinata. Et nihil concludit quia multa possumus uelle, & nolite ad quæ ordinata voluntas non se extendit de uoluntate, siue ordinata, siue inordinata. Et sic falsum assumitur: quia constat, quod esse, uiuere, & intelligere repugnant uoluntati inordinatae. Conclusio uero falsa ostenditur, tum ex his, qui intermunt sepositum quia deus si conseruaret naturam, operam efficacem danti ad interendum se, odio haberetur ut author uitæ illius, tum quia de iuda scriptum est. Bonum erat ei, sinas non fuisset: tum quia sicut Mihihiades odio habuit conseruationem suæ uitæ contra assumptum uenenum, ita odio habuisset quocumque animum conseruans tunc suam uitam.

¶ Ad hæc dicitur, quod sermo formalis omnia soluit, & ostendit ueram esse doctrinam hanc. Effe namq. & uiuere, & huiusmodi simpliciter considerari possunt. Primo, secundum illi quod sunt, secundo secundum aliquid eis adiunctum. Non potest considerari esse secundum se, sic quum nihil habeat in se fugibile, non potest odio haberi: uero consideratur secundum adiunctum sibi miseriam, uel potest, uel quocumq. aliud contrarium uoluntati alicuius, sic potest odio haberi. Et quia primo modo consideratur per se & formaliter, secundo autem modo per accidentem: ideo doctrina authoris primo modo loquens, non est impugnanda, sed acc

ARTICVLVS I.

¶ Virum quis possit Deum odio habere.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, q̄ Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius quarto capitulo de diuinis nominibus, quod omnibus amabile & diligibile est primum bonum & pulchrum. Sed Deus est ipsa bonitas & pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur. ¶ Præterea, In apocryphis Esdræ dicitur, q̄ omnia inuocant veritatem, & benignantur in operibus eius. Sed deus est ipsa veritas, ut dicitur ioh. 14. ergo omnes diligunt Deum, & nullus eum odip habere potest. ¶ Præterea, Odium est auersio quedam. Sed sicut Dionys. dicit in 1. cap. De diui. no. Deus omnia ad seipsum conuertit: ergo nullus eum odio habere potest.

¶ SED CONTRA est quod dicitur in
Psal. Superbia eorum, qui te oderunt, ascen-
dit semper: & Io. 15. Nunc autem & uiderū
& oderunt me, & Patrem meum.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam Deus per essentiam suam à nullo possit odio haberi, quo ad quosdam tamen iustitia sua esse hoc potest ab aliquibus odio haberi.

RESPONDEO dicendum, quod si-
cut supra dictis patet, odium est quidā mo-
tus appetitiuæ parentis, qui non mouetur
nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem di-
pliciter ab homine apprehendi potest. Vt
modo secundum seipsum, puta cum per ei-
sentiam uidetur. Alio modo per effectus
suos, cum scilicet inuisibilia Dei per ea que
facta sunt, intellecta conspiciuntur. Deus au-
tem per essentiam suam est ipsa bonitas, quæ
nullus habere odio potest, quia de ratione
boni est, ut ametur. Et ideo impossibile est
quod aliquis uidens Deum per essentiam
eum odio habeat. Sed effectus eius aliqui
sunt, qui nullo modo possunt esse contrarij
uoluntati humanæ: quia esse, uiuere, & in-
telligere, est & appennibile & amabile omni-
bus: quæ sunt quidam effectus Dei. Vnde
etiam secundum quod Deus apprehenditur
ut actor horum effectuum, nō potest odio
haberi. Sunt autem quidam effectus Dei
qui repugnant inordinatæ uoluntati: sicut
inflictio pœnæ, & etiam cohibitiō peccat-
orum per legem diuinam, quæ repugnat uo-
luntati deprauatæ per peccatum. Et quan-
tum ad considerationem talium effectuum
ab aliquibus Deus odio haberi potest, in
quantum scilicet apprehenditur peccato-
rum prohibitor, & pœnaram inflictor.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad illos, qui ui-

QVAESTIO TRIGESIMA

quarta De odio, in sex arti-
culos diuisa.

EINDE considerandum est de
iuribus oppositis charitati.

Et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni: secundo, de accidia, & inuidia, quæ opponuntur gaudio charitatis: tertio, de discordia & scismate, quæ opponuntur paci: quarto, de offensione & scandalo: quæ opponuntur beneficentiæ & correctioni fraternæ.

¶ Circa primum queruntur sex. ¶ Primo, utrum Deus possit odio haberi. ¶ Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatum. ¶ Terio, utrum odium proximi semper sit peccatum. ¶ Quarto, utrum sit maximum inter peccata, que sunt in proximū. Quinto, utrum sit uitium capitale. ¶ Sexto, ex quo capitali uitio oriatur.

sed veneranda & explicanda pro minus eruditis. Est igitur istius huius confusio & ratio, quod quia isti effectus, scilicet esse uiuere, &c. nihil in se continent contrarium humane uoluntati, siue ordinate, siue inordinate: ideo nec ipsi secundum se, nec Deus ut author eorum secundum se potest odio haberi. Et ratio quidem ista solida & efficax: quia impossibile est odio haberi nisi contrarium. Nulli autem uoluntati quantumcumque inordinate contrarium est esse, aut uiuere secundum se, quamuis sit alieu contrarium secundum aliquid adiunctum in re, uel apparentia. Et per hoc patet solutio omnium obiectionum. Nam interuentibus seipso, & Mithridati, & damianis, & Iude, abominabilis erat uita propter adiunctam miseria: & Iude melius in ueritate fuisset non esse natum, propter adiunctam iniquitatem & maiorem miseria. Distinctio ergo per se & per accidens, hoc est per aliud, omnia tibi in ad 3. Et hac materia aperiet.

ARTICVLVS II. ¶ Vtrum odium Dei sit maximum peccatum.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatum. Grauius enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Mat. 12. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritu sanctum, ut ex supra dictis patet, ergo odium Dei non est grauius peccatum.

Præterea, peccatum consistit in elongatione à Deo. Sed magis uidetur esse elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamuis Deum cognoscat, ipsum tamen odio habet, ergo uidetur, quod grauius sit peccatum infidelitatis, quam peccatum odii in Deum. **Præterea**, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum, qui repugnant uoluntati, inter quos præcipuus est poena. Sed odire poenam non est maximum peccatum. Ergo odium Dei non est maximum peccatum.

SED CONTRA est, quod optimo opponitur pessimum: ut patet per Philosophum in 8. Ethic. Sed odium Dei opponitur dilectioni dei in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum.

CONCLUSIO.

Cum per Dei odium per se homo auertatur à Deo, ipsum Dei odium grauius est inter alia peccata.

RESPONDEO dicendum, quod defectus peccati consistit in auersione à Deo, ut dictum est. Huiusmodi autem auersioni rationem culpæ non haberet, nisi uoluntaria esset. Vnderatio culpæ consistit in uoluntaria auersione à deo. Hæc autem uoluntaria auersione à deo per se quidem importatur in odio dei: in aliis autem peccatis quasi participatiue, & secundum aliud. Sicut enim uoluntas per se inhaeret ei, quod amat, ita secundum se refugit id, quod odit. Vnde quando aliquis odit deum, uoluntas eius secundum se ab eo auertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non auertitur à deo secundum se, sed secundum aliud: in quantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam auersionem à Deo. Semper autem id, quod est per se, est potius eo, quod est secundum aliud. Vnde odium dei inter alia peccata est grauius.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut Greg. dicit 25. Moralium. Aliud est bona non facere, & aliud est bonorum odire datorem: sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. Ex quo datur intelligi, quod odire deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare: quod est peccatum in Spiritum sanctum. Vnde manifestum est, quod odium dei maxime est peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum: quia generaliter inuenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quod ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi in quantum est uoluntaria. Et ideo tanto est grauior, quanto est magis uoluntaria. Quod autem sit uoluntaria, prouenit ex hoc, quod aliquis odio habet ueritatem, quæ proponitur. Vnde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio dei: circa cuius ueritatem est fides. Et ideo sicut causa est potior effectui, ita odium dei est maius peccatum, quam infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod non quicumque odit poenas, odit deum poenarum actorem. Nam multi adiungunt poenas, qui tamen eas patienter ferunt, ex reuerentia diuinæ iustitiæ. Vnde Aug. dicit 10. Confes. quod mala poenalia deus tolerare iubet, non amari. Sed prorumpere in odium dei punientis hoc est habere odio ipsam dei iustitiam: quod est grauius peccatum. Vnde Gregor. dicit 25. Moral. Sicut nonnunquam

est Dei, ut est res contraria amoris concupiscentiæ. Et quia, ut dictum est, odium abominationis persone tendit in odium inimicitie eiusdem: ideo in quolibet peccato participatiue clauditur odium dei utroque modo, scilicet quod res suatur deus ordinator, & quod uult, interpretari tamen, peccator deo ordinatori malum oppositum, puta non esse ordinatorem. Deinde si contingat

secus crescere, formaliter odio habet deum ut ordinatorem. Et si amplius crescat in immensum, etiam formaliter deum ipsum in seipso odio inimicitie persequitur, in quo consummatur summa iniquitas. Et quantum peccatum mortale omne opponitur charitati, quæ est amicitia ad deum secundum seipsum: ideo etiam huiusmodi odium participatiue clauditur in omni peccato mortali, pro quanto in eo clauditur uoluntas, quæ deus non sit deus. Ex hoc namque, quod aliquis præponit deo in amore, auertatur quantum est ex parte huiusmodi amoris à deo natura sua, quæ omnibus præponitur. & si hoc non penitet, memento, quod hoc quod facit affirmatio uel negatio in intellectu, facit prosecutionem uel fugam in uoluntate. Ac per hoc sicut intellectus affirmans alium deum: aut negans proprietatem dei, auertit à deo, quod sit deus: ita uoluntas nolens deum ut optimum, aut tendens in aliud ut melius auertit à Deo, quod sit deus: hoc autem in omni peccato mortali, & propter omne peccatum quod uocatur mortale uere dignum morte æterna est: ut pote ostendens deum non qualitercumque, sed hostiliter, ad deiciendum, scilicet deum à sua deitate: & ex his patet sensus articuli, huius quare scilicet odium dei sit grauius, & quomodo inueniatur in quolibet mortali.

In eodem articulo, secundum in responsione ad primum dubium ex Mart. de magistris, occurrat contra hanc responsionem authoris arguente, dicendo, illa solutio non soluit, quia argumentum procedit de peccato in Spiritum sanctum irremissibili. Sed ad hoc dicendum, quod cum omne peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile, obiectio istius est nulla. At si propter diuersum modum irremissibilitatis, quæ scilicet aliquod peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile omnino, ut finalis impenitentia, & aliquod irremissibile ex sui merito ut reliquæ, arguens distinguat irremissibile omnino à remissibili: responderetur, quod assumptum est falsum, scilicet quod argumentum loquitur de peccato in Spiritum sanctum irremissibili omnino, hoc est de finali impenitentia: quoniam tale peccatum, ut supra in quest. 14. patet, non est speciale genus peccati: sed potest odium dei & quodcumque aliud esse in quo quis finaliter penitentiam non assumet. Sed argumentum procedit de peccato in Spiritum sanctum, ut est speciale genus peccati, ut patet tam arguendo, quam dicitur, non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, quam respondendo, quomodo generis, & speciei meminit, & doctrinæ in primo articulo directæ questionis tradit: quod scilicet genus peccati in Spiritum sanctum iuxta tertiam acceptionem sumitur penes peccare ex electione mali: quod hoc uocatur peccare ex deliberatione, quod est distinguendum, uel ex habitu inclinationis, uel contentum impedimentum peccati: sicut ibi distinguitur peccare ex electione mali. Idem enim est iudicium de peccare ex electione & deliberatione mali.

Num infidelitas ex Dei odio causetur.

In eodem articulo secundo in responsione ad secundum dubium ex eodem Mart. occurrit contra authorem huc arguente. Hæc solutio, inquit, deficit in hoc, quod dicit, quod infidelitas, quæ est culpa, semper causatur ex odio dei. Hoc enim constat esse falsum: nam non credere deum erinam & unum in

Secunda secundum S. Thom. iii a multis

Infra quæst. 22. ar. 2. per aliud, omnia tibi in ad 3. Et hac materia aperiet.

Super Quæst. 11. ar. 4. ad tertium. *Super Quæst. 11. ar. 4. ad tertium.*

Nota. In articulo secundo eisdem trigemæ quartæ questionis recolectio, quod iuxta si peris dicta sicut dupliciter consideratur: amor, scilicet secundum concupiscentiam, & secundum amicitiam, & secundum concupiscentiam terminatur ad rem concupitam, secundum amicitiam ad personam cui concupiscitur: ita dupliciter sumitur odium, secundum abominationem, & terminatur ad rem contrariam: & secundum inimicitiam, & terminatur ad personam, cui malum uolumus. Et intelligenda est differentia hæc terminorum formaliter ex hoc, quia persona ut sic, est obiectum odii & inimicitie, & res ut sic obiectum odii abominationis, sicut in amore concupiscentiæ, & amicitie contingit: ita quod si quodque persona contraria appetitui nostro occurrat, quam tamen aliter amamus, habetur odio abominationis, ut habet rationem rei contrarie nobis, ut patet de matre odiente uitam filie, pro quâ uiro suo despicitur, cui tamen filie bene facere continet. Ex hac autem differentia sequitur, quod odii actus dupliciter exprimitur, scilicet per ly nolle aliquid, & per ly malum uelle alicui. Vt enim terminatur ad rem, & habet rationem refulantis & abominantis, exprimitur per uoluntatis actum, qui est nolle illud ut in exemplo dato, mater deliberate nolle uitam filie contrariam amoris concupiscentiæ, quo uult se amari à uiro. Vt autem terminatur ad personam, & habet rationem inimicitie, exprimitur per uelle malum illi personæ: quod in exemplo dato non habet directe locum, quia non uult mater filie secundum se malum mortis. In cuius signum infirmam fouet, & adiuvat, ut uiuat: sed est consideranda uita redundante: quoniam odium abominationis quando terminatur ad personam sub ratione rei, sed formaliter refertur contrarium amoris concupiscentiæ. Redundat tamen in contrarium amoris amicitie, ut in exemplo dato, licet mater refertur uitam filie, ut contrarium amabilitatis propriæ à uiro, tamen ex hoc conuincitur, quod magis amat se gratiam uiro, quam uitam filie: ac per hoc uult potius filie malum mortis, quam sibi malum minoris graue coram uiro. Et sic per uiam redundantis odium abominationis, quando est ad rem, quæ est persona, uel aliquid eius aliquo modo, siue ut pars, siue ut possessio, uel huiusmodi, est etiam odium inimicitie. Ex his autem habet, & quod Deus odio habetur à peccatore. Primo, ut res contraria suæ præuoluntati. Et hoc dupliciter, primo participatiue, quoniam scilicet transgressio sit præceptum. Secundo formaliter, quoniam peruenit ad ipsum peccatum odii Dei. Cum enim aliquis furatur uoluntarie, refertur præceptum Dei ac per hoc interpretatur refertur Deum prohibentem illius, ut contrarium suæ uoluntati, quæ uult habere alienum: si autem in tantum malitia exerceatur, ut in ipsum prohibentem dirigat actum intentionis, iam odium abominationis

Nota.

multis paginis, aliunde procedit, ut patet.

¶ Secundo deficit in hoc, quod inuis quod peccatum, quod est causa, semper est grauius eo, quod ex illo causatur. Nam odium oritur frequenter ex ira, & secundum Thomam ex multa: & tamen est grauius utraque & inuis mortalia etiam ex uentibus. Imo haec opinio non concordat dictis eiusdem Thomae

grauius est peccatum diligere, quam perpetrare: ita nequius est odisse iustitiam, quam non fecisse.

ARTICVLVS III.

¶ Virum omne odium proximi sit peccatum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum inuenitur in preceptis, uel consiliis legis diuinae: secundum illud Proverb. 8. Iusti sunt omnes sermones mei: non est in eis prauum quid, nec peruersum. Sed Luc. 14. dicitur, Si quis uenit ad me, & non odit patrem & matrem, non potest esse meus discipulus. Ergo non omne odium proximi est peccatum.

¶ Præterea, nihil potest esse peccatum in quo Deum imitatur. Sed imitatur Deum, quod odium habemus. Dicitur enim Rom. 7. Detractores, deo odibiles. ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

¶ Præterea, nihil naturalium est peccatum: quia peccatum est recessus ab eo, quod est secundum naturam, ut Dam. dicit in 2. libr. Sed naturale est unicuique rei, quod odit illud quod est sibi contrarium, & quod nitatur ad eius corruptionem, ergo uidetur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

¶ SED CONTRA est quod dicitur. 1o. 2. Qui odit fratrem suum, in tenebris est. Sed tenebre spirituales sunt peccata. ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

CONCLUSIO.

¶ Fratris odium ut fratris, semper peccatum est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod odium amoris opponitur, ut supra dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni: amor autem debetur proximo secundum id quod a deo habet, id est, secundum naturam & gratiam. Non autem debetur ei amor secundum

processum rerum operatur, ut magis etiam haec littera pateat. Infidelitas, inquit, habet rationem culpae ex hoc, quod est uoluntaria, &c. Quod autem sit uoluntaria, supple moraliter, habet ex odio secundum effectum contra ueritatem fidei. Paret enim in infidelitate inueniri uoluntariam reuersionem ueritatis diuinae, quae est odium secundum effectum ipsius diuinae ueritatis, ex qua quocumque causa infidelitas oritur, Et patet huiusmodi odium in ea inueniri, ut inuenitur uoluntarii peccati mortalis in illa: quoniam tale odium est actus uoluntatis participatus in infidelitate, quo actus dicitur uoluntatis mortale: quod conueniuntur ex eo, quod in quolibet peccato mortali oportet mortem formaliter, ut participatiue actus uoluntatis contrarios dispositioni dei, quae est charitabilior, quin peccatum mortale non esset. Nam quod charitati non contrariatur, cum illa sit, & mortale peccatum non est. Ex hoc autem, quod odium dei participatiue, seu secundum effectum est ratio uoluntarii peccati mortalis in infidelitate, & in reliquis peccatis mortalibus, optime inferitur, quod odium dei secundum effectum, secundum affectum, & quod est odium dei, ut est speciale peccatum, est grauius ceteris: sicut id quod est per essentiam, est maius eo quod est per participationem, sicut essentialis causa grauitatis peccati est secundum se grauior suo effectu.

¶ Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod aliud est infidelitatem causari ex odio dei, & aliud culpabilitatem & peccatum in infidelitate causari ex odio dei. Author non dixit primum, sed secundum: & tamen argumentum primo modo procedit. Et rursus, Author non loquitur de odio dei secundum se, sed secundum effectum.

¶ Ad secundum dicitur, quod Author nunquam seminauit quod arguitur sumit, scilicet quod peccatum, quod est causa, semper sit grauius peccato, quod causatur sed ut dictum est, & in littera patet, dicit quod peccatum quod est causa, supple per se & essentialis, uoluntarii, culpabilitatis, & peccati in actu peccati, ex suo genere est grauius peccato, quod est effectus, quantum ad haec effectus. Haec autem propositio est evidens: quoniam ex quo utrumque est peccatum, & hoc habet rationem peccati uoluntarii: quia illud est peccatum uoluntarium, oportet ut illud sit maius peccatum, & magis uoluntarium, ac per hoc grauius, iuxta illam maximam. Propter quod unumquodque, illud magis. Et rursus iuxta illam, Quod est per essentiam seu secundum se, est maius participatis. Et hoc in proposito loci habet: quia quauis de facto participatum, seu secundum effectum odium inueniatur sine hoc, quod dicitur ab odio secundum se, & secundum effectum: secundum tamen habitudinem eorum inter se odium secundum effectum habet propria causa odium secundum effectum, & est illo imperfectius: hoc est minus malum, utpote effectus participatus sua causa secundum se: hoc inueniatur littera. Unde non oportet obiecta aliter solvere: quia non contra hunc planum

sentiam litterae procedunt, sed contra impositam a scripto Martino phantasmam, ut praedictum est. Et scito, quod inter infidelitatem & alia peccata, quo ad culpam, ex odio dei, quo ad culpam, &c. haec est differentia, quod infidelitas causatur ut effectus proximus. Peccata uero contra proximum, ut iniuria, & haec infidelitas, causantur ut effectus remoti. Et ratio est, quia infidelitas & odium dei communicantur in obiecto, scilicet deo. Infidelitas enim contra ueritatem diuinam, quae deus est, peccat, & similiter odium dei contra deum est. Odium ergo ueritatis diuinae secundum effectum in infidelitate conuenit cum odio dei secundum effectum in obiecto. Et propterea infidelitas cognata est odio dei. Reliqua peccata, quae non habent deum pro obiecto, sicut odium dei inchoant ut prius declaratum est, remotiora sunt a dei odio propter aliam obiecta.

id, quod habet a seipso & diabolo, scilicet secundum peccatum & iustitiae defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, & omne illud quod pertinet ad defectum diuinae iustitiae. Sed ipsam naturam & gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum, quod in fratre odimus culpam & defectum boni, pertinet ad fratris amorem. Eiusdem enim rationis est, quod uelimus bonum alicuius, & quod odiamus malum ipsius: unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod parentes, quantum ad naturam & affinitatem, qua nobis coniunguntur, sunt a nobis secundum preceptum dei honorandi, ut patet Exod. 20. Odiendi autem sunt quantum ad hoc, quod impedimentum praestant nobis accedendi ad perfectionem diuinae iustitiae.

¶ Ad secundum dicendum, quod deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

¶ Ad tertium dicendum, quod homines secundum bona, quae habent a deo, non sunt nobis contrarii: unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent: quod ad eorum culpam pertinet. Et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

ARTICVLVS IIII.

¶ Virum odium proximi sit grauius peccatum, quod non proximum committitur.

AD QUARTVM sic proceditur. Videtur quod odium proximi sit grauius peccatum, quod non proximum committitur. Dicitur enim 1. Iohan. 3. Omnis qui odit fratrem suum, ho-

minicus, quauis multos ponit, uolens eis non malum absolute, sed bonum iustitiae in eis quod malum poene eorum habet annexum. Unde solutio est 1o. 4. 1o. 1o. quoniam falsissimum est, quod naturaliter odio habeamus peccatores nostros, ut inimicos: sicut uerum sit, quod naturaliter odio habeamus poenas.

¶ Super Quaestione trigesima quarta Articulus quartus.

¶ Num proximi odium grauius sit ceteris peccatis, quod deordinat uoluntatem.

INART. 4. dubium occurrit circa rationem redditam. Quare odium proximi, quod deordinat peccatum est grauius, quam exterioris actus peccatum contra proximum: quia scilicet per odium deordinatur uoluntas, quae est potissimum in homine, & ex qua est radix peccati. oportet siquidem ad hoc, quod ratio ualeat, ex alia parte subintelligere, quod per peccata exteriora in proximum non deordinatur uoluntas, & quod consistit esse falsum. Præterea, peccatum deordinans hominis uoluntatem, & aliam eius partem, magis deordinat eam, quam deordinans uoluntatem solum. Sed peccatum actus exterioris in proximum, ita se habet ad odium proximi, ut patet ergo. Et confirmatur, quia ratio defectus est in ramo & radice, quam in radice tantum. Sic autem est in similitudinem litterae, de uoluntate, & aliis potentiis, seu actibus.

¶ Ad hoc dicitur, quod sane intelligendo, potest ex alia parte oppositum dici. Est autem sanus intellectus, quod odium deordinat formaliter uoluntatem. Peccatum autem exterioris actus in proximum non deordinat formaliter uoluntatem: sed actum illum exteriorem, quem consistit esse aliter potenter. Peccatum enim non deordinat formaliter, nisi id in quo est subiectum. Licet autem omne peccatum sit radicaliter in uoluntate, ut in subiecto: tamen in potentia alia libera & rationali per participationem multa peccata sunt.

¶ Ad secundum uero dicitur, quod cum comparatio sit inter distincta, quando comparantur duo, quorum primum clauditur in secundo, non intelligitur comparatio secundi ad primum, ut includit primum, & aliquid ultra: sed quantum ad illud, in quo distinguitur a primo. Unde non comparatur deordinatio uoluntatis, deordinatio uoluntatis, & alterius potentiae, sed ex una parte formaliter deordinatio uoluntatis, & ex altera deordinatio actus exterioris liberi seu humani. Et tunc dicitur, quod quia uoluntas est potissima in homine, & ex qua est radix peccati: licet autem potentiae sunt inferiores, & ut rami, tales deordinatio uoluntatis est maior, quam deordinatio actus exterioris. Constat namque, quod potentia deordinatio potior est, & malè in radice pelus est, quam in ramo, ut sic. Quam autem uoluntas esse potissimum in homine, non potest auctoritate sua oblitum, sed in subiecta loqui manifestum, scilicet morali. In homine namque ordine ad moralia potissimum est uoluntas, ut patet: quauis simpliciter potior sit intellectus

fit intellectus, ut in p. mo lib. habitum est.

¶ Num ex quomodo actus exterior inordinatus possit esse ex zelo iustitie absque peccato

Questio. In eodem art. debium occurrit, Quo pacto potest esse actus exterior inordinatus ex zelo iustitie absque peccato.

¶ In eodem art. debium occurrit, Quo pacto potest esse actus exterior inordinatus ex zelo iustitie absque peccato. Quod enim potest propter ignorantiam aliquam, puta facti, omni cautela adhibita, actus exterior inordinatus accidere sine peccato, clarum est.

Potest enim aliquis ex huiusmodi ignorantia occidere patrem proprium: & tunc actus exterior erit inordinatus, cadens super materiam repugnantem, scilicet patri uitam: & tamen sine peccato. Sed quod hoc possit etiam ex zelo iustitie accidere, ut littera dicit, non apparet, quia si ex zelo iustitie secundum scientiam occidit, iam actus exterior non erit inordinatus. Et si exterior est inordinatus, iam non ex zelo iustitie secundum scientiam procedit, sed ex zelo iustitie, non secundum scientiam: & tunc constat esse peccatum.

¶ Ad hoc dicitur, quod author profert sermonem conditionalem: ad cuius ueritatem neutra pars ueritas exigitur. Et propterea non oportet sollicitari, quomodo possit actus esse inordinatus absque peccato. Exemplorum quoque quomodo non requiratur ueritas, attamen quia etiam exempla sub distinctione alata sunt, sufficit pro altera parte uerificari.

¶ Nam quatenus culpa in exteriori hominis actu ex interiori procedat odio,

Questio. In eodem articulo, debium est circa illam propositionem, Si quid culpe est in exterioribus peccatis, que contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.

Tum quia non omne quod exterius committitur contra proximum, ex odio fit: sed aliquando ex ira, aliquando ex inuidia, aliquando ex luxuria, ut patet de adulterio, derisione, & inuidia. Tum quia in precedentibus determinatum fuit, quod actus exterior habet malitiam secundum se, quam magis dat uoluntati, quam ab ea accipiat.

¶ Ad hoc dicitur, quod iuxta Apostoli sententiam omnia prohibita contra proximum, ut, Non occides, Non adulterabis, &c. in hoc uno comprehenduntur, Diliges proximum tuum. Ac per hoc in quocumque commisso contra proximum, contrarium dilectionis eiusdem incurritur: quod constat esse odium proximi, ideo omne exterius peccatum commissum in proximum, odium in se proximi claudit, & ex illo procedit participatio in omnibus etiam in ipsa ira, & inuidia, ut inferius clarificabitur.

¶ Ad secundum dicitur, quod impertinens est obiectio. Nam alia est questio de bonitate & malitia actus secundum se, & de uoluntate finis, &c. & alia est questio de culpa actus exterioris in proximum secundum se, & ex odio. Et de illa questione satis dictum est. De hac uero dicitur, quod quicquid culpe est, ex odio est: quia quicquid habet mali ex genere suo, habet ex odio participatio in ratione sui generis. Nisi enim homicidium ex genere suo clauderet in se odium uitae humane, non esset malum moraliter. Unde si occidatur homo a iudice, a quo sit sine odio uitae humane, non est homicidium.

¶ In eodem a. art. debium adhuc est, quia author uidetur diminutus. Querit namque universaliter, An odium proximi sit grauisimum peccatorum, quae in proximum committuntur. Et solut particulariter, quod odium est grauisimum respectu peccatorum exteriorum, quae in proximum committuntur. Constat enim quod praeter odium proximi, & peccata exteriorum actuum in proximum, sunt alia peccata in proximum, scilicet concupiscere uxorem proximi, concupiscere res eius, inuidere proximo, despiciere proximum, &c.

¶ Ad hoc dicitur, quod quia ratio difficultatis exigitur speciale articulum de comparatione odii ad alia peccata in proximum, fuit actus exterior nocens proximo. Ideo author ad id in quo difficultas erat aspiciens, determinauit, relinquens pro manifesto, quod odium proximi esset peius ceteris interioribus peccatis in proximum, ex inuoluntate obiecti & immensitate rationis istius.

Extendit siquidem se odium contra omne bonum proximi, & absque mensura in quolibet fertur. Cetera autem aut secundum quoddam genus boni, aut sub quadam modificatione in proximum insurgunt, ut patet de inuidia, & aliis aliis, excepta superbia, quae non computatur inter peccata in proximum: quia deo se opponit. Unde non est diminutio in author. Et scito, quod comparatio odii ad alia peccata est accipienda proportionaliter, ut scilicet odium uitae proximi sit peius, quam inuidia eiusdem uitae. Et similiter odium fraternae gratiae sit peius, quam inuidia eiusdem: & sic de aliis. Secus autem est respectu diversorum: nam inuidia fraternae gratiae longe maius peccatum est, quam odium proximi, secundum bona exteriora.

¶ Num exteriora peccata in proximum commissa, quo ad nocendum grauiora sunt interiori odio.

Questio. In eodem a. art. Martinus occurrit, arguens contra secundam conclusionem, scilicet quod peccata exteriora quodcumque ad nocendum quod proximo inferunt, peiora sunt, quam interiori odium, supponendo quod actus exterior malus non addit malitiam aliquam super malitiam actus interioris: quod pro nunc probat ex littera hac dicente, Si quid culpe est in exterioribus peccatis, quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.

¶ Arguit ergo primo, Nullus actus exterior proximo nocuus est odio proximi culpabilior: ergo non est grauius peccatum, quantum ad nocendum. Aut

tecedens probatur, quia actus exterior aut habet aliquam culpam, quod non habet interior: aut nihil. Si nihil, habetur intentionem: si aliquid, tunc secundum illud subordinetur actui interiori malo, uel non. Si non, ergo secundum illud non est culpabilior: si sic, ergo in actu interiori est aliquid grauitatis correspondens illi parti, quae dicitur non haberi ab actu interiori.

¶ Praeterea, ex nullo communis bonis & malis attenditur grauitas peccati: sed nocere proximo est commune actibus bonis & malis, ergo ex nocendo proximi non aggrauatur peccatum. Patet minor: quia etiam iusta officio nocet proximo.

¶ Tertio, quia haec alio modo de grauitate actus exterioris attenditur ex nocendo, quod inferunt proximo tantum, & hoc non in qua tunc occidit sui non esset haec grauitas grauior. Aut ex nocendo, quod inferunt sine proximo, sive libris: & tunc uel in hac comparatione comparas actum exterioris & interioris sicut ad interiorem tantum, & sic nihil ad propolitionem comparas actum exterioris ad interiorem cui subordinetur, &

minus peccatum, quam homicidium.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam quo ad nocendum quod homini inferunt, peiora sunt exteriora peccata, quam odium interior: quo tamen ad interiorem uoluntatem deordinationem, odium proximi ceteris grauius est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod peccatum, quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus. Uno quidem modo ex deordinatione eius, qui peccat. Alio modo ex nocendo quod inferunt ei, contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum, quam exterioris actus, qui sunt in proximi nocendum: quia scilicet per odium deordinatur uoluntas hominis, quae est portus in homine, & ex qua est radix peccati. Unde & si exterioris actus inordinati essent absque inordinatione uoluntatis, non essent peccata: puta cum aliquis ignoranter, uel zelo iustitie hominem occidit. Et si quid culpe est in exterioribus peccatis, quae contra proximum committuntur,

tunc sic actus interior uolendi occidere proximum ex odio magis nocet odium, quam homicidium proximo nocet. Ergo quantum est ex parte nocendi, actus interior grauior est, quam exterior. Antecedens patet: quia mors spiritualis peior est corporali.

¶ Deinde arguit tractando auctoritates Augusti & Chrysostomi altius in littera pro ista secunda conclusione.

¶ Et primo contra distinctionem litterae ex auctoritate Chrysostomi. Quanto alia quia sunt maiora in peccato, tanto sunt magis deordinata & grauioris culpe. Sed secundum auctoritatem Chrysostomi altius, adulterium & homicidium sunt maiora in peccato, quam ira & odium: ergo sunt maiora in deordinatione & culpa, ac per hoc distinctio litterae non ualet ad auctoritatem hanc.

¶ Secundo ex auctoritate Aug. Malum dicitur, quia nocet: quia licet homicidium plus nocet proximo, odium tamen plus nocet simpliciter: quia nocendum illatum sibi per odium est maius, quam nocendum illatum proximo per homicidium.

¶ Ad hoc dicitur, suppositis his, quae in precedenti lib. dicta sunt, quod suppositum est falsum: quoniam actus exterior addit bonitatem, uel malitiam actui interiori, ut etiam Aug. dicit. Actus enim exterior auget bonitatem uel malitiam actus interioris: ita quod uelle homicidium committere minus malum est, quam uolendo committere homicidium. Ipsa enim executio addit grauitatem: & quantum ad propolitionem spectat, ratione nocendi illi proximo est ipsa executio, quam non inferat actus exterior.

¶ Ad probationem autem ex hac littera conceditur littera haec, sed negatur sequela illius suppositae ex hac littera. Nam ex hoc, quod quicquid uitae est in arbore, est in radicem: sequitur, quod arbor nihil uigat aut uitalis perfectionis addat supra radicem. Multas enim perfectiones uitalis addit arbor supra radicem, ut patet.

¶ Et simile est in proposito, quoniam author expresse in littera affirmat radicem uoluntatem interioris. Unde cum hoc, quod quicquid culpe est in actu exteriori, est ex interiori odio participato, & inclusio in actu exteriori: ita quod actus exterior addat culpabilitatem grauitatemque ex hoc ipso quod actus interior progreditur in exteriorem, crescit malitia sicut ex hoc, quod radix profert plantam, crescit uita. Ad primum autem argumentum negatur maior: ad probationem dicitur, quod actus exterior habet aliquam grauitatis culpabilitatem, quod non habet actus interior solus. Sic enim ad ipsum sit comparatio. Nam si ad actum interioris coniungitur exteriori sicut comparatio, diceretur quod uita & aqua est uitalis malitia per uiam rationis hanc & inde, ut in precedenti li. patet.

¶ Et cum arguitur, Aut illud grauitas quod addit exterior actus, subordinetur interiori, aut non respondetur, quod iam digestio sit ad actum interiori solo, seu secundum se ad ipsummet conuictum, seu ut ratio est exterioris actus. Et propterea egredimur extra propolitionem comparationem. Veritatem sequendo diuersionem argumenti, respondetur, quod subordinetur ut executio appetitui.

¶ Et cum ex hoc inferunt, Ergo in actu interiori est aliquid grauitatis correspondens illi parti, quam addere dicitur actus exterior: conceditur, quia, ut dictum est, ex actu exteriori deterior sit actus interior coniunctus. Sed quem dicitur, Ergo haec grauitas praerit in actu interiori, negatur. Aliud est enim grauitatem hanc inueniri in actu interiori coniuncto exteriori, & aliud est inueniri in actu interiori secundum se. Primum est uerum: secundum falsum. Et rursus aliud est huiusmodi grauitatem in actu interiori coniuncto exteriori inueniri, & aliud est in eodem praeritum. Primum est uerum: secundum falsum. Et rursus aliud est huiusmodi grauitatem orti radicaliter ex actu interiori, & aliud est perfectionem & consummationem habere ex illo. Nam primum est uerum: secundum falsum. Ad haec ergo distincte considera, & solues obiecta.

¶ Ad secundum dicitur, quod maior modificatione eget. Nam aliud est loqui de comuni bonis & malis actibus in sua abstractione sumpto, & aliud de eodem contracto ad consonantiam uel dissonantiam rationi rectae. Nam licet primo modo non aggrauetur secundo tam modo aggrauat. & sic est in proposito. Nocere proximo contra recte rationis iudicium, est non commune bonis & malis actibus: sed contractum ad malum morale. & ex hoc oportet peccatum grauari.

¶ Ad tertium dicitur, quod in littera explicatur, quod neutro modo est sermo: sed tertio modo, scilicet ex nocendo quod inferunt ei contra quem peccatur. Sub hoc enim comprehenditur sive ipse, sive alius, non ut ipse, uel alius, sed ut est is, contra quem dicitur, seu per se peccatur. Et ex hoc excluditur obiectio.

Secunda secundum S. Thom.

111

apollia

apposita de documento proprie mortis spiritualis. Nam huiusmodi documentum non per se intenditur per odientem aut occidentem: sed malum illius, qui odio habetur, aut occiditur, siue ipse, siue alius sit, per se & directe intenditur per odium & homicidium. Contra illam enim peccatur homicidium vel odio per se directe. Mors autem spiritualis propria præter intentionem incurritur. Malus enim non incurritur illi odientis aut occidentis: qui tamen directe iussit se, vel illum occidere.

¶ Ad obiecta deinde ex authoritatibus respondetur. Et quantum ad illud Chrysostomi, negatur maior, quod ad deordinationem peccantis.

Infrā qu.
158. ar. 6.
Et mal.
g. 12. ar.
tic. 5.

¶ Quod enim malus est in peccato, non oportet quod sit malus ex parte deordinationis peccantis. Potest enim malus est peccato aliunde, scilicet ex documento, ut in littera dicitur. Et sic intellexit Chrysostomus.

¶ Ad illud ex Aug. iam responsum est, scilicet quod gravitas peccatorum quod ad documentum attenditur per se intentum, & non penes id quod præter intentionem peccantis intenditur. Arguens autem de tali per accidens documento loquitur quod est commune omni peccato mortali.

¶ Super Quæstionibus trigintaquarta articulum quintum.

¶ Num odium uitium capitale minime sit, quia gravissimum peccatum est.

Quæstio.

¶ In articulo 5. eiusdem 34. quæst. Martinus occurrat: primo arguens contra rationem conclusionis, deinde solvens eam. Ratio, inquit, multipliciter deficit. Primo, quia non consonat aliis S. Th. opinionibus: quoniam cum hoc, quod aliquod uitium est maximum in gravitate, sit quod sit uitium capitale: ergo ex gravitate odii non potest concludi, quod odium non est uitium capitale secundo quia uitium minus grave aut potest dari ex graviore, aut non. Si sic, ergo nulla ratio cogit quin similis sit odium esse gravissimum capitale: si non, ergo tot & tanta.

¶ Deinde solvendo rationem dicit, Concedo quod regulariter ita est, quod ab aliquo quod est minus secundum naturam, primo receditur: sed non oportet, quod à quolibet quod est minus secundum naturam, primo recedatur, quam peccata ad ultimum. Non enim oportet adulterum prius fuisse fornicarium.

¶ Ad hoc autem primam dicitur, quod argumenta illa non sunt contra hanc litteram, ut Arguens somnians: quoniam Author non ex excellentia gravitatis, sed ex ordine deiectionis naturalium perfectionum ordinat se habentium procedit & concludit odium non esse uitium capitale: ut clare patet in littera. Ex hoc namque, quod magis secundum naturam est perfectio dilectionis dei & proximi, quam alie perfectiones aliarum virtutum, & primum in compositione est ultimum in destructione procedit & infert, quod prior est deiectione aliarum virtutum per alia uitia, quam deiectione dilectionis per uitium odii. Vbi patet quod sine sit gravitas, siue non, nihil refert quod ad rationem illam. Et propterea non sunt recitata omnia, quæ ille somnians esse contra hanc rationem.

¶ Ad solutionem rationis dicitur, quod ipsa responsio illius est confirmatio rationis: quoniam ratio non affertur ad ostendendum quod quicumque odit, oportet quod habeat omne minus uitium: sed ad ostendendum quod odium est vitium capitale, quod est odium ad alia uitia. Naturalis autem ordo optime ostenditur per id quod regulariter innuitur. Et ideo ex illa concessione, quod hoc est verum regulariter, non solvitur, sed confirmatur ratio quæ loquitur de necessitate naturalis progressus virtutum secundum se, & non de necessitate logica aut contra libertatem huius peccantis, qui prius eligere potest posterius, quam prius.

Arguenda.

¶ In eodem quinto art. in responsione ad primum, Martinus occurrat contra Authorem hic, dicens, illa solutio non placet mihi. Tum primo quia secundum Arist. in predicamentis, qui vult redire à vitio ad virtutes, paulatim recedere debet, & secundum gradus virtutum ascendere. Tum secundo, quia secundum doctrinam omnium sanctorum in virtutibus primo gradum incipientium, deinde profectum, & tertio perfectum attingimus. Tum tertio quia vel loquitur hic Th. de charitate infusa, vel acquisita. Si de acquisita, illa non est perfectissima virtus: si de infusa, tunc confitetur, quod multæ virtutes sine ea frequentius acquiruntur.

¶ Ad primum horum dicitur, quod primum documentum, scilicet de recessu à vitio non est Arist., sed oppositum potius ab ipso docetur in 1. Ethic. ubi non exemplariter, sed ex proposito docet detentum aliquo vitio, ualde elongare se ab illo debere: ita ut in aliud extremum vitium uideatur declinare, quoniam sic uenit ad medium virtutis: quemadmodum faciunt volentes cursum vitæ dirigere, reuertendo prius eas in alteram partem. Verumtamen hoc non est ad propositum: quoniam ordo virtutum non attenditur, per se loquendo, secundum recessum à vitio. Non oportet enim virtuosum uitiosum fuisse. Et propterea prima obiectio nihil dicit contra primitiam virtutis charitatis.

¶ Ad secundum quoque conceditur totum, sed nihil contra propositum: quoniam cum hoc quod charitas est prima virtus, sit quod primo est charitas incipiens, deinde proficiens, & tertio perfecta.

¶ Ad tertium autem dicitur quod sermo est de charitate infusa, non acquisita. Ita fallum est aliquam virtutem simpliciter habent sine charitate infusa patet ex Aug. & Authore, &c.

¶ In eodem 5. art. in responsione secunda, Martinus occurrat dicens, Hæc solutio Thomæ iudicio meo non sufficit, quia, ut patet ex maiore, argumentum procedit de passionibus malis inclinatis.

Ansæ.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, vitium capitale est, ex quo ut frequentius alia uitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale. In his autem, quæ contra naturam sunt, paulatim id quod est nature, corrumpitur. Unde oportet, quod primo recedatur ab eo, quod est minus secundum naturam: & ultimo ab eo, quod est maxime secundum naturam: quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Id autem, quod est maxime & primo naturale homini, est quod diligat bonum, & præcipue bonum diuinum & bonum proximi. Et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in dilectione virtutis, quæ sit per uitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut dicitur in septimo Phy. virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum suam naturam. Et ideo in virtutibus oportet esse primum & principale, quod est primum & principale in ordine naturali. Et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in uitis, ut dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passionibus animæ, sicut & amor naturalis boni. Sed odium boni con-

gumentum concludit. Si respectu mali apparentis, tunc sequitur quod per odium appetitur odium id quod est secundum veritatem bonum, licet ab odiente estimetur malum: quod est falsum.

¶ Ad hoc dicitur quod odium vitium procedit ab eo, ut respectu mali apparentis quidem ut persone odio habite, utriusque autem ut respectu mali habite, ita quod licet amor est respectu boni ut persone amate, amatur enim persona ut bona, & est etiam respectu boni ut persone amate: concupiscit enim amans aliquem bonum illi, ita utriusque quod est odium, terminatur ad personam sub ratione mali, quæ tamen in ueritate est bona. Et propterea respectu persone odio habite odium est respectu boni secundum rem: mali autem secundum apparentiam terminatur ad malum conceptum illi sub ratione mali. Et ideo respectu concupiscit odium est mali etiam secundum ueritatem, ut patet quoniam quis proximum odio habet uolens illi malum mortis. Constat enim quod odium, ut terminatur ad proximum, est respectu boni secundum rem mali, aut secundum estimationem tantum. Vt uero terminatur ad mortem uolens illi, terminatur ad malum secundum ueritatem, & secundum estimationem. Unde patet responsio ad argumentum: quia quæritur, ut respectu mali respondetur quod differens de unum & idem odium est respectu utriusque. Est enim respectu utriusque mali ut concupiscit. Et propterea non sequitur quod argumentum concludit. Et est respectu boni ut mali, tamen mali ut persone odio habite. Et propterea non sequitur quod odium appetatur utrum bonum ut patet.

¶ Num odium Dei vel proximi primum, vel ultimum peccatum sit.

¶ In articulo quinto & sexto eiusdem quæstionis trigintaquarta dubium occurrit: quia doctrina authoris uidetur contraria dictis. Iam enim dictum est & quod odium dei participatur in omni peccato mortali, & quod odium proximi participatur in peccato in proximum: imo ipse author dixit in precedenti articulo, quod quicquid culpe est in exterioribus peccatis in proximum, totum est ex interiori odio. Modo uero dicitur, quod nec odium proximi nec dei est primum, sed ultimum potius peccatum. Quomodo sunt hæc simul? Constat enim quod participatum aliquid posterius est seipso secundum se. Ignis enim prius est ignis, & aqua madefacta: & sic de aliis.

¶ Ad hoc dicitur quod odium dei vel proximi sumi potest dupliciter. Uno modo proprie, ut est speciale peccatum: & sic non clauditur in ceteris peccatis odium Dei, nec in omnibus peccatis contra proximum odium proximi: & sic est sermo Authoris de odio dei & proximi, cum negat habere rationem prioris peccati. Alio modo communiter pro odioso uoluntate prout scilicet omnis reus boni, quemodolibet sit, odii rationem uidetur habere. Occidens namque hominem ex ira, pro quanto in ira illa clauditur uelle uitam illius, odium illius dici potest. Proprie tamen odium non est quia non est ibi uelle uitam illius absolute, sed specificum in uelle uindictam. Et hoc modo odium dei in quolibet mortali, & odium proximi in quolibet contra proximum clauditur: & communicatio uocabulorum simul cum penuria priorum facere uidetur in hac re obfuscantem. Et scias quod propter odiosam uoluntatem ad odium proprie uidetur esse sicut proportio febri- lis gradus ad mortem: ut licet nonnulla mors est, & mortis participatio, ægritudo quæ ibi febri- lis, ita quodlibet in proximum, nonnullum odium proximi, & quodlibet mortale, nonnulla reusatio diuini boni est. Et sic mors malus malus est, quam quæcunque febri- lis, ita odium dei simpliciter, & proximi

Quæstio.

proximi in suo ordine, ut dictum est, peccatum est. Et secundum hoc quod dicitur in precedenti articulo, quod ex odio procedit invidia, &c. odium non communiter accipitur pro odiosa voluntate. Nec obstat, quod de odio, ut speciale vitium est, tractabitur, quia ex illa ratione habet intentum. Quoniam si omne peccatum exterius in proximum totam culpam habet ex odiosa

naturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi: quia tale odium attenditur corruptioni naturae iam factae, sicut & amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quod duplex est malum, quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono. Et huiusmodi malum odium potest habere rationem prioritatis inter passionem. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum & connaturale: sed estimatur ut malum propter corruptionem naturae. Et huiusmodi malum odium oportet, quod sit in ultimo. Hoc autem odium est ultimum, non autem primum.

ARTICULUS VI.

¶ Vtrum odium oriatur ex invidia.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quaedam de alienis bonis. Odium autem non oriatur ex tristitia, sed potius e converso: tristatur enim de praesentia malorum, quae odimus. ergo odium non oriatur ex invidia.

¶ Praeterea, Odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem dei, ut supra habitum est. ergo & odium proximi refertur ad odium dei. Sed odium dei non causatur ex invidia. Non enim invidemus his, qui maxime a nobis distant: sed his, qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum in 2. Rhetor. Ergo odium non causatur ex invidia.

¶ Praeterea, Vnius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira. Dicit enim Augustinus in regula, quod ira crescit in odium. Non ergo causatur odium ex invidia.

¶ SED CONTRA est quod Gregorius dicit in 3. Moral. quod de invidia oriatur odium.

CONCLUSIO.

¶ Vt ex delectatione causatur amor, ita ex invidia

Ad hoc dicitur quod contextus litterae formalis, subtilis, ad optime consonus est. Cum enim peccatum odii, de quo est sermo, sit essentialiter actus refutans bonum quod vere est bonum, & bonum ut sic, non sit refutabile, oportet ad hoc, ut actus refutantis respectu boni inordinatur, quod bonum inordinatur rationem aliquam refutabilem, ut sic actus odii tendens in illam rationem, penetret ad bonum uelut illa ratione. Et quia odium tale, scilicet ut vere boni est ualde alienum a naturali: consequens est, ut ratio qua sit refutabile, sit de eorum ordine, quae ualde refutantur a natura, ut sic ualde excolet uelut reddat excolet uelut, quod nudum esset multum amabile. Talis autem ratio est ratio prior ratione contrarietatis, quam naturaliter multum fugimus. Obiectum igitur odii, scilicet ut bonum, ad hoc ut odii obiectum sit, rationem trahit inordinatam, ut sic deteriorando induat rationem mali absolute: & sic magis refutabilis rationem habet. Quod autem bonum alterius induat rationem contrarietatis me, non habet inquantum est bonum, sed habet inquantum est obiectum tristitiae meae, quae est invidia: & sic odium ex parte obiecti directe oriatur ex invidia. Ambiguitas autem contextus ex mala applicatione litterae oriatur. Nam odium potest considerari dupliciter. Primo distinguendo ea, quae in odio inveniuntur, & comparando ea ad invicem. Inveniuntur enim in peccato odii duo. Primo terminatio ad bonum quod vere est bonum. Et ex hoc habet rationem peccati & alieni a natura. Secundo, terminatio ad rationem, qua illud bonum auferitur ut malum: quoniam actus odii refutatio est, quae respectu mali ut sic est. Et ex hoc habet rationem quasi excusabilem & eligibilem, utpote refutatio mali naturaliter fugibilis. Et comparando haec duo inter se, quia, ut dictum est, ratio trahit est casualiter illa, ratio mali, inducens odii obiectum: optime dicitur quod primum oriatur ex secundo, quod refutatio boni oriatur ex refutatio trahit, quod odium boni oriatur ex fuga tristitiae. Si autem consideretur totum ipsum odii vitium, sic dicimus quod causatur ex electa tristitia precedente, quae est invidia generans ipsi odio proprium obiectum. Invidendo enim sit bonum alterius contrarietatis nos: & ex hoc crescit in odiosum nobis. Unde contextus litterae consonus est, primo distinguens ininfecta odii, & comparans inter se secundo reddens radicem unde illa promouent, scilicet electam tristitiam boni.

¶ Potest & breuius & subtilius dici quod fuga tristitiae in littera proposita, non importat actum appetitus rationalis, sed naturalem abominatorem appetitus naturalis respectu tristitiae, secundum quam etiam electa & praesens tristitia fugitur, utpote naturali appetitui contraria. Et quia naturalis huiusmodi fuga est causa dicti augmenti, scilicet quod trahit crescat in malum absolute, quod significat odibile, & tanto citius & uehementius, quanto sepius & intensius actualis tristitia repetitur: ideo auctor primo fugam naturalem tristitiae ut cau-

dam posuit, & inde ad effectum processit, quem ex illa causa praesens tristitia producit. Non ergo fugam tristitiae contra illius praesentiam distinguat, sed naturalem fugam simul stantem cum actuali praesentia tristitiae, pro causa assignat, quare invidia ex parte obiecti parit odium: & in littera declaratur. Quia sicut delectans parit seipsum amabile ex naturali appetitu ad delectationem: ita contrarietatis parit seipsum odibile ex naturali fuga tristitiae. delectabile enim parit rationem boni absolute, & nullo parit rationem mali absolute: ac per hoc illud amabile, hoc odibile generat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc, quod intendit uitare aliquod quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut & appetit delectationem, sicut patet per Philosophum in 7. & 10. Ethic. Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut ergo mouemur ad diligendum ea quae nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni, ita mouemur ad odiendum ea quae nos contrariant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oriatur odium.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia uis appetitiva, sicut & apprehensiva, reflectitur super suos actus: sequitur quod in moribus appetitivae uirtutis sit quaedam circulatio. Secundum ergo primum processum appetitivae motus ex amore consequitur desiderium: ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

¶ Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de delectatione & odio. Nam delectationis obiectum est bonum quod a deo in creaturas derivatur. Et ideo delectio per prius est dei, & per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus. Unde etiam

individe, spectant ad unum ire vitium: ita omnia mala, ut conveniunt in ratione mali absolute, spectant ad unum odium. Et sic licet mala materialiter diversificentur, ratio tamen formalis indivisa manet: ac per hoc peccatum eiusdem est speciei. Et confirmatur, quia si peccatum odii & ira diversificaretur secundum speciem ex diversitate malorum, sequitur quod eadem erunt differentiae diversorum generum & non subalternarum positorum, contra doctrinam Philosophi in antepredicamentis.

¶ Ex altera autem parte est, quia appetens ex ira occidere hominem, differt specie ab appetente ex ira rapere tantum bonum, sicut homicida a rapitore. Et eadem ratione, uolens ex odio occidere aliquem, & uolens ex odio uolenter auferre alicui bona, differt sicut homicidium a rapina. Et confirmatur: quia nisi sic esset, odium dei & proximi essent eiusdem speciei: quod nefas est dicere.

¶ Ad hoc dicitur quod odium cum dupliciter sumatur, pro passione concupiscentiae, & pro uicio, & praesens dubium sit de uicio odii secundum morales species: manifeste patet quod odium dei & proximi differunt specie secundum genericam differentiam peccati in Deum & in proximum. Sed de odio proximi quo ipse proximo malum uolumus, difficultatem facit diversitas formalis malorum, quae proximo ab odiente desiderantur, puta mors, paupertas, infamia, &c. Oportet namque trium horum unum fieri, scilicet ut quod odienti desideratur tot diversis malis unius tantum speciei, peccatum committatur: aut quod odium distinguatur specie secundum formalem diversitatem huiusmodi malorum: aut quod haec desideria sint quidem diversarum specierum, sed non odii, sed imperatarum ab odio: & tunc oportet illis assignare species suas. Primum horum non potest sustineri: quia cum uelle & facere aliquid sint eiusdem speciei, sicut ex odio faciens rapinam uel homicidium, peccat diversis speciebus: ita ex odio desiderans seu uolens ista, peccat secundum diversas species. Et confirmatur hoc per simile, eadem ratione in ira uicio. Constat enim ex ira uindictae homicidium uel rapinam tam uelle, quam facere in distincta specie mala incidere. Et similiter in uicio maledictionis. Unde inferius in q. 7. artic. 4. ad secundum, auctor dicit, Si ille qui maledicit, uelit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida: differt tamen, inquantum actus exterior aliquid addit uoluntati. Secundum autem repugnat doctrinae Auctoris superius in quest. 31. artic. 4. ad secundum, dum dicit quod omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducantur ad odium: prout autem considerantur secundum aliquas species rationes mali, ad aliqua specialia uicia. Ex hoc enim patet quod odii in proximo species unitatem habet ex ipsa ratione malitiae scilicet uult malum proximo. Alia autem uicia specialia sunt, quae uolunt proximo malum tale ut sic.

Secunda secundae S. Thom.

iii + puta

pauca mortis, infamiae, rapinae, & similia.

¶ Tertium autem rationi consentaneum est, ut scilicet vitium odii imperet actibus interioris desiderii respectu talium malorum, sicut imperat quilibet actus exterioris respectu eorumdem malorum: ita quod sicut aliquis ex odio detrahit, vel consumelatur, vel occidit, vel rapit, vel aliquid huiusmodi facit: ita

supradictum est, quod Deus non habetur odio, nisi in quantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi, quam odium dei. Unde cum invidia ad proximum sit causa odii, quod est ad proximum, sit per consequens causa odii, quod est in deum.

¶ Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri & ex ira, & ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, & per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quoddam mensuram: prout scilicet habet rationem vindictae. Postea autem per contrivitatem irae pervenitur ad hoc, quod homo malum proximi absolute desideret: quod pertinet ad rationem odii. Unde patet, quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem obiecti, ex ira autem dispositivum.

QVAESTIO TRIGESIMA

quinta De accidia, in qua
tuor articulos di-
uisa.



¶ **D**E I N D E considerandum est de vitio oppositis gaudii charitatis: quod quidem est & de bono divino, cui gaudium opponitur accidia, & de bono proximi, cui gaudium opponitur invidia. Unde primo considerandum est de accidia, secundo de invidia.

¶ Circa primum queruntur quatuor. ¶ Primo, utrum accidia sit peccatum. ¶ Secundo, utrum sit speciale vitium. ¶ Tertio, utrum sit mortale peccatum. ¶ Quarto, utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS I.

¶ *Utrum accidia sit peccatum.*



¶ **A**D PRIMVM sic proceditur. Videtur quod accidia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur, neque vituperamur, secundum Philosophum.

¶ Num odium proximi sit speciale vitium.

Quaestio. ¶ Sed restat unum notiorum dubium. Quo pacto odium proximi est speciale vitium, si eius obiectum est ratio mali proximi, & nolum malum speciale, cum genus non sit praeter suas species, nec possit inveniri odium proximi separatim ab aliis vitis, quia quicumque desiderat malum ali cui, desiderat et aliquid malum.

mal. qu.
II. art. 1.
cor. si. c.
art. 3.

¶ Sed hoc facile soluitur, discernendo inter actum animae, & rationem obiectivam in communi. Quamvis namque reperiri non possit in rerum natura ratio generis, praeter suas species: potest tamen inveniri in rerum natura actus animae terminatus ad rationem generis, & non terminatus ad aliquam speciem: ut patet in intellectu, quum intelligitur anima in communi. Et similiter est in voluntate, quae tendit in bonum vel malum intellectum. Potest siquidem terminare actum suum ad rationem communem, non terminando eundem ad speciales. Et hoc modo voluntas vult malum ali cui: nec est verum, quod non possit separatim hoc vitium ab aliis inveniri. Quum enim quis proximo suo desiderat, ut habeat malum: vel cum desiderat, ut habeat omne malum, non descendendo ad tale, vel tale solo odii peccato inquinatur, ut patet ex supra allegatis. Constat autem hanc posse accidere.

¶ Num ex invidia formaliter generetur odium, ex ira autem dispositivum.

Quaestio. ¶ In eodem articulo sexto in responsione ad ultimum Martinus occurrit contra illud, ex invidia generatur odium formaliter, secundum rationem obiecti: ex ira autem dispositivum tantum. Non placet, inquit, illi: quia secundum ipsum, malum alterius absolute est obiectum odii: sed invidiosus & iratus concurrunt in hoc, quod uterque appetit malum alterius in ordine ad aliud, invidiosus quidem in ordine ad suam gloriam, vel excellentiam: iratus autem in ordine ad vindictam. Non ergo inde oritur formaliter ex parte obiecti, & hic non solum patet de utroque ratio.

¶ Ad hoc dicitur quod inter iram & invidiam est maxima differentia, quo ad duo in proposito. Primo, quod ira respicit malum, non ut malum, sed ut suum. Invidia autem respicit bonum ut malum. & hinc fit, quod ex obiecto formaliter affinis sit odio: quod est de bono ut malo. Unde est eadem ratio, ut patet. Secundo, quod obiectum invidiae est contristans, eo quod ipsa est essentialiter

tristitia. Obiectum autem irae quavis supponat contristans, non tamen est contristans ut sic: quum ira non sit tristitia formaliter: & hinc in littera ponitur odium oriri ex invidia, quia contristans ut sic, parit odibile, sicut delectans ut sic parit amabile. Ex ira igitur & invidia pro quanto sunt mali contrarii, nascitur dispositivum odium ex parte subiecti, quavis magis ex invidia propter

propter iniquitatem rationum formalium obiecti: quia tam invidiosus quam odium est respectu mali formaliter. Sed ex invidia pro quanto est formaliter respectu contristantis, nascitur ex parte obiecti formaliter odium: quia contristans ut sic parit odibile.

¶ Præterea, Nullus defectus corporalis, qui statutus horis accidit, habet rationem peccati. Sed accidia est huiusmodi. Dicit enim Cassianus in 10. lib. De institutis monasteriorum, Maxime accidia circa horam sextam monachum inquietat, ut quoddam febris ingruens tempore praestituto, ardentissimos aestus accensionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens agrotanti, ergo accidia non est peccatum.

¶ Præterea, illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed accidia ex bona radice procedit. Dicit enim Cassianus in eodem lib. quod accidia provenit ex hoc, quod aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere, & absentia longeq; posita magnificat monasteria. Quod videtur ad humilitatem pertinere, ergo accidia non est peccatum.

¶ Præterea, Omne peccatum est fugiendum: secundum illud Eccl. 21. Quasi a facie colubri fuge peccatum. Sed Cassianus dicit in eodem lib. Experimento probatur est accidia impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam: ergo accidia non est peccatum.

¶ **S**ED CONTRA, illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed accidia est huiusmodi. Dicitur enim Eccl. 6. Subiice humerum tuum, & porta illam, scilicet spiritualem sapientiam, & non accideris in vinculis eius. ergo accidia est peccatum.

CONCLUSIO.

¶ Accidia, cum tristitia sit de bono divino, quod secundum charitatem diligendum est, tam semper peccatum esse necessarium est.

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod accidia secundum Damasc. est quoddam tristitia aggravans: quae scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat, si cuti ea, quae sunt accidia, frigida sunt. Et ideo accidia importat quoddam tedium operandi: ut patet per hoc quod dicitur in glo. super illud Psalm. Omnem escam abominata est anima eorum. Et a quibusdam dicitur, quod accidia est torpor mentis bona negligentis inchoare. Huiusmodi au-

tem ponens eandem, circa divinum bonum in artic. 1. ponit ipsam contrariam gaudii charitatis de deo. Et ibidem ad secundum dicit, quod accidia est contristans in his, quae imminenti faciendae propter deum. Et in artic. 4. ad secundum expresse dicit, Spiritualia autem bona de quibus tristatur accidia, sunt & finis, & id quod est ad finem.

¶ Ad hoc dicitur quod accidia est tristitia de bono divino in eo, qui contristatur. Et propterea dicitur, quod est respectu boni proprii & boni spiritualis, in quantum habet rationem boni divini. Considerandum est enim, quod charitas licet principaliter gaudeat de bono divino in ipso Deo, secundario tamen & consequenter gaudeat de bono divino, & ipso etiam Deo in seipso amante, & etiam in proximo. Et licet una sit charitas gaudens de his tribus.

¶ Vitium tamen oppositum non est unum: quia malum multifarium contingit, sed triplex, scilicet odium, accidia & invidia. Odium siquidem refertur bonum tam in Deo, quam in proximo absolute. Invidia autem in proximo, ut in quaestione sequente patebit. Accidia autem in ipso contristante refertur bonum, non quodcumque, formaliter loquendo, sed divinum: quia quicquid refertur, in quantum habet rationem divini boni in ipso contristante, refertur. Unde conceditur, quod directe opponitur gaudii charitatis, pro quanto claudit in se amorem concupiscentiae. Propter quod ex ea nascitur desperatio, quae Deum a nobis auferit, & hoc modo est respectu finis ultimi. Et quia omne concupiscentia a charitate, in Deum amicitia amicitia finaliter refertur: & ideo accidia tristatur de bono divino in nobis: quod propter Deum habere debemus. Unde Author in artic. 1. quum dixisset quod proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, caute subiunxit, quod accidia est tristitia de bono spirituali, in quantum divinum: & non dicit, quod est tristitia de Deo, quavis etiam si dixisset de deo, in nobis intelligi posset. Et sic omnia consonant simpliciter, & in doctrina Authoris.

a Super Quaestione trigesima articulum primum.

¶ Num accidia sit tristitia de bono divino in deo, vel in me, vel in utroque.

¶ Nota quaestione 11. Quia

¶ Unum dubium occurrit, spectans specialiter ad articulum secundum simpliciter & ad hominem. An accidia sit tristitia de bono divino in ipso deo, vel in me, vel in utroque. Et simpliciter quidem dubium ratio est, quia de bono divino in ipso deo, tristitia pertinet ad odium dei, eadem ratione qua desiderium mali in ipso deo, ad odium spectat, & gaudere de malo eiusdem. Huiusmodi namque rationis est odio habere aliquem, optare illi malum, gaudere de malo illius, & trahere de contrario bono, ut patet. De bono autem divino in nobis tristitia pertinet ad amorem concupiscentiae: & sic non opponitur charitati, quae est amor amicitiae ad deum, & gaudet de bono divino propter deum de bono autem divino in utroque tristatur, non videtur vitium esse vitii, sicut nec odium dei & hominis cum est vitium.

¶ Ad hominem vero, Authorem scilicet, quia superius in prima secundum de quaest. 4. art. 4. distinguens capitalia vitia ponit accidiam circa bona propter hic

tem tristitia semper est mala. Quandoque quidē etiam secundū seipsum, quādoque uero secundū effectū. Tristitia enim secundū se mala est, quā est de eo, quod est apparatus malū, & uere bonū: sicut eodē modo mala delectatio est, quā est de eo quod est apparatus bonum, & uere malum. Cum ergo spirituale bonum sit uere bonum, tristitia quā est de spirituali bono, est secundum se mala. Et etiam tristitia, quā est uere de malo, mala est secundum effectum, si sic aggrauet hominem, ut eum totaliter à bono opere retrahat. Vnde & Apostolus secundū ad Corinth. secundo, non uult ut poenitens maiori tristitia de peccato absorbeat. Quia ergo accidia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spirituales boni, est dupliciter mala, & secundum se, & secundum effectum. Et ideo accidia est peccatum. Malum enim in moribus appetitiuis dicimus esse peccatum, ut ex supradictis patet.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicatur ad aliquod malum, uisuperantur, sicut & laudantur ex hoc, quod applicatur ad aliquod bonum. Vnde tristitia secundum se non nominat, nec aliquid laudabile, nec uituperabile. Sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile: tristitia autem de bono, & iterum tristitia immoderata nominat aliquid uituperabile. Et secundum hoc accidia ponitur peccatum.

¶ Ad secundum dicendum, quod passiones appetitus sensitui, & in se possunt esse peccata uenialia, & inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensituius habet organum corporale: sequitur, quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere, quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus prouenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi, & urget ab aestibus solis, magis ab accidia impugnantur.

¶ Ad tertium dicendum, quod ad humilitatem pertinet, ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem: sed potius ad ingratitudinem, quod bona quæ quis à Deo possidet, contemnat. Et ex tali contemptu sequitur accidia. De his enim tristamur, quæ quasi mala, uel uilia reputamus. Sic ergo necesse est, ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi diuinitus prouisa non contemnat, quia sic ei tristitia redderetur.

¶ Ad quartum dicendum, quod peccatum semper est fugiendum. Sed impugnatio peccati quandoque est uincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentiuum, sicut est luxuria. Vnde dicitur primū ad Corinth. sexto, Fugite fornicationem. Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentiuum peccati, quod prouenit ex aliqua leui apprehensione. Et hoc contingit in accidia: quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placencia redduntur, ex quo cessat accidia.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum accidia sit speciale uitium.

¶ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod accidia non sit speciale uitium, illud enim quod conuenit omni uitio, non constituit speciale uitium rationem. Sed quodlibet uitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito. Nam luxuriosus tristatur de bono continentie, & gulosus de bono abstinentie. Cum ergo accidia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est, uidetur quod accidia non sit speciale peccatum.

¶ Præterea, Accidia cum sit tristitia quedam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis uirtus, ergo neque accidia debet poni speciale uitium.

¶ Præterea, spirituale bonum cum sit quoddam commune obiectum, quod uirtus appetit, & uitium refugit, non constituit specialem rationem uirtutis aut uitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil uidetur quod contrahat ipsum ad accidiam, si sit uitium speciale, nisi labor. Ex hoc enim aliqui refugunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa. Vnde & accidia dicitur quoddam est. Refugere autem labores & querere quietem corporalem, ad idem pertinere uidetur, scilicet ad pigritiam, ergo accidia nihil aliud est, quam pigritia. Quod uidetur esse falsum. Nam pigritia solitudini opponitur, accidia autem gaudio. Non ergo accidia est speciale uitium.

¶ SED CONTRA est, quod Greg. x. Moral. distinguit accidiam ab aliis uitiiis. Ergo est speciale uitium.

CONCLUSIO.

¶ Accidia, quæ tristitia est de bono diuino, ex charitate diligendo, species

le uitium est charitati contrarium: at accidia, quæ tristatur de bono ciuili, bet uirtutis, generale uitium est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum accidia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit accidia rationem specialis uitii: quia, sicut dictum est, omne uitium refugit spirituale bonum uirtutis appositum. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale uitium accidia, in quantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, uel molestum corpori, aut delectationis eius impedimentum: quia hoc etiam non separaret accidiam à uitiis carnalibus, quibus aliquis quietem & delectationem corporis querit. Et ideo dicendum est, quod in spiritualibus bonis est quidam ordo. Nam omnia spiritualia bona, quæ sunt in actibus singularum uirtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum diuinum: circa quod est specialis uirtus, quæ est charitas. Vnde ad quamlibet uirtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu. Sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale, quo quis gaudet de bono diuino. Et similiter illa tristitia, quæ quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum uirtutum, non pertinet ad aliquod uitium speciale, sed ad omnia uitia. Sed tristari de bono diuino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale uitium, quod accidia uocatur. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum accidia sit peccatum mortale.

¶ AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod accidia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed accidia nulli præcepto uidetur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo accidia non est peccatum mortale.

¶ Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus, quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale: aliquo mortaliter peccaret quicumque consilia non obseruaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo accidia est peccatum mortale.

¶ Præterea, Nullum peccatum mortale in uiris perfectis inuenitur. Sed accidia inuenitur in uiris perfectis. Dicit enim Cassianus in lib. 9. De institutis Cenobiorum, quod accidia est solitarius magis experta, & in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens. Ergo accidia non est peccatum mortale.

¶ SED CONTRA est quod dicitur secundū ad Cor. 7. Tristitia seculi mortem operatur. Sed huiusmodi est accidia. Non enim est tristitia secundum Deum, quæ contra tristitiam seculi diuiditur, & mortem operatur. Ergo est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Accidia, quæ tristitia est perfecta de spirituali bono diuino, peccatum mortale ex suo genere est, cum charitati contrarietur: at accidia imperfecta, secundum sensualitatem motum præter rationis consensum, ueniale peccatum esse consistit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, peccatum mortale dicitur quod spirituales uitam tollit, quæ est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Vnde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriam rationem contrariatur charitati. Huiusmodi autem est accidia. Nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est. Accidia autem est tristitia de bono spirituali, in quantum est bonum diuinum. Vnde secundum suum genus accidia est peccatum mortale.

¶ Sed considerandum est in omnibus peccatis, quæ sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Vnde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, & non pertingat usque ad consensum rationis: propter imperfectiorem actus est peccatum ueniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia, quæ consistit in sola sensualitate, est peccatum ueniale: si tamen peruenitur usque ad consensum rationis est peccatum mortale. Ita etiam & motus accidia in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum: & tunc est peccatum ueniale. Quandoque uero contingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam & horrorem & delectationem boni diuini carne contra spiritum omnino prævalente: & tunc manifestum est quod accidia est peccatum mortale.

Secunda secundū S. Thom.

411 s. ¶ Ad

a Super Quaestione trigesima sexta. Articulus primus.

¶ Num inuidia sit tristitia de bono proximo, quatenus diminutio est propria gloria, uel excellentia.

Quaestio. **I**n articulo primo quaestiones trigimesae sextae circa diffinitio nem inuidiae, scilicet quod est tristitia de bono alterius, quatenus est diminutium propriae gloriae, uel excellentiae, dubium ex Martino occurrit, multipliciter hoc impugnante. Primo autoritate in Aristotele, secundo Rhetorice ubi diffinitam inter inuidiam & nemesin ac timorem ponit, per hoc quod nemesis est de bono indigni, Et 2. timor de bono alterius, quatenus nocuius inuidia autem de bono alterius propter ipsam proximum. Vbi patet, quod tristitia de bono proximo, quia inde eue nit diminutio gloriae nostrae, timor est non inuidia.

¶ Deinde super hac authoritate fundat quatuor argumenta.

¶ Primum est, Nulla tristitia de bono alterius, inquitur per hoc imminet nobis periculum alicuius nocuentis, est inuidia. Patet ista ex ipso Thoma etiam in hoc articulo. Sed tristitia de bono alterius, inquantum est diminutium propriae gloriae uel excellentiae est tristitia de bono proximo, inquantum imminet nobis periculum alicuius nocuentis, ergo huiusmodi tristitia non est inuidia. Minor patet, quia diminutio gloriae uel excellentiae est minus nocuentium, quam diminutio diuinarum.

¶ Secundum est, Nullus timor est inuidia: sed tristitia de bono proximo, ut diminutium propriae excellentiae, est timor: ergo non est inuidia. Maior patet quia contra se invicem timor & inuidia distinguuntur ab Aristotele, & Thoma. Minor patet quia omnis tristitia ex apprehensione futuri corruptiui, aut contristationi de prope apparentis est timor, secundum Aristotelem in eodem libro.

¶ Tertium est, Quicquid facit tristitiam de bono alterius non esse propter ipsum proximum, de cuius bono tristitatur, sed propter eum qui tristatur: facit tristitiam non esse inuidiam. Sed esse diminutium propriae excellentiae facit tristitiam de bono proximo: sed non propter proximum, de cuius bono tristitatur, sed pro

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod accidia contrariatur precepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est preceptum morale, praecipitur quies mentis in deo, cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono diuino.

¶ Ad secundum dicendum, quod accidia non est recessus mentalis a quocunque spiritali bono: sed a bono diuino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate. Unde si quis contristatur de hoc, quod aliquis cogit cum implere opera uirtutis, quae facere non tenetur, non est peccatum accidia: sed quando contristatur in his, quae ei imminant facienda propter Deum.

¶ Ad tertium dicendum, quod in uiris sanctis inueniuntur aliqui imperfecti motus accidia, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum accidia debeat poni uirtutis capitale.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod accidia non debeat poni uirtutis capitale. Virtutum enim capitale dicitur quod mouet ad actus peccatorum, ut supra habitum est. Sed accidia non mouet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni uirtutis capitale.

¶ Præterea, Virtutum capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Greg. 31. Moral. sex filias accidia, quae sunt malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa precepta, euagatio mentis circa illicita: quae non uidentur conuenienter oriri ex accidia. Nam rancor idem esse uidetur quod odium, quod oritur ex inuidia, ut supra dictum est. Malitia autem est genus ad omnia uicia. Et similiter euagatio mentis circa illicita: & in omnibus uitiis inueniuntur. Torpor autem circa precepta idem uidetur esse, quod accidia. Pusillanimitas autem & desperatio ex quibuscunque peccatis oriri possunt. Non ergo conuenienter ponitur accidia esse uirtutis capitale.

¶ Præterea, Isidorus in lib. De summo bono distinguit uicium accidia a uicio tristitia, dicens tristitiam esse, inquantum recedit a grauiori & laborioso, ad quod tenetur: accidiam autem, inquantum se conuertit ad quietem indebitam. Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem. De accidia uero dicit oriri septem, quae sunt ociositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, uerbositas, curiositas. Ergo uidetur uel quod a Grego. uel ab Isidoro male assignetur accidia uirtutis capitale cum suis filiabus.

¶ SED CONTRA est quod idem Grego. dicit 31. Moral. accidiam esse uirtutis capitale, & habere praedictas filias.

CONCLUSIO.

¶ Cum accidia tristitia sit de spiritali bono diuino, uirtutis capitale necessario est, cui filiae sunt, malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa precepta, ac mentis euagatio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si. 70 cut supra dictum est, uirtutis capitale dicitur esse ex quo promptum est, ut alia uirtutis oriantur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, cum ut ipsam consequantur: tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti. Ita etiam propter tristitiam multa operantur, uel ut ipsam euerant, uel eius pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde cum accidia sit tristitia quaedam, ut supra dictum est, conuenienter ponitur uirtutis capitale.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod accidia aggrauando animum, hominem impedit ab illis operibus, quae tristitiam causant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, uel quae sunt tristitiae consona, sicut ad plorandum, uel etiam ad aliqua, per quae tristitia euitatur.

¶ Ad secundum dicendum, quod Grego. conuenienter assignat filias accidia: quia enim ut Philosophus dicit in octauo Ethico. nullus diuini delectatione potest manere cum tristitia, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo ut homo recedat a contristantibus: alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi, qui non possunt gaudere in spiritalibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum Philosophum in octauo Ethico. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur: quia primo homo fugit contristantia, secundo etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spirituality autem bona de quibus tristatur accidia, sunt & finis, & id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem: fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem: quantum autem ad ea, quae pertinent ad communem iustitiam, fit per torporem circa precepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium, quandoque quidem est circa homines, quia bona spiritalia inducuntur: & hic est rancor. Quandoque uero se extendit ad ipsa spiritalia bona, in quorum delectationem aliquis adducitur. & hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritalibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur ista accidia euagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea, quae circa singulas filias obieciuntur. Nam malitia non accipitur hoc, secundum quod est genus uiciorum, sed sicut dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est. & idem dicendum est de aliis.

¶ Ad tertium dicendum, quod etiam Cassianus in lib. De institutis cenobiorum distinguit tristitiam ab accidia. Sed conuenientius Grego. accidiam tristitiam nominat: quia, sicut supra dictum est, tristitia non est uirtutis ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit a graui & laborioso opere, uel secundum quascunque alias causas aliquis tristetur: sed solum secundum quod tristatur de bono diuino, quod pertinet ad rationem inuidiae, quae intantum conuertit ad quietem indebitam, inquantum aspernatur bonum diuinum, illa autem quae istud ponit oriri ex accidia & tristitia, reducuntur ad ea, quae Grego. ponit nam amaritudo, quam Isid. ponit oriri ex tristitia. est quidam effectus rancoris. Ociositas autem & somnolentia reducuntur ad torporem circa precepta, circa quae est aliquis ociosus, omnia ea praetermittens, & somnolentus ea negligenter implens. Omnia autem alia quinquae, quae ponit ex accidia oriri, pertinent ad euagationem mentis circa illicita: quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet, uolentis importune ad diuersa se diffundere, uocatur importunitas mentis: secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur curiositas: quantum autem ad locutionem dicitur uerbositas: quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum uagacitatem indicat mentis: quantum autem ad diuersa loca dicitur instabilitas, uel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

60 QVAESTIO TRIGESIMASEXTA

De inuidia, in quatuor articulis diuisa.



DEINDE considerandum est de inuidia.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit inuidia. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit uirtutis capitale & de filiabus eius.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum inuidia sit tristitia.



AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inuidia non sit tristitia. Obiectum enim tristitiae est malum. Sed obiectum inuidiae est bonum. Dicitur enim Grego. in quinto Mo. de inuido loquens, T2. 1. ad 64. bescementem mentem sua pena faciet, quam felicitas torquet aliena: ergo inuidia non est tristitia.

¶ Præterea, Similitudo non est causa tristitiae, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa inuidiae. Dicit enim Philosophus in secundo Rhet. Inuidebunt tales, quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognitionem, aut secundum statum, aut

me præcipue inuitum mali speciem habet. Vnde ita hæc duo sunt, quod inuitus non trahitur de prosperitate propinqua: quia aliquid alterum accidet ei: & quod trahitur quia hoc ipsum accidit ei, scilicet excelsi, quod mali speciem habet. Nec oportuit Aristoteli, clarius hæc explicare, ut explicavit Author: quia iste etiam nouit scriptis, ille et uerbis apud quos constat, quod sicut impossibile est delectari nisi de bono secundum rem uel apparentiam, ita im possibile est traheri nisi de malo secundum rem uel apparentiam. Hæc de tertio.

¶ Quarto ad quartum iam patet responsio, & ad authoritatem Aristotelis quod est male intellecta: quoniam equiuocatur de ly proximo, ut est nomen accidentis, & ut est nomen substantie. Aristoteles enim utitur nomine Proximi, uel propinqui, ut est nomen accidentis, sicut utitur nomine equalis & similis, & indigni. Martinus autem intellexit nomine proximi alium hominem secundum se.

¶ Ad primum autem argumentum dicitur quod bonum aliquid esse diminutum proprie excellentie contingit dupliciter. Vno modo ut scilicet diminutionis secundum rem, siue sic esse diminutum secundum rem sit in re, siue sit secundum estimationem tantum. Et sic conceditur quod spectat ad speciem timoris: licet quidem, si ita sit in re: illicitum autem, si est secundum estimationem tantum: ita quod qui trahitur de prosperitate propinqua, quia inde leditur in propria excellentia, non laborat inuidia, sed timore. Et si trahitur qui trahitur de prosperitate alterius, quia patet, quamuis uane, quod ex illius prosperitate proveniat sibi diminutio proprie excellentie, non laborat inuidia, sed timore, sicut qui trahitur de prosperitate alterius: quia putat, quod uis uane, quod inde proveniat sibi diminutio opus uel regni, & aliorum bonorum. Huiusmodi siquidem rationis est uelle uel nolle unum & idem secundum rem, uel secundum apparentiam. Adulteri siquidem est appetere coniugatum secundum rem, & appetere quam putat coniugatam, licet falso. Alio modo contingit bonum alterius esse diminutum proprie excellentie: quia ipsum in ordine ad me habet quandam speciem diminutius excellentie: meo: & sic esse diminutum proprie excellentie spectat ad inuidiam. Nam inuidus trahitur de prosperitate equalis & similis, propter hoc, quod est prosperitas equalis & similis, quod est excedere me, quod est similitudinarie diminutionem meam, dum mutat relationem meam. Et hoc est quod prius dictum est, Aristotelem de causis, scilicet quod timor est de bono: quia inde aliquid alterum accidet. Inuidia autem non, quia inde aliquid alterum accidet, sed quia ipsum tale est, scilicet excedens habens mali speciem. Et quia hinc solvantur tria prima argumenta, & explanantur Aristoteles & Author, & omnia consona apparent conuenire potest quod uera doctrina hæc est.

¶ Ad quartum argumentum dicitur, quod trahitur de bono proximi, hoc est alterius hominis, quia nolo illi bene esse: est possibile, sed non spectat ad inuidiam, sed ad odium, cuius est uelle malum alteri homini non propter aliud, sicut ad amorem amicitie spectat gaudere de bono alterius hominis absolute, seu propter ipsum hominem, qui bene habet.

¶ Nam ex pusillanimitate oritur inuidia.

Quæstio. In eodem articulo primo in responsione ad tertium Martinus occurrit dicens, Infero contra Thomam, quod ex pusillanimitate non sequitur inuidia. Thomas enim imponit Aristoteli, quod pusillanimitas sint inuidia & applicat ad hoc probandum rationem Aristotelis, quia omnia eis magna uidentur. Hæc opinio Thomæ non bene concordat cum his, quæ eodem loco dixit. Et ideo arguitur sic, Nullus inuidet in his in quibus se multum putat deficere. Sed pusillanimitas omnia reputat magna, ut Aristoteles dicit, & Thomas approbat ergo pusillanimitas ex sua pusillanimitate potius retrahitur ab inuidia, quam inducitur. Maior & minor sunt Thomæ hic.

¶ Ad hoc dicitur, quod pusillanimitas causat inuidiam in subiecto disposito: hoc est, infra latitudinem hominum similitudinem. Inuidia enim, ut Aristoteles diffuse declarat, inter similes est. Causat autem inuidiam ex ratione reddita ab Aristotele & Authore hic, quia scilicet omnia magna putantur quod prosperitas similes, uel magnanimo nullam, aut paruulam inuidiam excitabit: quia pro nihilo, aut quasi nihilo reputans illam prosperitatem, non reputat se excelsi. Alteri uero pusillanimo inuidiam magnam excitabit, pro quanto ex quacunque minima prosperitate similes, reputat se multum excelsi. Vnde quia pusillanimitas similes facit uel auge obiectum inuidie, scilicet rationem excellentis boni in similitudine inclinans ad inuidiam. Et hoc clare sonat textus Aristotelis, secundum planum litteræ contextus. Sensus enim Martini & extortus est, & Aristoteli tribuit quod per extraneam uagetur. Ad quid enim scriuit ad quod propositum ibi oportebat de pusillanimitate loqui, ubi æquales sunt, qui inuidet, intelligatur, nisi quia ipsi sunt inuidi: Et propterea ambiciose copulantur, quia utrique magnificant obiectum inuidie, quamuis ex diuersa radice, ut clare contextus ostendit.

¶ Ad argumentum autem in oppositum dicitur, quod multus excelsus inter aliquos inuenitur dupliciter, scilicet uel ut præexistens: & sic retrahitur ab inuidia. Vel ut adueniens alteri similitudine: & sic quanto maior excelsus aduenit, tanto maior est inuidia. Et propterea Iob 1. dicitur, Paruum occidit inuidia. Superueniente enim uni similitudine excellentia, alter si pusillanimitas sit, longe maior torquetur inuidia: quia quo magis se excelsi putat, tanto magis retorquetur. Author ergo cum Aristoteli primo in hac responsione ad tertium, loquitur de multo

excelsu, uel defectu præexistente, de quo solo est uera maior. Postmodum citat ad pusillanimitas uenit, de multo excelsu superueniente, supposita similitudine inter eos loquitur. Et de hoc est uera minor: & ideo argumentum mihi ualeat. ¶ In eodem articulo primo in responsione ad quartum non mireris, quod dicitur senes inuidere iuuenibus: & cum hoc dicatur quod inuidi sunt similes ætati secundum genus, ut secundum ætatem, &c., ut patet in secundo Rhetor. Aristoteli. Nam senes habent ætatem iuuenilem in præterito sui. Et ideo recolentes se olim iuuenes non allectos quod isti iuuenes allectum, inuident illis. Et ueritas cogitantes se similes iuuenibus in ætate, cum diuturniora expectatione tam tenporis non allectos quod isti iuuenes allectum, licet inuenturis allectetur, inuident. Semper ergo concurrunt similitudo aliqua modo, ut dicitur Aristoteles ibidem prosequitur de inuidia.

præteritorum bonorum, in quantum fuerunt habita, delectationem causat. Sed in quantum sunt amissa, causant tristitiam: & in quantum ab aliis habentur, causant inuidiam, quia hoc maxime uidetur glorie proprie derogare. Et ideo dicit Philosophus in secundo Rhetor. quod senes inuident iuuenibus: & illi qui multum expendunt ad aliquid consequendum, inuident his, qui paruis expensis illud sunt consecuti. Dolent enim de amissione suorum bonorum, & de hoc, quod alii consecuti sunt bona.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum inuidia sit peccatum.



AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod inuidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus ad Altheam de instructione filie. Habeat socias, cum quibus discat, quibus inuideat, quorum laudibus mordeatur. Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo inuidia non est peccatum.

In questione 1. dubium accidit in secundo articulo, de membris, quæ ab aliis uocantur insignia: quia uere pertinere uidetur ad bonos mores, nec prohiberi in doctrina. Sed. Primum probatur. Scilicet quia trahitur de uere malo, est affectus bonus ex genere suo. Sed membris est tristitia de uere malo. Nihil uero malum est, quod bonum sit in indigno. Diffonat autem rationi hoc quod dico, bonum indignum non consonat oppositum, scilicet bonum digno. Et licet huiusmodi bonum commune bonis & malis sit parum malum, quod tamen bonum est tantum ex gaudio & tristitia humane materie sit. Nec obstat si dicatur, quod licet bonum indigno differat, tamen bonum ad correctionem uel damnationem, seu aliquod huiusmodi non differat indigno. Hæc enim accidentia sunt talis boni indigno. Sermo autem doctrinalis formalis est, & de tristitia de bono indigno ut sic, questio est. Hanc enim Aristoteles ad bonos mores pertinere, & Author prohiberi à doctrina fidei affirmat.

¶ Secunda autem declaratio ad remotionem iniquorum phibita in Scriptura, intelligenda est, ut ab ipsamet Scriptura declaratur, cum subditur, Noli amari ut maligneris: ac si diceret, Noli amari sic, ut uelis tibi malum, ut habeas bona quæ habet impius.

¶ In oppositum autem est doctrina Authoris.

¶ Ad hoc dicitur, quod licet profectio meritis in mare potest considerari dupliciter, scilicet secundum se: & sic habet rationem mali & contrarietatis. Et simpliciter, hoc est omnibus consideratis circumstantiis, & sic habet rationem boni, & appetibilis, ut saluetur uita. Ita bonum indigni potest dupliciter considerari. Primo secundum se: & sic habet rationem mali, pro quanto habet rationem iniusti: non ex ratione, qua iniustum dicitur malum culpe aut poenæ: quia nec culpa est, nec poenæ habenti, nec culpa aliorum, nec poenæ aliorum, quoniam non oportet bonum indigni esse cum damno alterius, ut patet de bono uiræ, uel sanitatis corporeæ, quæ habentis sic est, ut nulli auferatur. Sed ex ratione iniustum est, quia monstra iniusta sunt, quæ teo faciem hominis iniuste habent.

¶ Alio modo potest considerari bonum indigni simpliciter, cum omnibus adiacentibus circumstantiis, prout inuenitur: & sic quum sit quedam distributio diuine providentie, rationem boni habet. Misericordia quippe Patris est beneficere etiam his qui oderunt eum. Quum autem rationalis nature malum, quod solum in moralibus malum est, geminum tantum sit, scilicet culpe & poenæ, oportet ut bonum in ligni si trahitur de se malum, uel bonum reddat, uere malum culpe aut poenæ sit, ad constituendum tristitiam bonum, aut uere bonum, ad constituendum tristitiam malum. Nulla autem apparet ratio malæ poenæ aut culpe hic in ipso habente, ut patet. Sed in distributione actus apparet ratio mali culpe, iniuste scilicet distributionis, & in proportionalitate personarum, quibus distribuendum est, & rerum quæ distribuendæ sunt apparet & malum poenæ in genere humano, dum diuitiæ, potentia, honor, & huiusmodi debita dignis, dantur indignis: & per hoc priuantur digni. Vnde & Aristoteles in secundo Rhetor. fundat doctrinam suam super hoc, scilicet quod præter dignitatem sit, iniustum est. Sed si diligenter consideremus & constituamus quod in distributione actus horum non potest inueniri malum culpe, quia est actio diuine providentie, & quæ uiræ uere bonis non debentur bona huiusmodi temporalia secundum se, sed solum in ordine ad uitam æternam, quia sic solum cadunt sub merito, ut in ultimo articulo Primæ secundæ dictum est: & hoc quia sunt adeo parua bona, ut non sint bona simpliciter, clare uidebimus quod nec mali culpe, nec mali poenæ ratio in huiusmodi bonis indignorum inuenitur, & quæ Aristoteles, qui bona tantum præsentia in humano genere nouit, & prout illi diuinam respectu singulorum hominum negasse uidetur in duodecimo Metaphysicæ id quod in distributione humana iniustum inuenit, eleuauit ad distributionem huiusmodi bonorum, quæ non ab homine, sed à Deo misericorditer dantur, hæc minima bona malis sit. Si quid autem mali poenæ alterius in huiusmodi bonis ex praua hominum uoluntate aueretur, trahitur de hoc non periret ad neminem, ut in littera dicitur. Non est ergo iniusti rationis trahitur de uexatione boni & prosperitate mali, ut Aristoteles putauit, licet utrobique sit indignitas. Et ratio est, quia uexatio boni in se habet, unde fit mali poenæ sicut. Prosperitas autem mali non habet in se mali culpe aut poenæ rationem, sed solum naturalis indignitatis: sicut monstrum, propter quod rationi diffonat, quemadmodum de monstrum. Quia ergo nulla est in prosperitate indigni ratio mali, & est in eadem ratio boni iustitie ac misericordie diuine sic diffonantibus est quæ trahitur de boni huiusmodi bonis indignorum, est trahitur de diuina distributione. Propter quod glossa ex Augusti,

Nam sic & filius peccator impediendus esset ab aliquid habenda hereditate, & ab hoc ut institueretur heres a patre, & mercator peccator ne lucraretur, & miles aut dux peccator, ne victoriam haberet, & alia huiusmodi sequeretur: quae etiam cogitare est fatuum. Nullum quoque peccatum est cooperari peccatoribus ad bona temporalia habenda, quamvis sint illis indigni, nec Deus peccat, qui huiusmodi temporalia donat.

Ad quartum dicitur, quod hoc est per accidens, quod ex bonis temporalibus aliqui sunt peiores, ac per hoc indigniores. Per accidens enim est, quod aliqui abutatur bono. Sermo autem doctrinalis est de his, quae sunt per se.

Et rursus trahitur de bonis indigni, quia si peior, non sperat ad neminem, sed ad charitatem. Nemini enim est tristitia, quia indignus prosperatur: non quia sit magis indignus. Hoc enim charitatis, ut dicitur q. 11. ar. 3. co.

Mal. q. 5. ar. 2. co. q. 11. ar. 3. co.

Ad quartum dicitur, quod nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicuius adiuncti poenale esse, ut supra dictum est, cum de peccatis ageretur.

ARTICULVS III.

¶ Virum invidia sit peccatum mortale.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod invidia non sit peccatum mortale. Invidia enim cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale: sed solum in ratione, ut patet per August. 12. de trinit. Ergo invidia non est peccatum mortale.

Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia, dicit enim August. in primo Confessio. Vidi ego, & expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aspectu collataneum suum. Ergo invidia non est peccatum mortale.

Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemini, quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum in 2. Rhet. Ergo invidia non est peccatum mortale.

Ad hoc dicitur, quod invidia non est peccatum mortale, sed in ratione, ut patet per August. 12. de trinit. Ergo invidia non est peccatum mortale. Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia, dicit enim August. in primo Confessio. Vidi ego, & expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aspectu collataneum suum. Ergo invidia non est peccatum mortale. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemini, quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum in 2. Rhet. Ergo invidia non est peccatum mortale.

¶ Num invidia semper sit peccatum.

Quæstio. In eodem articulo secundo circa quartum modum tristitiæ, hoc est invidiam, circa illud, Tristitia de bono alterius, in quantum alter excedit ipsum in bonis, semper est peccatum. Martinus occurrit arguens dupliciter. Primo, quia verus Theologus recte dolet, quia hereticus excedit ipsum in fama, quia attrahit alios ad hæresim. Secundo, quia doctior recte dolet, quia garrulus excedit ipsum in fama, quoniam ille excessus non sit sine iniuria esse dolet.

Ad hoc breviter dicitur, quod ille bonus homo non percipit sententiam Authoris, nec verba propria: quoniam dolere de bono alterius, quia ille excedit, non est formaliter loquendo alia appositione, ut Arguens apponit necesse proveniens ex heretico, vel iniuriam ex garrulo: & si quid est eiusmodi. Hæc enim sunt extra propositum: & propterea non oportet aliter respondere.

In eodem articulo secundo in responsione ad primum, Martinus occurrit dicens, ista solutio non sufficit, scilicet quod invidia somatur a Hieronymo pro zelo seu emulatione. Arguens inquit, sic, Hieronymus vult, quod ista mordetur animam laudibus: & similiter Quintilianus vult, quod puer victus fiat. Tunc sic, Nullus fiet aut mordetur, nisi quia tristatur quod ab alio exceditur: ergo ut bonus vult quod filius vel filia tristetur, quod alii excedant ipsum vel ipsam quod est contra Thomam.

Ad hoc dicitur, quod a mortis & stetit ex alienis laudibus & huiusmodi optatur in pueris discipulis: non quia alii excedunt, sed quia ipsi non proficiunt sicut illi quod proprie spectat ad zelum seu emulationem. Vnde falsum assumitur formaliter, & per se loquendo.

¶ Super Quæstionis trigesima sexta Articulum tertium.

¶ Num invidia vitium mortale sit, quod contrariatur charitati.

In articulo tertio circa rationem pro conclusione Martinus occurrit, arguens contra Authorem, quod ista ratio non sufficitur quia per illam concluditur tam faciliter quod nemini de zelos essent peccata mortalia, & contrariarentur charitati, quia tristatur de bono proximi: & sic habent idem obiectum cum charitate secundum contrarium motum. Tum quia non quicquid contrariatur operi charitatis, est peccatum mortale. Sunt enim aliquæ charitatis opera, ad quæ non tenemur: sicut osculum leprosi, & alia supererogabilia opera.

Ad hoc dicitur, quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus autem peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem secundum rationem sui obiecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis: secundum illud 1. 10. Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam: quoniam diligimus fratres. Vtriusque autem obiectum & charitatis & invidiæ est bonum proximi, sed secundum contrarium motum. Nam charitas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex supradictis patet. Vnde manifestum est, quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed, sicut supra dictum est, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia. Sicut in genere adulterii, primus motus concupiscentiæ, & in genere homicidii, primus motus iræ: ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

CONCLUSIO.

¶ Invidia, cum charitati proximi perfecte adversatur, peccatum mortale est.

RESPONDEO dicendum, quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus autem peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem secundum rationem sui obiecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis: secundum illud 1. 10. Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam: quoniam diligimus fratres. Vtriusque autem obiectum & charitatis & invidiæ est bonum proximi, sed secundum contrarium motum. Nam charitas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex supradictis patet. Vnde manifestum est, quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed, sicut supra dictum est, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia. Sicut in genere adulterii, primus motus concupiscentiæ, & in genere homicidii, primus motus iræ: ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod motus invidiæ, secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium bonum proximi absolute, sed tale bonum, scilicet temporale prosperitas, non hominis absolute, sed hominis talis, scilicet indigni. Charitatis autem obiectum est bonum proximi absolute. Non ergo ratio litteræ habet locum in emulatione & indignatione, sicut in invidia, quæ tristatur de bono proximi, quia excedit: quod scilicet excedere infra latitudinem boni absolute clauduntur, quia spectat ad bonum ipsius proximi secundum se: consequitur enim quantitas augmentum boni in ipso proximo. Ex hac enim parte se tenere, patet ex supradictis.

Ad secundum dicitur, quod aliud est loqui de exterioribus, aut secularibus charitatis actibus, quales sunt, de quibus arguens loquitur: & aliud de principali charitatis actu interiori, qui est dilectio, cuius terminus est pauper. Quicquid enim contrariatur dilectioni proximi, oportet esse peccatum mortale. Cuius autem, quod tristitia de bono proximi contrariatur dilectioni proximi: quia spectat ad contrarium motum motui charitatis, ut terminus. Nam motus charitatis ad bonum proximi est amando, desiderando, gaudendo: contrariatur directe motus audiendo, fugiendo, tristendo. Vnde patet, quod ex hoc quod contrariatur gaudio, contrariatur dilectioni. Et hoc est quod author intendit: & non intendit quod omne contrarium sit in vigore, siue opponatur misericordie siue nemini, quia secundum Arist. misericordia & nemini passiones sunt.

Ad hoc dicitur primo, quod locus ab autoritate negative nihil valet. Quamvis enim Arist. non posuerit misericordiam inter virtutes, sed laudabiles passiones: non propterea sequitur quin talis passio redunda ad medium secundum rectam rationem, possit foris virtutem propriam, ut superius Author docuit. Dicitur secundo, quod Arist. nesciuit virtutes etiam morales, quæ attenduntur prout mores, ex theologis virtutibus derivatum: quales est misericordia, quæ ut est virtus, est proprius effectus charitatis: ut in littera hac non frustra dicitur. Et propterea argumento optime satisfactum est a Theologo, in doctrina morali Theologica, ex hoc, quod invidia contrariatur virtuti misericordie & virtuti charitatis, & non solum passionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod motus invidiæ, secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium bonum proximi absolute, sed tale bonum, scilicet temporale prosperitas, non hominis absolute, sed hominis talis, scilicet indigni. Charitatis autem obiectum est bonum proximi absolute. Non ergo ratio litteræ habet locum in emulatione & indignatione, sicut in invidia, quæ tristatur de bono proximi, quia excedit: quod scilicet excedere infra latitudinem boni absolute clauduntur, quia spectat ad bonum ipsius proximi secundum se: consequitur enim quantitas augmentum boni in ipso proximo. Ex hac enim parte se tenere, patet ex supradictis.

Ad secundum dicitur, quod aliud est loqui de exterioribus, aut secularibus charitatis actibus, quales sunt, de quibus arguens loquitur: & aliud de principali charitatis actu interiori, qui est dilectio, cuius terminus est pauper. Quicquid enim contrariatur dilectioni proximi, oportet esse peccatum mortale. Cuius autem, quod tristitia de bono proximi contrariatur dilectioni proximi: quia spectat ad contrarium motum motui charitatis, ut terminus. Nam motus charitatis ad bonum proximi est amando, desiderando, gaudendo: contrariatur directe motus audiendo, fugiendo, tristendo. Vnde patet, quod ex hoc quod contrariatur gaudio, contrariatur dilectioni. Et hoc est quod author intendit: & non intendit quod omne contrarium sit in vigore, siue opponatur misericordie siue nemini, quia secundum Arist. misericordia & nemini passiones sunt.

Ad hoc dicitur primo, quod locus ab autoritate negative nihil valet. Quamvis enim Arist. non posuerit misericordiam inter virtutes, sed laudabiles passiones: non propterea sequitur quin talis passio redunda ad medium secundum rectam rationem, possit foris virtutem propriam, ut superius Author docuit. Dicitur secundo, quod Arist. nesciuit virtutes etiam morales, quæ attenduntur prout mores, ex theologis virtutibus derivatum: quales est misericordia, quæ ut est virtus, est proprius effectus charitatis: ut in littera hac non frustra dicitur. Et propterea argumento optime satisfactum est a Theologo, in doctrina morali Theologica, ex hoc, quod invidia contrariatur virtuti misericordie & virtuti charitatis, & non solum passionibus.

In eodem articulo tertio in responsione ad tertium Martinus occurrit, dicens contra Authorem, quod hæc responsio non satisficit: quia argumentum semper sit in vigore, siue opponatur misericordie siue nemini, quia secundum Arist. misericordia & nemini passiones sunt.

Ad hoc dicitur primo, quod locus ab autoritate negative nihil valet. Quamvis enim Arist. non posuerit misericordiam inter virtutes, sed laudabiles passiones: non propterea sequitur quin talis passio redunda ad medium secundum rectam rationem, possit foris virtutem propriam, ut superius Author docuit. Dicitur secundo, quod Arist. nesciuit virtutes etiam morales, quæ attenduntur prout mores, ex theologis virtutibus derivatum: quales est misericordia, quæ ut est virtus, est proprius effectus charitatis: ut in littera hac non frustra dicitur. Et propterea argumento optime satisfactum est a Theologo, in doctrina morali Theologica, ex hoc, quod invidia contrariatur virtuti misericordie & virtuti charitatis, & non solum passionibus.

¶ Super Quæstionis trigesima sexta Articulum tertium & quartum.

¶ Num invidia sit una species specialissima, an dividitur in plures species.

In articulo tertio & quarto eiusdem quæstionis, dubium occurrit. An invidia vitium dividatur in plures species, an sit una species specialissima. Et est ratio dubitativa diffinitio invidiæ, scilicet quod est tristitia de bono alienius, in quantum videtur diminutionem propriæ gloriæ, vel excellentiæ, nullam unam formalem rationem importat. Tristitia namque de bono proximi tot species est, quot odium proximi. Habent namque se odium & tristitia sicut amor & delectatio, quoniam consecutio secundum speciem diversitatem vel identitatem per se nota est. Determinatio autem adiuncta, in quantum apparet diminutionem propriæ gloriæ, vel excellentiæ, dupliciter ostendit. Primo: quia hæc determinatio non est differentia contradii obiecti ad propriam speciem, sed est designatio finis, ad quem ordinatur tristitia boni alterius: quod scilicet ordinatur ad gloriam, vel excellentiam propriam. Quod sic manifestatur. Breviter rationis est appetere aliquid propter propriam gloriam, vel excellentiam.

ut error Iudeorum, & eorum qui negligunt, querere eorum notitiam, quæ ad se spectat: & sine culpa, ut error mulierum & simplicitas facientium quod in se est, ad hoc ut sciunt, ea quæ sunt de necessitate salutis. Et sicut error culpabilis vel excusabilis est, ita discordia per accidens, consequens ex errore peccatum est, vel à peccato excusabilis.

Annota.

In responsione ad articulum dabitur de acta Pauli occurrere ex alio capite: & hoc, scilicet quod Paulus excitavit partes, scilicet Phariseos & Sadduceos ad suas proprias opiniones ac voluntates, ut ex eis soleretur concordia eorumdem contra Paulum. Constat enim, quod non sunt facienda mala, ut veniant bona.

Ad hoc dicitur, quod aliud fuit in hoc actu Pauli interitum, & aliud præcognitum tantum & permittum. Actum autem siquidem Paulus utroque proprias opiniones sectarios, ac per hoc concordiam contra eum tollendum. Intendit autem solum excitare Phariseos in defensionem resurrectionis, ac per hoc ipsius Pauli: Sadduceos autem pertinaciam exercendam permittit. Non enim ex institutione Pauli Sadducei in actum suæ hæresis prodierunt, sed ex eorum propria voluntate, qua parati erant proposita questione de resurrectione, illum impugnare. Constat autem quod licet est permittit & utilitas, ut eveniant bonorumque non liceat facere, aut inducere ad mala, ut veniant bona.

Super Quaestio. trigesima septima. Articulus secundus.

Nū discordia ortus ex inani gloria, vel invidia sit effectus vel finaliter.

Questio.

In articulo secundo dubium occurrit, An discordia ortus, ex inani gloria, vel invidia sit effectus, vel finaliter.

Ad hoc dicitur quod cum ortus nisi ex utroque, qui metaphorice appellatur stimulus, sit ortus appetitus ex appetitu, appetitus autem unus oritur ex alio, inquantum ex appetitu unus appetibilis oritur appetitus alterius appetibilis, ut patet in bonis, dum ex amore filii amamus pedagum, & in malis, dum ex odio uxoris odio habentur consanguinei, in huiusmodi vero ortus dependentia secundum ordinem causæ finalis apparet, quoniam appetibile ut sic causam finalem importat,

est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum. Præterea, Quicumque inducit aliquem ad peccandum, & ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam, non videtur esse peccatum. Dicitur enim Act. 23. quod sciens Paulus, quia una pars esset Sadduceorum, & altera Phariseorum, exclamavit in concilio, Viri fratres, ego Phariseus sum filius Phariseorum, de spe & de resurrectione mortuorum ego iudico. Et cum hoc dixisset, facta est dissensio inter Phariseos & Sadduceos. Ergo discordia non est peccatum.

Præterea, Peccatum præcipue mortale in sanctis viris non invenitur. Sed in sanctis viris invenitur discordia. Dicitur enim Act. 15. Facta est dissensio inter Paulum & Barnabam: ita ut discederent ab invicem. Ergo discordia non est peccatum, & maxime mortale.

SED CONTRA est, quod ad Gal. 5. dissensiones, id est, discordias ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur, Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Nihil autem excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

Discordia, quæ per se concordiam adversatur, peccatum mortale est, nisi ex imperfectione actus excusetur.

RESPONDEO dicendum, quod discordia concordiam opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est, ex charitate causatur: inquantum scilicet charitas multorum concordiam cōstigit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum: secundario autem bonum proximi. Discordia igitur eadem ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiam contrariatur. Sed sciendum, quod hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter. Uno quidem modo per se: alio vero modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus & moribus dicitur esse id quod est secundum intentionem: unde per se discordat aliquis à proximo, quod scilicet ex intentione dissensit à bono divino, & à proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere propter contrarietatem ad charitatem, licet primi motus huius discordie propter imperfectionem actus sint peccata venialia. Per Accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc, quod aliquid est præter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi (sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem) (discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati, nisi vel huiusmodi discordia sit, vel cum errore circa ea, quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur. Cui etiam supra dictum est, quod concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet, quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit. Quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissensit à bono alterius, & uterque diligit bonum proprium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod voluntas unius hominis secundum se considerata, non est regula voluntatis alterius: sed inquantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, sic per consequens regula regulata secundum propriam regulam. Et ideo discordare à tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur à regula divina.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas hominis adherens Deo est quædam regula recta, à qua peccatum est discordantia etiam voluntas hominis Deo contraria, est quædam perversa regula, à qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum. Unde dicitur Prover. 6. Sex sunt quæ odit Dominus, & septimum detestatur anima eius. Et hoc septimum ponit eum, qui seminat inter fratres discordias. Sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit, quod Paulus posuit dissensionem inter eos, qui erant concordēs in malo. Nā & Dominus de se dicit, Matth. 10. Non veni pacem mittere, sed gladium.

Ad tertium dicendum, quod discordia, quæ fuit inter Paulum & Barnabam, fuit per accidens, & non per se, uterque enim intendebat bonum. Sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud: quod ad defectum humanum pertinebat. Non enim erat talis contrarietas in his, quæ sunt de necessitate salutis: quævis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

ARTICULVS III.

Utrum discordia sit filia inanis gloriæ.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Proverbio. 1. Vir iracundus provocat rixas. Ergo non est filia inanis gloriæ.

Præterea, Augustinus dicit super Ioan. exponens illud quod habetur Ioan. 7. Nondum erat Spiritus datus, Liuvor separat, charitas iungit. Sed discordia nihil est aliud, quam quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex liuore, id est invidia magis, quam ex inani gloria.

Præterea, illud, ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi: quia super illud Matth. 12. Omne regnum contra se divisum desolabitur, dicit Hieronymus, Quo modo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur. Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis, quam filia inanis gloriæ.

SED CONTRA est authoritas Grego. 13. Moral.

CONCLUSIO.

Discordia, per quam quisque quod suum est sequitur, ab eo recedens, quod alterius est, inanis gloriæ filia dicitur, vel invidia.

RESPONDEO dicendum, quod discordia importat quandam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, & voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio stat, provenit ex hoc, quod aliquis ea, quæ sunt sua, præfert his, quæ sunt aliorum. Quod cum cum inordinate sit, pertinet ad superbiam & inanis gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, & recedit ab eo, quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere: unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in dysfunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam dicta.

Ad secundum dicendum, quod in discordia consideratur quidem ut terminus à quo recessus à voluntate alterius: & quantum ad hoc causatur ex invidia. Ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium: & quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino à quo, finis enim est potior principio, potius ponitur discordia filia inanis gloriæ, quam invidiæ, licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad

¶ Ad tertium dicendum, quod ideo cōcordia parua res crescit, & per discordiam maxime dilabuntur: quia uirtus quanto magis est unita, tanto est fortior, & per separationem diminuitur, ut dicitur in lib. de causis. Vnde patet, qd hoc pertinet ad proprium effectum discordie, quæ est diuisio uoluntatum: non autem pertinet ad originem diuersorum uoluntatum à discordia, per quod habeat rationem uiti capitalis.

QVAESTIO TRIGESIMA

oſtendit de contentione, in duos articulos diuisa.



INDE considerandum est de contentione.

¶ Et circa hoc queruntur duo. Primo, utrum contentio sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum contentio sit peccatum mortale.



PRIMUM sic proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in uitis spiritualibus non inuenitur: in quibus tamen inuenitur contentio, secundum illud Luc. 12. Facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior. Ergo contentio non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Nulli bene dispositio debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ad Philip. primo, Quidam ex contentione Christum annuntiant. Et postea subdit, Et in hoc gaudeo, sed & gaudebo. Ergo contentio non est peccatum mortale. ¶ Præterea, Contingit, quod aliqui uel in iudicio, uel in disputatione contendunt non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum: sicut illi, qui contra hæreticos disputando contendunt. Vnde super illud primi Reg. 4. Accidit quadam die, &c. dicit glossa. Catholici contra hæreticos contentiones non commouent, nisi prius ad certamen conuocentur. Ergo contentio non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Iob uidetur cum Deo contendisse: secundum illud Iob 13. Nunquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit? Et tamen Iob non peccauit mortaliter: quia Dominus de eo dicit, Non estis locuti recte coram me, sicut seruus meus Iob, ut habetur Iob 42. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

¶ SED CONTRA est, quod contrariatur præcepto Apostoli qui dicit, ad Timoth. 2. Noli uerbis contendere. & Gal. 5. contentio numeratur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt: ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei, & quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Contentio, qua impugnatur ueritas inordinato modo, & intentione, peccatum mortale est: at contentio, qua debito ordine ac modo impugnatur falsitas, laudabile existit: utroque, quia falsitas, sed inordinate, impugnatur, ueritate inueniunt esse potest.

¶ RESPONDEO dicendum, quod contendere est contra aliquem tendere. Vnde sicut discordia contrarietatem quandam importat in uoluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, uocatur contentio, quæ ponitur unus color rhetoricus à Tullio, qui dicit, Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto, habet assentatio, id est, adulario iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert. Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter. Vno modo quantum ad intentionem contenditis. Alio modo quantum ad modum in intentione quidem considerandum est, utrum aliquis contrarietur ueritati, quod est uituperabile: uel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est, utrum talis modus contrariandi conueniat & personis & negotiis: quia hoc est laudabile. Vnde Tullius dicit in 2. Rhetor. quod contentio est oratio alicuius ad confirmandum & confutandum accommodata. Vel excedat conuenientiam personarum & negotiorum: & sic contentio est uituperabilis. Si ergo accipiat contentio, secundum quod importat impugnationem ueritatis & inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo diffinit Ambrosius contentiōem, dicens, Contentio est impugnatio ueritatis cum confidentia clamoris. Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiat contentio, secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum mortale, nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo, quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Vnde Apostolus, cum dixisset 2. ad Timoth. 2. Noli uerbis contendere, subdit, Ad nihil enim utile est nisi ad subuersionem audientium.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod in discipulis Christi non erat cōtentio cum intentione impugnandi ueritatem: quia unusquisque defendebat quod sibi uerum uidebatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio: quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris. Nondum enim erant spirituales, sicut glossa ibidem dicit. Vnde & Dominus consequenter eos compescuit.

¶ Ad secundum dicendum, quod illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant: quia quamuis non impugnarent ueritatem fidei, sed eam prædicarent: impugnabant tamen ueritatem, quantum ad hoc, quod putabant se suscitare pressuram Apostolo ueritatem fidei prædicanti. Vnde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proueniebat: scilicet quod Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasio-
naliter subsequuntur bona.

¶ Ad tertium dicendum, quod secundum completam rationem contentiōis, prout est peccatum mortale, ille in iudicio cōtendit qui impugnat ueritatem iustitiæ: & in disputatione contendit, qui intendit impugnare ueritatem doctrinæ. Et secundum hoc catholici non contendunt contra hæreticos, sed potius eoduerso. Si autem accipiat contentio in iudicio uel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quādam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

¶ Ad quartum dicendum, quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob 13. cap. Omnipotens tamen loquar, & disputare cum Deo cupio. Non tamen intendens neque ueritatem impugnare, sed inquirere: neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione uel animi, uel uocis uti.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum contentio sit filia inanis gloriæ.

SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim assinitatem habet ad zelum. Vnde dicitur prima ad Corin. 3. Cum sit inter uos zelus & contentio, nonne carnales estis, & secundum homines ambulatis? zelus autem ad inuidiam pertinet. Ergo contentio ex inuidia magis oritur.

¶ Præterea, Contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur: ut patet per Grego. 31. Moral. Ergo & contentio oritur ex ira.

¶ Præterea, inter alia, scientia uidetur esse materia superbiæ & inanis gloriæ: secundum illud prima ad Corin. 8. Scientia inflat. Sed contentio plerumque prouenit ex defectu scientiæ, per quam ueritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

¶ SED CONTRA est autoritas Grego. 31. Moral.

CONCLUSIO.

¶ Contentio inanis gloriæ filia dicitur sicut & ipsa discordia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, discordia est filia inanis gloriæ, eo quod discordantium uterque in sensu proprio stat, & unus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est & inanis gloriæ propriam excellentiam querere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc, quod stant corde in propriis, ita cōtendentes sunt aliqui ex hoc, quod unusquisque uerbo id quod sibi uidetur, defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio

¶ Super Quæ-
stione trigesima
de articulo primo.

In primo articulo questionis angelicæ, aduerte quod intentio tripliciter potest ferri ad ueritatem impugnandam, sicut & alios fines, scilicet materialiter, formaliter & utualiter. Materialiter quidam tantum, cum aliquis impugnat quidam ueritatem, sed non ut eam impugnet, sed uel rationis uel exercitii gratia. Et hoc non pertinet ad cōtentionem, cuius est ueritatem uelle supprime-
re. Formaliter uero, cum aliquis cognoscit aliquam ueritatem: & ad hoc tendit, ut eam impugnet. Virtualiter autem, cum aliquis sic cōtra aliqua proposita intendit procedere, ut non sit sibi cura, an uera sint uel falsa quæ impugnare proponit. Hæc enim intentio cuius est cæcie est, ut etiam ad ipsam ueritatem impugnandam se extendat. Claudat enim in intentu impugnatione etiam ueritatis impugnatio, ut patet.

¶ Ex his duobus modis contentio tenet ad ueritatem impugnandam: & habet perfectam rationem cōtentionis, & peccati mortalis. Et est sermo de ueritate non solum fidei & morali, sed etiam spectante ad perfectionem intellectus, ut sunt ueritates uniuersales: & de ueritate in singulari spectante ad bonum uel malum pro-

Infra q. 132. ar. 3. & 133. ar. 3. & 134. ar. 3. & 135. ar. 3. & 136. ar. 3. & 137. ar. 3. & 138. ar. 3. & 139. ar. 3. & 140. ar. 3. & 141. ar. 3. & 142. ar. 3. & 143. ar. 3. & 144. ar. 3. & 145. ar. 3. & 146. ar. 3. & 147. ar. 3. & 148. ar. 3. & 149. ar. 3. & 150. ar. 3. & 151. ar. 3. & 152. ar. 3. & 153. ar. 3. & 154. ar. 3. & 155. ar. 3. & 156. ar. 3. & 157. ar. 3. & 158. ar. 3. & 159. ar. 3. & 160. ar. 3. & 161. ar. 3. & 162. ar. 3. & 163. ar. 3. & 164. ar. 3. & 165. ar. 3. & 166. ar. 3. & 167. ar. 3. & 168. ar. 3. & 169. ar. 3. & 170. ar. 3. & 171. ar. 3. & 172. ar. 3. & 173. ar. 3. & 174. ar. 3. & 175. ar. 3. & 176. ar. 3. & 177. ar. 3. & 178. ar. 3. & 179. ar. 3. & 180. ar. 3. & 181. ar. 3. & 182. ar. 3. & 183. ar. 3. & 184. ar. 3. & 185. ar. 3. & 186. ar. 3. & 187. ar. 3. & 188. ar. 3. & 189. ar. 3. & 190. ar. 3. & 191. ar. 3. & 192. ar. 3. & 193. ar. 3. & 194. ar. 3. & 195. ar. 3. & 196. ar. 3. & 197. ar. 3. & 198. ar. 3. & 199. ar. 3. & 200. ar. 3. & 201. ar. 3. & 202. ar. 3. & 203. ar. 3. & 204. ar. 3. & 205. ar. 3. & 206. ar. 3. & 207. ar. 3. & 208. ar. 3. & 209. ar. 3. & 210. ar. 3. & 211. ar. 3. & 212. ar. 3. & 213. ar. 3. & 214. ar. 3. & 215. ar. 3. & 216. ar. 3. & 217. ar. 3. & 218. ar. 3. & 219. ar. 3. & 220. ar. 3. & 221. ar. 3. & 222. ar. 3. & 223. ar. 3. & 224. ar. 3. & 225. ar. 3. & 226. ar. 3. & 227. ar. 3. & 228. ar. 3. & 229. ar. 3. & 230. ar. 3. & 231. ar. 3. & 232. ar. 3. & 233. ar. 3. & 234. ar. 3. & 235. ar. 3. & 236. ar. 3. & 237. ar. 3. & 238. ar. 3. & 239. ar. 3. & 240. ar. 3. & 241. ar. 3. & 242. ar. 3. & 243. ar. 3. & 244. ar. 3. & 245. ar. 3. & 246. ar. 3. & 247. ar. 3. & 248. ar. 3. & 249. ar. 3. & 250. ar. 3. & 251. ar. 3. & 252. ar. 3. & 253. ar. 3. & 254. ar. 3. & 255. ar. 3. & 256. ar. 3. & 257. ar. 3. & 258. ar. 3. & 259. ar. 3. & 260. ar. 3. & 261. ar. 3. & 262. ar. 3. & 263. ar. 3. & 264. ar. 3. & 265. ar. 3. & 266. ar. 3. & 267. ar. 3. & 268. ar. 3. & 269. ar. 3. & 270. ar. 3. & 271. ar. 3. & 272. ar. 3. & 273. ar. 3. & 274. ar. 3. & 275. ar. 3. & 276. ar. 3. & 277. ar. 3. & 278. ar. 3. & 279. ar. 3. & 280. ar. 3. & 281. ar. 3. & 282. ar. 3. & 283. ar. 3. & 284. ar. 3. & 285. ar. 3. & 286. ar. 3. & 287. ar. 3. & 288. ar. 3. & 289. ar. 3. & 290. ar. 3. & 291. ar. 3. & 292. ar. 3. & 293. ar. 3. & 294. ar. 3. & 295. ar. 3. & 296. ar. 3. & 297. ar. 3. & 298. ar. 3. & 299. ar. 3. & 300. ar. 3. & 301. ar. 3. & 302. ar. 3. & 303. ar. 3. & 304. ar. 3. & 305. ar. 3. & 306. ar. 3. & 307. ar. 3. & 308. ar. 3. & 309. ar. 3. & 310. ar. 3. & 311. ar. 3. & 312. ar. 3. & 313. ar. 3. & 314. ar. 3. & 315. ar. 3. & 316. ar. 3. & 317. ar. 3. & 318. ar. 3. & 319. ar. 3. & 320. ar. 3. & 321. ar. 3. & 322. ar. 3. & 323. ar. 3. & 324. ar. 3. & 325. ar. 3. & 326. ar. 3. & 327. ar. 3. & 328. ar. 3. & 329. ar. 3. & 330. ar. 3. & 331. ar. 3. & 332. ar. 3. & 333. ar. 3. & 334. ar. 3. & 335. ar. 3. & 336. ar. 3. & 337. ar. 3. & 338. ar. 3. & 339. ar. 3. & 340. ar. 3. & 341. ar. 3. & 342. ar. 3. & 343. ar. 3. & 344. ar. 3. & 345. ar. 3. & 346. ar. 3. & 347. ar. 3. & 348. ar. 3. & 349. ar. 3. & 350. ar. 3. & 351. ar. 3. & 352. ar. 3. & 353. ar. 3. & 354. ar. 3. & 355. ar. 3. & 356. ar. 3. & 357. ar. 3. & 358. ar. 3. & 359. ar. 3. & 360. ar. 3. & 361. ar. 3. & 362. ar. 3. & 363. ar. 3. & 364. ar. 3. & 365. ar. 3. & 366. ar. 3. & 367. ar. 3. & 368. ar. 3. & 369. ar. 3. & 370. ar. 3. & 371. ar. 3. & 372. ar. 3. & 373. ar. 3. & 374. ar. 3. & 375. ar. 3. & 376. ar. 3. & 377. ar. 3. & 378. ar. 3. & 379. ar. 3. & 380. ar. 3. & 381. ar. 3. & 382. ar. 3. & 383. ar. 3. & 384. ar. 3. & 385. ar. 3. & 386. ar. 3. & 387. ar. 3. & 388. ar. 3. & 389. ar. 3. & 390. ar. 3. & 391. ar. 3. & 392. ar. 3. & 393. ar. 3. & 394. ar. 3. & 395. ar. 3. & 396. ar. 3. & 397. ar. 3. & 398. ar. 3. & 399. ar. 3. & 400. ar. 3. & 401. ar. 3. & 402. ar. 3. & 403. ar. 3. & 404. ar. 3. & 405. ar. 3. & 406. ar. 3. & 407. ar. 3. & 408. ar. 3. & 409. ar. 3. & 410. ar. 3. & 411. ar. 3. & 412. ar. 3. & 413. ar. 3. & 414. ar. 3. & 415. ar. 3. & 416. ar. 3. & 417. ar. 3. & 418. ar. 3. & 419. ar. 3. & 420. ar. 3. & 421. ar. 3. & 422. ar. 3. & 423. ar. 3. & 424. ar. 3. & 425. ar. 3. & 426. ar. 3. & 427. ar. 3. & 428. ar. 3. & 429. ar. 3. & 430. ar. 3. & 431. ar. 3. & 432. ar. 3. & 433. ar. 3. & 434. ar. 3. & 435. ar. 3. & 436. ar. 3. & 437. ar. 3. & 438. ar. 3. & 439. ar. 3. & 440. ar. 3. & 441. ar. 3. & 442. ar. 3. & 443. ar. 3. & 444. ar. 3. & 445. ar. 3. & 446. ar. 3. & 447. ar. 3. & 448. ar. 3. & 449. ar. 3. & 450. ar. 3. & 451. ar. 3. & 452. ar. 3. & 453. ar. 3. & 454. ar. 3. & 455. ar. 3. & 456. ar. 3. & 457. ar. 3. & 458. ar. 3. & 459. ar. 3. & 460. ar. 3. & 461. ar. 3. & 462. ar. 3. & 463. ar. 3. & 464. ar. 3. & 465. ar. 3. & 466. ar. 3. & 467. ar. 3. & 468. ar. 3. & 469. ar. 3. & 470. ar. 3. & 471. ar. 3. & 472. ar. 3. & 473. ar. 3. & 474. ar. 3. & 475. ar. 3. & 476. ar. 3. & 477. ar. 3. & 478. ar. 3. & 479. ar. 3. & 480. ar. 3. & 481. ar. 3. & 482. ar. 3. & 483. ar. 3. & 484. ar. 3. & 485. ar. 3. & 486. ar. 3. & 487. ar. 3. & 488. ar. 3. & 489. ar. 3. & 490. ar. 3. & 491. ar. 3. & 492. ar. 3. & 493. ar. 3. & 494. ar. 3. & 495. ar. 3. & 496. ar. 3. & 497. ar. 3. & 498. ar. 3. & 499. ar. 3. & 500. ar. 3. & 501. ar. 3. & 502. ar. 3. & 503. ar. 3. & 504. ar. 3. & 505. ar. 3. & 506. ar. 3. & 507. ar. 3. & 508. ar. 3. & 509. ar. 3. & 510. ar. 3. & 511. ar. 3. & 512. ar. 3. & 513. ar. 3. & 514. ar. 3. & 515. ar. 3. & 516. ar. 3. & 517. ar. 3. & 518. ar. 3. & 519. ar. 3. & 520. ar. 3. & 521. ar. 3. & 522. ar. 3. & 523. ar. 3. & 524. ar. 3. & 525. ar. 3. & 526. ar. 3. & 527. ar. 3. & 528. ar. 3. & 529. ar. 3. & 530. ar. 3. & 531. ar. 3. & 532. ar. 3. & 533. ar. 3. & 534. ar. 3. & 535. ar. 3. & 536. ar. 3. & 537. ar. 3. & 538. ar. 3. & 539. ar. 3. & 540. ar. 3. & 541. ar. 3. & 542. ar. 3. & 543. ar. 3. & 544. ar. 3. & 545. ar. 3. & 546. ar. 3. & 547. ar. 3. & 548. ar. 3. & 549. ar. 3. & 550. ar. 3. & 551. ar. 3. & 552. ar. 3. & 553. ar. 3. & 554. ar. 3. & 555. ar. 3. & 556. ar. 3. & 557. ar. 3. & 558. ar. 3. & 559. ar. 3. & 560. ar. 3. & 561. ar. 3. & 562. ar. 3. & 563. ar. 3. & 564. ar. 3. & 565. ar. 3. & 566. ar. 3. & 567. ar. 3. & 568. ar. 3. & 569. ar. 3. & 570. ar. 3. & 571. ar. 3. & 572. ar. 3. & 573. ar. 3. & 574. ar. 3. & 575. ar. 3. & 576. ar. 3. & 577. ar. 3. & 578. ar. 3. & 579. ar. 3. & 580. ar. 3. & 581. ar. 3. & 582. ar. 3. & 583. ar. 3. & 584. ar. 3. & 585. ar. 3. & 586. ar. 3. & 587. ar. 3. & 588. ar. 3. & 589. ar. 3. & 590. ar. 3. & 591. ar. 3. & 592. ar. 3. & 593. ar. 3. & 594. ar. 3. & 595. ar. 3. & 596. ar. 3. & 597. ar. 3. & 598. ar. 3. & 599. ar. 3. & 600. ar. 3. & 601. ar. 3. & 602. ar. 3. & 603. ar. 3. & 604. ar. 3. & 605. ar. 3. & 606. ar. 3. & 607. ar. 3. & 608. ar. 3. & 609. ar. 3. & 610. ar. 3. & 611. ar. 3. & 612. ar. 3. & 613. ar. 3. & 614. ar. 3. & 615. ar. 3. & 616. ar. 3. & 617. ar. 3. & 618. ar. 3. & 619. ar. 3. & 620. ar. 3. & 621. ar. 3. & 622. ar. 3. & 623. ar. 3. & 624. ar. 3. & 625. ar. 3. & 626. ar. 3. & 627. ar. 3. & 628. ar. 3. & 629. ar. 3. & 630. ar. 3. & 631. ar. 3. & 632. ar. 3. & 633. ar. 3. & 634. ar. 3. & 635. ar. 3. & 636. ar. 3. & 637. ar. 3. & 638. ar. 3. & 639. ar. 3. & 640. ar. 3. & 641. ar. 3. & 642. ar. 3. & 643. ar. 3. & 644. ar. 3. & 645. ar. 3. & 646. ar. 3. & 647. ar. 3. & 648. ar. 3. & 649. ar. 3. & 650. ar. 3. & 651. ar. 3. & 652. ar. 3. & 653. ar. 3. & 654. ar. 3. & 655. ar. 3. & 656. ar. 3. & 657. ar. 3. & 658. ar. 3. & 659. ar. 3. & 660. ar. 3. & 661. ar. 3. & 662. ar. 3. & 663. ar. 3. & 664. ar. 3. & 665. ar. 3. & 666. ar. 3. & 667. ar. 3. & 668. ar. 3. & 669. ar. 3. & 670. ar. 3. & 671. ar. 3. & 672. ar. 3. & 673. ar. 3. & 674. ar. 3. & 675. ar. 3. & 676. ar. 3. & 677. ar. 3. & 678. ar. 3. & 679. ar. 3. & 680. ar. 3. & 681. ar. 3. & 682. ar. 3. & 683. ar. 3. & 684. ar. 3. & 685. ar. 3. & 686. ar. 3. & 687. ar. 3. & 688. ar. 3. & 689. ar. 3. & 690. ar. 3. & 691. ar. 3. & 692. ar. 3. & 693. ar. 3. & 694. ar. 3. & 695. ar. 3. & 696. ar. 3. & 697. ar. 3. & 698. ar. 3. & 699. ar. 3. & 700. ar. 3. & 701. ar. 3. & 702. ar. 3. & 703. ar. 3. & 704. ar. 3. & 705. ar. 3. & 706. ar. 3. & 707. ar. 3. & 708. ar. 3. & 709. ar. 3. & 710. ar. 3. & 711. ar. 3. & 712. ar. 3. & 713. ar. 3. & 714. ar. 3. & 715. ar. 3. & 716. ar. 3. & 717. ar. 3. & 718. ar. 3. & 719. ar. 3. & 720. ar. 3. & 721. ar. 3. & 722. ar. 3. & 723. ar. 3. & 724. ar. 3. & 725. ar. 3. & 726. ar. 3. & 727. ar. 3. & 728. ar. 3. & 729. ar. 3. & 730. ar. 3. & 731. ar. 3. & 732. ar. 3. & 733. ar. 3. & 734. ar. 3. & 735. ar. 3. & 736. ar. 3. & 737. ar. 3. & 738. ar. 3. & 739. ar. 3. & 740. ar. 3. & 741. ar. 3. & 742. ar. 3. & 743. ar. 3. & 744. ar. 3. & 745. ar. 3. & 746. ar. 3. & 747. ar. 3. & 748. ar. 3. & 749. ar. 3. & 750. ar. 3. & 751. ar. 3. & 752. ar. 3. & 753. ar. 3. & 754. ar. 3. & 755. ar. 3. & 756. ar. 3. & 757. ar. 3. & 758. ar. 3. & 759. ar. 3. & 760. ar. 3. & 761. ar. 3. & 762. ar. 3. & 763. ar. 3. & 764. ar. 3. & 765. ar. 3. & 766. ar. 3. & 767. ar. 3. & 768. ar. 3. & 769. ar. 3. & 770. ar. 3. & 771. ar. 3. & 772. ar. 3. & 773. ar. 3. & 774. ar. 3. & 775. ar. 3. & 776. ar. 3. & 777. ar. 3. &

intellectus, inimitia, &c. consequatur.

In secundo autem articulo nihil occurrit scribendum præter prius scripta in questione præcedenti.

a Super Questionis trigésimæ Articulus primus.

Nam & quomodo fidelis unitas que per charitatem est, scilicet ma opponatur.

Questio.

In corpore primi articuli questionis 39. tria simul dubia occurrunt. Primum est, in quo consistit unitas Ecclesie, cui opponitur scisma. Secundum uero, quomodo unitas est à charitate, ut supra dicitur. Tertium autem, quomodo scisma opponitur illi unitati. Et primi quidem dubij, in quo scilicet consistat unitas Ecclesie, cui opponitur scisma, ratio est: quia cum unum sequatur ens, omnis unitas oportet quod sit secundum aliquid esse, & omne tollens unitatem tollat aliquid esse. Cōstat autem, quod secundum esse relativum membrorum Ecclesie ad unum caput, nullum esse apparet commune membrum Ecclesie inter se, fundans unitatem Ecclesie, que tolli dicitur per scisma. Nam esse fidei, spei sacramentorum, & talium, illat cō scismate. Esse autē charitatis indirecte quidem per omne peccatū mortale, directe autem per expulsiōem ipsius contemptum perditur. Sed hoc non est scismatis unitas. Nam qui vult charitatem, nec in se nec in alio esse, nō propterea scismaticus est.

Nam unitas Ecclesie sit in charitate.

Questio. 4. di. 13. quomodo scilicet unitas hæc Ecclesie sit in charitate, ratio est: tum quia scisma tollit illud esse, quod sine charitate possidet: ut patet cum aliqui in peccato mortali præexistentes sunt de nouo scismatici: tum quia scismaticus est, qui renuit subesse Romano pontifici. Hoc autem non directe charitati, sed obedientie opponitur.

Tertij autem dubij ratio est, quia quam unum oppositorū tollat reliquum, & unitas Ecclesie non sit ab Ecclesia ascribibilis: sicut nec esse ipsius, quantumcunque sunt infinita scismatizatioquin aut possent esse plures Ecclesie quā una, aut posset desinere esse ante consummationem seculi: consequens est quod scisma nō tollat unitatem Ecclesie: & consequenter male ex hoc eius natura monstratur.

Ad evidentiam horum sciendum est, quod quum Ecclesia militans, de qua loquitur scriptura, sit congregatio omnium fidelium, & una numero, oportet quod sit ens unitas, quum unitas eius numeratis, constituitur ex aliquo esse, non quo aliquid est in se, sed quo ad aliud ordinatur. Inter entis autem genera, solum relativum, adio, & passio separata iungunt. Esse namque substantiæ quantitatis & qualitatis, sic in uno supposito consistit, quod ad aliud non se extendit. Adione autem & passione iunguntur etiam cælum & terra, & esse relativum totum universum. Unde Ecclesie esse & unitas secundum hæc consideranda est. Tria autem invenimus in ipsis fidelibus. Primo unitatem virtutum theologiarum & sacramentorum. Singuli namque fideles credunt unum, sperant unum, amant unum, scilicet Deum trinum, & unum, &c. & tenent eadem sacramenta. Et si fideles non haberent aliam unitatem, Ecclesia non esset proprie loquendo una, sed fideles essent similes in prædictis. Invenimus ergo secundum unitatem capitis, non solum in cælo Christi, sed in terra sui vicarii: ex qua unitate apponitur in ipsa fidelibus esse relativum ordinis, scilicet ad caput unum, & actionis, & passionis, secundum præcipere & obedire. Movetur liquidem singuli fideles à Spiritu sancto, non solum ad credendum, sperandum, &c. Sed etiam ad obedien-

fia inanis gloriæ, sicut & discordiæ.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod contentio sicut & discordia habet affinitatem cum invidia, quantum ad recessum eius, à quo aliquis discordat, vel ex quo contendit. Sed quantum ad id, in quo consistit, habet convenientiam cum superbia & inani gloria: inquantum scilicet in proprio sensu statuitur, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod clamor assumitur in contentione, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis. Unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem deriveretur, ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum, quod superbia & inanis gloria occasionem sumunt præcipue à bonis etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit. Est enim huiusmodi derivatio nō per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea, quæ ex superbia vel inani gloria per se & directe oriuntur, causari ex contrariis eorum, ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QVAESTIO TRIGESIMANONA. De scismate, in quatuor articulos divisa.

INDE considerandum est de vitis oppositis paci, pertinentibus ad opus, quæ sunt scisma, rixa, seditio, & bellum.

Primo ergo circa scisma queruntur quatuor. Primo, utrum scisma sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit gravius infidelitate. Tertio, de potestate scismaticorum. Quarto, de pena eorum.

ARTICVLVS I.

Utrum scisma sit peccatum speciale.

Ad PRIMVM sic proceditur. Videtur quod scisma non sit peccatum speciale. Scisma enim, ut Pelagius papa dicit, scissura sonat. Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isai. 57. Peccata vestra dividerunt inter vos & Deum vestrum. Ergo scisma non est speciale peccatum.

Præterea, illi videntur esse scismatici, qui Ecclesie non obediunt. Sed per omne peccatum sit homo inobediens præceptis Ecclesie: quia peccatum secundum Ambr. est cælestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est scisma.

Præterea, Heretici etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo scismatis nomen

ARTIC. L

dum uni, & eidem capiti Christi vicario. Et si apud fideles nulla alia esset unitas, Ecclesia non diceretur una, sed sub uno. Essent enim fideles, sicut multa regna sub uno rege.

Invenimus igitur tertio unitatem collectionis universorum fidelium ex qua unitate apponitur singulis fidelium esse relativum, scilicet esse partem unius numero populi, civitatis, domus: ac per hoc dependentiam apponitur unicuique à toto. Pars enim quælibet à suo toto pendet. Hinc secundum actionem & passionem modus, & regula habetur. Movetur liquidem fideles à Spiritu sancto ad opera vite spiritualis, scilicet credere, sperare, diligere, sanctificare, & iudicari, obedire, prædicare, illuminare, &c. nō solum secundum substantiam, sed etiam quoad modum operandi: ut scilicet hæc operentur ut partes unius totius. Et huius rei nō est querenda alia causa, nisi quia sic dispositus Spiritus sanctus, qui inter articulos fidei posuit unam sanctam Ecclesiam, ultra sanctorum communionem, ipse namque Spiritus dividit singulos prout vult, voluit Ecclesiam catholicam, ad eam universalem esse unam, & non plures. Et propterea movet singulos ad interiora & exteriora operanda, ut partes unius & propter illud unum, & secundum illud unum quilibet enim fidelis credat se membrum Ecclesie, & ut membrum Ecclesie credit, sperat, ministrat sacramenta, suscipit, docet, discit, &c. Et propter Ecclesiam hæc facit, ut pars propter totum, cuius est quicquid est: & secundum Ecclesie fidem & traditionem hæc operatur. Et hinc fit in inter Ecclesias quæ videntur omnino separata, puta Scotie & Hispaniæ, non solum sit conventus in fide, spe, charitate, sacramentis, & obedientia ad unum caput, sed etiam collegatio partis ad partem, in una numero congregatione, quæ primo & principaliter regitur à Spiritu sancto, cuius unitas est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum ad proximum spectantium: utpote bonum totius mundi, non quod-

divisionem importat, videtur quod nō differat à peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

SED CONTRA est, quod Aug. contra Faustum, distinguit inter scisma & hæresim, dicens, quod scisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem, quo ceteri, solo congregationis delectari dissidio. Heretici vero diversa opinantur ab his quæ catholica credit Ecclesia. Ergo scisma non est generale peccatum.

CONCLUSIO.

Scismatis peccatum speciale unitas est charitatis oppositum, per quod quidam Christo, ac eius vicario subesse renuntiant, & membrum Ecclesie ei subiectis communicare recusant.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Isido. dicit in lib. Etymo. Nomen scismatis à scissura animorum vocatum est. Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum scismatis dicitur, quod directe, & per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem: ita etiam nec in rebus moralibus, in quibus id quod est intentum, est per se: quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum scismatis proprie est speciale peccatum ex eo, quod intendit ab unitate separare, quam charitas facit: quæ nō solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate Spiritus. Et ideo proprie scismatici dicuntur, qui propria sponte & intentione se ab unitate Ecclesie separant, quæ est unitas principalis. Nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesie: sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesie autem unitas in duobus attenditur, scilicet in commixtione membrorum Ecclesie ad invicem seu communicatione: & iterum in ordine omnium membrorum Ecclesie ad unum caput: secundum illud ad Col. 2. Inhiatus sensu carnis suæ & non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus & conjunctiones subministratum & constitutum, crescit in augmentum Dei. Hoc autē caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo scismatici dicuntur qui subesse renuntiant summo pontifici, & qui membrum Ecclesie ei subiectis communicare recusant.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod divisio hominis à Deo per peccatum non est intenta à peccante, sed præter intentionem eius accidit ex inordinata conversione

camp, sed spiritualis non per accidens, sed per se nec secundarium, sed principalem: quia est ipsum esse Ecclesie, ut unitas totius rationem habet. Signum autem huius unitas, totius, & partium, est unitas synode universalis. Hæc est Ecclesie unitas, cui opponitur scisma. Nam ex eo aliquis est scismaticus, quod renuit ut pars Ecclesie operari. Nec refert ex quacunque causa hoc oriatur. Dico enim ad hoc deveniatur, quod renuit se habere in pars unitas Ecclesie catholice, scilicet in unitate. Ex quocunque liquidem diversitate vel sententiarum, vel affectionum internum aliquis exorbitet, ut velit sanctificare, vel sanctificari, docere vel doceri, providere vel provideri, non ut pars Ecclesie catholice, sed tanquam ipsimet sint velut quoddam totum seorsum, scismatici sunt. Et per hoc patet solutio primi dubij. Sed responsio ad objectionem de charitate, in solutione secundi dubij patebit.

Dicitur ergo ad secundum dubium, quod quia amoris est unire, & unitas Ecclesie est unitas spiritualis, ideo attribuitur amor spirituali, qui est charitas. Non quod ista unio sit charitas, sed quia est effectus charitatis. Movet enim Spiritus sanctus per charitatem singulos fideles, ad volendum se esse partes unitas collectionis catholicæ, quam ipse vivificavit per hoc ad constituendum unam Ecclesiam catholicam. Verum effectus charitatis sunt duplices, quidam semper formam, ut contritio, quidam qui possunt esse informes, ut misereri, dare elemosinam propter Christum. Unitas etiam ecclesiastica licet simpliciter sit formata, sicut Ecclesia semper est in gratia: tamen est in hoc vel in illo, per-

est esse informis. Et propterea stat unitatem hanc esse effectum charitatis. & tamen possit fieri cum peccato mortali. Et stat aliquem nolle charitatem esse in se, vel in alio, & non esse schismaticum nisi ad hoc descendat, quod nolle hunc effectum charitatis esse, qui est unitas Ecclesiae. Et tunc etiam esset distinguendum: quia aliud est nolle unitatem Ecclesiae esse, & aliud est, subtrahere se a unitate ab unitate Ecclesiae: sicut aliud est, nolle fidem Christi esse, & aliud est, non credere ea quae sunt fidei. Verobique enim primum spectat ad odium veritatis ipsius: secundum autem ad propria unita schismatis & haereticis. Ad id vero quod de obedientia obicitur, dicitur quod nolle pertinaciter obedire summo pontifici non est schisma: sed nolle subesse libi, ut capiti totius Ecclesiae, est schisma, sicut non credere, est haereticus.

Ad tertium autem dubium dicitur, quod contra unitatem Ecclesiae, dupliciter obicitur peccare. Primo secundum intellectum, scilicet non credendo Ecclesiam esse unam capite vel collectione: & hoc esset peccatum infidelitatis. Secundo secundum voluntatem: & hoc dupliciter. Primo secundum intentionem: cum scilicet aliquis licet credat Ecclesiam esse unam, intendit tamen eius unitatem destruere: vel ita conatus in illam, vel papam, &c. Secundo secundum operis voluntatem: cum scilicet licet aliquis velit potius taliter se gerere, ac si non esset pars Ecclesiae, quam a proposito desistere. Et hoc videtur.

Ad quartum autem dubium dicitur, quod contra unitatem Ecclesiae, dupliciter obicitur peccare. Primo secundum intellectum, scilicet non credendo Ecclesiam esse unam capite vel collectione: & hoc esset peccatum infidelitatis. Secundo secundum voluntatem: & hoc dupliciter. Primo secundum intentionem: cum scilicet aliquis licet credat Ecclesiam esse unam, intendit tamen eius unitatem destruere: vel ita conatus in illam, vel papam, &c. Secundo secundum operis voluntatem: cum scilicet licet aliquis velit potius taliter se gerere, ac si non esset pars Ecclesiae, quam a proposito desistere. Et hoc videtur.

ARTICULVS II.

¶ Vtrum schisma sit grauius peccatum infidelitatis.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod schisma grauius peccatum sit, quam infidelitas. Maius enim peccatum grauiori poena punitur: secundum illud Deut. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. Sed peccatum schismatis grauius inuenitur punitum, quam etiam peccatum infidelitatis, siue idololatricae. Legitur enim Exo. 12. quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti. De peccato autem schismatis legitur Numeri 16. Si nouam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos, & omnia quae ad illos pertinent, descenderintque uerentes ad infernum: scietis quod blasphemauerunt Dominum Deum. Decem etiam tribus, quae uitio schismatis a regno David recesserunt, sunt grauissime puniuntur: ut habetur 4. Reg. 17. Ergo peccatum schismatis est grauius peccato infidelitatis. Praeterea, Bonum multitudinis est maius & diuinius, quam bonum unius, ut patet per Philosophum in 1. Ethic. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est contra ecclesiasticam unitatem. Infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur, quod schisma sit grauius peccatum, quam infidelitas.

¶ Praeterea, Maiori malo maius bonum opponitur, ut patet per Philosophum in 8. Ethic.

¶ Sed ad incurrendum hoc malum, quod est esse schismaticum, sufficit alteri mori scilicet vel de se a subiectione capitis, vel a communione cum uniuersis. Et propterea in littera subduntur haec duo genera schismaticorum, ut ibi patet.

¶ Nam Papa possit esse schismaticus.

Sed schisma opponitur charitati, quae est maior uirtus, quam fides: cui opponitur infidelitas, ut ex praemissis patet. Ergo schisma est grauius peccatum, quam infidelitas.

¶ SED CONTRA. Quod se habet ex additione ad alterum, potius est uel in bono, uel in malo. Sed haereticus se habet per additionem ad schisma, addit enim peruersum dogma: ut patet ex autoritate Hiero. supra inducta. Ergo schisma est minus peccatum, quam infidelitas.

CONCLUSIO.

¶ Cum infidelitas peccatum Deo ex prime ueritatis, cui fides innitur, aduersetur, ex suo genere maius schismate peccatum est, quod unitati contrariatur: quia est diuinum bonum, sed participatum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod grauius peccati dupliciter potest considerari. Vno modo secundum suam speciem. Alio modo secundum circumstantias. Et quia circumstantiae particulares sunt infinitae, ita & infinitis modis uariari possunt, cum quaritur in comuni de duobus peccatis quod sit grauius, intelligenda est questio de grauitate, quae attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex obiecto, sicut ex supradictis patet. Et ideo illud peccatum, quod maiori bono contrariatur, ex suo genere est grauius: sicut peccatum in Deum, quam peccatum in proximum. Manifestum est autem, quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est ueritas prima, cui fides innitur. Schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quae est quoddam bonum participatum, & minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est, quod peccatum infidelitatis ex suo genere est grauius quam peccatum schismatis: licet possit contingere, quod aliquis schismaticus grauius peccet, quam quidam infidelis uel propter maiorem contumaciam, uel propter maius periculum quod inducit, uel propter aliquid huiusmodi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod populo illi manifestum erat iam per legem susceptam, quod erat unus Deus, & quod non erant alij dii colendi: & hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat, quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur iniusta aliqua sola poena, sed locum communem. Sed non erat sic norum apud eos, quod Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatum, oportebat miraculosa & incognita poena puniri. Vel potest dici, quod peccatum schismatis quandoque grauius est punitum in populo illo, quia erat ad seditiones & schismata promptus. Dicitur enim Esdras 4. Ciuitas illa a diebus antiquis aduersum reges rebellat, & seditiones & praelia conclantur in ea. Poena autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est. Nam poenae sunt medicinae quaedam ad arcendum homines a peccato. Unde ubi est maior pronitas ad peccandum, debet seuerior poena adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt puniuntur.

¶ AD SECUNDVM dicitur, quod ecclesia est in papa, quando ipse se habet ut papa, ut caput ecclesiae. Quando autem ipse nolle se habere, ut caput eius, neque Ecclesia in ipso, neque ipse in Ecclesia esset. In responsione ad secundum aduerte diligenter, quod recitatur praecipuum uel iudicium papae contingit tripliciter. Primo ex parte rei indicantur seu praecipuum: secundo ex parte personae indicantis: tertio ex parte officij ipsius iudicis. Si quis enim etiam pertinaciter contemnit sententiam papae, qui scilicet non uult exequi quae mandauit, puta abstinere a tali bello, restituere tale statum, &c.

¶ In eodem articulo du Quaesit.

biium occurrit, An persona ueri, certi, & indu hieati papae possit esse schismaticus. Et uidetur quod non: quousi ab unitate capitis desicere non potest: quia ipse est caput. Ab unitate quousi Ecclesiae desicere non potest: quoniam Ecclesia est in ipso, iuxta illud Cyprianus 7. quousi. Scire debet, Vbi dicitur, Scire debet episcopum in Ecclesia esse, & Ecclesiam in episcopo: & si quis cum episcopo non sit, in Ecclesia non esse.

¶ In oppositum autem est, quoniam papa potest incurere in haereticum, & consequenter in schisma: quia omnis haereticus est schismaticus, licet non econtrario.

¶ Ad hoc dicitur, quod licet diuersae sint haec opiniones, absque dubio tamen patet, quod papae persona crimen schismatis etiam sine haereticis incurere potest. Quod probatur ex eo, quod adunatio partium, sine quibus totum solui potest, cum ipso toto, non est indissolubilis. Sed adunatio personarum papae cum toto, id est Ecclesia est talis, scilicet quod si sine ipsa Ecclesia soluitur in sua unitate: ergo persona papae potest dissolui se ab Ecclesiae unitate. Hoc autem est esse schismaticum. Minor patet ex eo, quod sede vacante Ecclesia est una sine ulla persona papae. Contingeret autem hoc in animo quidem papae, si nolle communicare cum ecclesia, ut pars illius, ut caput illius in spiritualibus, sed habere se tantum ut dominus temporalis: in opere uero si factis hoc faceret, uel si excommunicare praesumeret Ecclesiam. Constat namque quod in huiusmodi mala possit persona papae incidere: ac per hoc uero schismaticus esse.

¶ Ad primum autem in oppositum dicitur, quod persona papae potest remanere subesse officio papae, quod per accidens est pro tunc in ipso. Si hoc in animo pertinaciter gereret, esset schismaticus, per separationem sui ad unitatem capitis. Legatur siquidem persona sua legibus officij sui, quo ad Deum, ut in praecedenti libro declaratum est.

¶ Ad secundum dicitur, quod ecclesia est in papa, quando ipse se habet ut papa, ut caput ecclesiae. Quando autem ipse nolle se habere, ut caput eius, neque Ecclesia in ipso, neque ipse in Ecclesia esset.

¶ In responsione ad secundum aduerte diligenter, quod recitatur praecipuum uel iudicium papae contingit tripliciter. Primo ex parte rei indicantur seu praecipuum: secundo ex parte personae indicantis: tertio ex parte officij ipsius iudicis. Si quis enim etiam pertinaciter contemnit sententiam papae, qui scilicet non uult exequi quae mandauit, puta abstinere a tali bello, restituere tale statum, &c.

kkk a licet

4. d. 13. tur contingere his, qui
9. 2. et. 2. presumunt synodos uni-
uersales congregare, uel
congregatas, sed dis-
soluitas tenere. Et utroque
modo schisma incurritur:
sicut homicidium
incurritur, non solum qui
directe intendit occi-
dere, sed etiam qui potius
nolle opus agere,
unde mors hominis se-
quitur, quam opus tale
relinquere. Duplex autem
distinctione opus est,
ut persequatur,
quomodo schisma tollit
unitatem Ecclesiae.
Altera est de auferre se-
cundum affectum uel
effectum: altera est de
eo a quo auferatur, scilicet
ab Ecclesia, uel a seipso.
Schismaticus enim secundum affectum
tollit unitatem ab ipsa
Ecclesia. Sicut odio ha-
bens Deum, tollit ho-
norem ab ipso, quan-
tum in se est: secundum
autem effectum tollit
unitatem Ecclesiae a seipso.
Ad hoc enim effi-
caciter operatur, ut in
ipso non sit unitas Ec-
clesiae, ut ipse non sit
pars collectionis ca-
tholicae.

Augetur. ¶ In eodem articulo ad-
uerte, quod quia bonum confugit ex causa integra apud Dionys. 4. ca. De diui-
nis nominibus, malum autem ex singulis defectibus. ideo ad habendum hoc bo-
num, quod est esse membrum Ecclesiae catholicae, exiguntur duo. Primo quod
se habeat ut pars illius in credendo, sperando, amando, sanctificando, &c. Se-
cundo, quod suble Romano Pontifici ut capiti Ecclesiae catholicae. Propter
quod in littera dicitur, quod unitas Ecclesiae consistit in coactione membro-
rum: & hoc quantum ad primum. Sit enim hoc per hoc, quod omnes sunt co-
partes unius, & in ordine omnium ad unum caput: & hoc quantum ad secun-

curre ad Superiorem, & prosequi ius suum coram eo: sicut de priuatis per-
sonis, in littera dicitur propter hanc rationem. Et confirmatur: quia aliter con-
temneretur auctoritas Superioris. Si enim cuiuslibet principi liceret mouere bel-
lum contra alterum, iam licitum esset unicuique principi ius subiectionis dicere con-
tra alterum principem: & sic Superioris auctoritas contempta posponeretur.

In oppositum autem
est, quia princeps in li-
tera sumitur, ut distin-
guatur contra priuatam
personam, ut patet in
littera. Constat autem,
quod non omnis taliter
princeps caret supe-
rioris. Præterea in li-
tera dicitur, quod ad eos
spectat gladium moue-
re bellum contra ex-
traneos ad quos spec-
tat gladium materialium
contra intraneos. Sed
contra intraneos non
requiritur princeps ca-
rens Superiori: ergo
nec ad mouendum bel-
lum.

Ad euentum aucto-
ritatis requiritur ad bel-
lum, secundum est, quod
non est questio de bel-
lo defensivo, quando
scilicet aliquis bellum
facit defendendo se ab
inimico sibi bello (hoc
enim à naturæ iure
quilibet populus ha-
bet) sed questio est de
inductione belli, quæ
scilicet auctoritas ad
hoc exigatur. Et licet
varia in hoc videatur
opinio: si tamen recte
discernamus, una est
sententia. Quum enim
bellum sit reipublicæ
inimicus, & hoc ad ius,
quod legitimum, quantum
est ex parte auctoris
sunt, bella à reipublica
sunt: cuius differentia
est inter auctoritatem
mouendi gladium bel-
licum & gladium pri-
uatum, quanta differen-
tia est inter republi-
cam & priuatam, in de-
fensionis & iudicis
iure. Ad priuatam etiā
personam non spectat
nisi ius ut repellere
cum moderamine inculpatæ tutelæ, extra moderam autem inculpatæ tutelæ
est, ut quis priuatus se vel alios ulciscatur propter quod non licet priuato oc-
cidere occisorem sui patris. Republika autem & suorum membrorum & sui sic
curam habet, ut non solum possit moderate ut ius repellere, sed etiam vindicare
inimicos sui vel suorum, non solum contra sibi subditos, sed extraneos. Et de
subditis quidem patet, quoniam punitura iustitia ad reipublicam spectat. De
extraneis uero probatur ex eo, quod reipublica debet esse sibi sufficiens: ut pa-
ter in tertio Politicorum. Constat autem, quod nisi possit licite de extraneis
populis de principibus se vindicare, ualde esset imperfecta, & deficiente. Nam
tyranni & iniusti, raptores, occisores, captores, & quomolibet iniuriam
facientes, alienæ reipublicæ ciuibus, remanent naturaliter iniusti: & naturalis
ratio deficeret in necessitate. In naturæ namque legibus sistendo, non oportet
republicas diuersas communicare in uno principe. Et si uno aliquam opprimeret
in suis membris, capiendū, dilanandū: si altera innocens non possit vindicare
se & suos contra opprimentem, pugnando, & iniusti mali naturaliter manerent,
& naturalis ratio quæ universalior est, providentia, quam naturalis utilitatis
animalium defecisset, non providendo reipublicæ de armis ultionis. Antequam
hoc gesta Ionathæ & Simonis contra filios lambri, in iudicium sanguinis
Ioannis fratris sui, primi Machab. 3. Approbare hoc communis omnium gen-
tium usus uidetur, tanquam à natura inditum. Verba quoque Auctoris in littera
hic manifeste hoc significant, cum auctoritate Augusti. Probat quoque hoc
idem aliter: quia si reipublica non possit indicare bellum, sed ad hoc esset opus
auctoritate alterius Superioris, aut esset opus Superiori respectu sui tantum,
aut respectu illius tantum contra quem est mouendum bellum, aut respectu
utriusque. Non respectu Superioris tantum: quia quæcumque reipublica est sic di-
spolita, quod non potest libere de omnibus providere, sed ab aliquo potius Re-
ge dependet: hoc ideo est, quia Rex ille est pars illius reipublicæ, nempe caput
illius. Unde hoc non arguit reipublicam non posse, sed reipublicam imper-
fectam, absque scilicet suo capite, non posse. Et propterea oportet te lectorem fa-
cte intelligere quæ dicimus: quia de reipublica perfecta loquimur. Nec à supe-
riori illius, contra quem mouendum est bellum: tum quia ut plurimum contra-
git illam carere Superiori, uel si habet esse complerem saltem negligendo ius-
dictionem. Tum quia licet asequamur bellum indicari à sibi iustitiam, petenda
est iustitia à Superiori illius, quæ actus sequitur forum rei: ut fecit populus
Israel, petens iustitiam à tribu Benjamin de iuris Gaba, iudicum 20. Et si se-
cerit iustitiam, non est mouendum bellum: & si neglexerit, potest moueri bel-
lum. Hoc tamen non propterea est ut habeatur auctoritas indicendi bellum
quoniam nec ille hostium Superior hanc ait, nec hæc petimus: ut actus ad-
uocum fiant in patiente disposito. Passum enim dispositum ad hoc, ut contra ipsam

Præterea, Quicquid contrariatur diuino
præcepto, est peccatum: sed bellare contra-
riatur diuino præcepto. Dicitur enim Matt.
5. Ego autem dico uobis non resistere malo:
& Rom. 12. dicitur, Non uos defendentes
charissimi, sed date locum iræ. Ergo bellare
semper est peccatum.

Præterea, Nihil contrariatur actui uirtutis
nisi peccatum: sed bellare contrariatur pa-
ci. Ergo bellum semper est peccatum.

Præterea, Omne exercitium ad rem licitā
licitum est: sicut patet in exercitiis scientia-
rum. Sed exercitia bellorum, quæ sunt in
torneamentis prohibentur ab Ecclesia: quia
morientes in huiusmodi tyrociniis, eccle-
siastica sepultura priuantur. Ergo bellum
uideretur esse simpliciter peccatum.

SED CONTRA est quod Aug. dicit
in sermone de puero Centurionis, Si Chri-
stiana disciplina omnino bella culparet,
hoc potius consilium salubris perentibus in
Euangelio daretur, ut abicerent arma, seq-
militia omnino subtraherent. Dicitur est
autem eis, Neminem concuratis: estote co-
renti stipendiis uestris. quibus proprium
stipendium sufficere præcepit, militare non
prohibuit.

CONCLUSIO.

Bellum pro defensione reipublicæ, & pro bono
communis, ab auctoritate habentibus, uidelicet
principibus indicendum, si recta intentione geratur
nullum peccatum est, secus autem bellare illicitum est.

RESPONDEO dicendum, quod ad
hoc, quod aliquod bellum sit iustum, tria
requiruntur. Primo quidē auctoritas prin-
cipis, cuius mandato bellum est gerendum.
Non enim pertinet ad personam priuatam
bellum mouere: quia potest ius suum in
iudicio Superioris prosequi. Similiter etiam
conuocare multitudinem, quod in bellis
oportet fieri, non pertinet ad priuatam per-
sonam. Cum autem cura reipublicæ com-
missa sit principibus, ad eos pertinet rem-

bellum fiat, est nolens satisfacere. Si enim satisfacere uellet, iustum bellum non
moueretur. Nec à Superiori utriusque, quia hoc est per accidens: tum quia ex
natura parte ostensum est opus esse auctoritate. Cum igitur dicitur quod ad in-
dicendum iustum bellum requiritur auctoritas principis, intelligendum est uel
de reipublica perfecta, uel perfecte gerente uices reipublicæ, ut sunt Reges, uel
alii similes principa-
tus. Unde & rationes
utriusque parum saluan-
de sunt.

Ad primam igitur de
principibus carentibus
Superiore dicitur, quod
inter priuam & pu-
blicam personam hæc
est differentia, quod pri-
uatus habet proprium
Superiorem, cui sit pars
alicuius reipublicæ. Ho-
mo enim est animal po-
litiuū, qui ad Superiorem
potest recurrere pro
ultione inimicorum suo-
rum, siue intus, siue ex-
tra: & propterea ex sua
natura non habet au-
thoritatem iudicandam.
Ipsi autem reipublicæ,
scilicet principis ex sua na-
tura perfectione, ut
ostensum est, habet au-
thoritatem iudicandam:
& ideo non oportet quod
recurrat ad Superiorem
pro tali auctoritate. Et
ratio litteræ optime ha-
bet locum in priuata
persona, & non in pu-
blica: quia illa est pars,
hæc totum, ut dictum est.
Ad confirmationem
dicitur quod principes
sunt in duplici differen-
tia. Quidam enim sunt
simpliciter capita &
domini perfecte geren-
tes uices reipublicæ.
Quidam uero sunt se-
cundum quod capiunt &
domini imperfecte re-
publicæ uices gerentes.
Primi habent auctori-
tatem iudicandam in-
tus & extrinsecus: ut
tem habent tantum quan-
tum eis tribuitur est.
In hoc secundo ordine
sunt comites, marchio-
nes, & duces qui sunt
partes unius regni.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut August. dicit in secundo libro contra
Manichæos, ille accipit gladium, qui nulla

Rex siquidē est caput & dominus non solum regni, sed cuiuslibet reipublicæ
ipsius. Dicitur autem domini sunt capita & domini secundum quod in cuius signis
omnes reipublice unius regni communicant in uno tribuati regno, & omnes
stipendia regis solunt. Sunt etiam in hoc eodem ordine communicantes omnes,
quæ subsunt alteri tanquam Regi: quales uidentur esse omnes, qui subsunt Ro-
mane ecclesiæ. In primo autem ordine sunt communicantes Reges omnes & co-
munitates simpliciter liberae. Et de his quidem communicantibus planum est, quia
quodlibet est perfecta reipublica. De regibus quoque eadem ratione patet: quia
licet regnum perfectam reipublicam significat, & Rex uices illius perfecte
gerit: licet alibi statuta sint talia, ut Reges sere solo nomine sint Reges. Sed
nos de Rege qui est simpliciter dominus, loquimur. Ex hac autē assignata dif-
ferentia inter principes patet, quod illi domini qui ob imperfectionem domini,
habent Superiorem, non possunt indicare bellum absque sui Superioris auctori-
tate. Faceret siquidem ei iniuriam, usurpantes sibi Superiorum auctoritatem,
præ se ferentes capita simpliciter, & domini simpliciter reipublicæ, cum non
sint illi autem domini qui perfecte capita & domini sunt, licet habeant Supe-
riorem, puta Imperatorem, nullam faciant ei iniuriam, bellum propria auctori-
tate indicendo: quia utuntur iure suo. Sunt enim sub eo sicut una perfecta cau-
sa universalis, sub alia universaliori, & non licet imperfecta sub perfecta, sicut
illud de secundo ordine. Vel potius sunt sub eo secundum quid, & non simpliciter.
Et hoc uidetur uerum ex præscripta consuetudine. Unius enim Imperato-
ris & illius dominium de iure positum cum sit, quia nec naturalis ratio, nec au-
thoritas sacre Scripturæ cogit omnes quartas terre, nec omnes nationes unius
quartæ, ad electionem unius principis temporales, ut patet & collat ex electione
pendere naturaliter principum temporales alicuius, nisi sit tyrannicus. Quum
inquam de iure positum sit, potest per consuetudinem abrogari & tolli. Propter
quod principes & communitates, quæ consueuerunt consuetudine antiquissi-
ma, ut auctoritate iudicandi belli, possunt licite illa iura tamen bona fide in pa-
cifica possessione fuerunt, & sunt. Quod dico propter usurpationes sibi hoc ex ma-
gitudine potestatis, & rebelles suis dominis, non potuerunt nec possunt coerceri.

Ad rationes autem pro omnibus principibus dicitur, & ad primam, Quod
uerum est, quod littera accipit principem ut personam publicam imperfecte sed perfe-
cte: & ideo non extenditur littera nisi ad principes perfecte.

Ad secundam uero dicitur, quod contra interiores & exteriores spectat ad eos
ex natura officii. Ad multos tamen spectat ex commissione ut gladio contra in-
ternos quibus non conceditur indicare bellum contra externos, ut patet in re-
cloribus, ciuitatibus, & multis domini qui in dominio suo iudicant in causa
sanguinis. Facilius enim conceditur hoc à perfecte principibus, quam auctori-
tatem contra

et contra extimos. Littera ergo loquitur de his, qui ex propria hoc possunt autoritate, quales non sunt omnes domini, sed tantum per se de domini.

Anotata. In eodem articulo circa iustitiam causa belli, adverte quod quia amici ac socii unum consentiunt, ideo iusta causa in iudicando bellum est pro ratione sociorum nec minus potest socios & extraneos ad bellum gerendum princeps invitare quum ad exercendam iustitiam imus ministros extraneos conducere.

Anotata. In eodem articulo circa iustitiam intentionis, scilicet quod quomodo modum carnifices iudicium si ex odio, vel feritate occidunt damnatos iuste, peccant quidem mortaliter, sed non tenentur ad restitutionem belis ex morte nec ulla lites bellum iuste exercentes, & concessa auxilium, quamvis pessimo animo faciant, peccant: sed non tenentur restituere.

Anotata. In responsione ad primum scito, quod iam solutum est dubium quod apud multos videtur esse, quomodo respicienda non accipit gladium, quando bellum indicitur, iam enim monstratum est, quod concessa est ei a iure naturalis rationis auctoritas iudicis sui suorum, tam contra intraneos, quam extraneos perturbatores.

Anotata. In responsione ad quartum scito quod exercitia bellica periculosa, in hoc discernuntur a non periculosis, quod in primis ut in pluribus laciones mortales eveniunt: in illis autem vel raro, vel nunquam. Mortalia enim indicantur secundum id, quod in pluribus invenitur. Propterea oportet prudenter arbitrar, circumspecta natura exercitii, quae sunt iusticia in particulari. Gloriorum enim exercitia artis proculdubio licita sunt cum enses ipsi absque acumine sint, Et similiter hastiludus illa, quae cum lanceis proportionaliter dispositis, ut de emibus diximus, sunt eadem ratione.

Anotata. Super Quaestione quadragesima articulum secundum.

Anotata. Num clericis in necessitate articulo pugnare manu propria in bello licet.

Quaestio. In articulo secundo circa calcem corporis articulo dubium occurrit, An liceat clericis in articulo necessitatis pugnare manu propria in bello.

Anotata. Ad hoc dicitur quod articulus necessitatis dupliciter contingere potest in bello. Primo scilicet defendere: ut scilicet

superiori aut legitima potestate, aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur. Qui vero ex autoritate principis, vel iudicis, si sit persona privata, vel ex zelo iustitiae quasi ex autoritate Dei si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commissio utitur, unde ei poena non debetur. Nec tamen illi etiam, qui eum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur: sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladij aeternaliter puniuntur, nisi poeniteant.

Anotata. Ad secundum dicendum, quod huiusmodi precepta, sicut Aug. dicit in lib. De sermone Domini in monte, semper sunt servanda in preparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus non fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum vel etiam illorum, cum quibus pugnat. Unde Aug. dicit in Epistola ad Marcellinum, Agenda sunt multa etiam cum iniuriam, benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur. Quoniam nihil est infelicius infelicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, & mala voluntas velut hostis interior roboratur.

Anotata. Ad tertium dicendum, quod etiam illi qui iusta bella gerunt, pacem intendunt: & ita paci non contrariantur nisi male, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matt. 10. unde Aug. dicit ad Bonifacium, Non queritur pax, ut bellum exerceatur: sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Isto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem, vincendo, perducas.

Anotata. Ad quartum dicendum, quod exercitia hominum ad res bellicas spectantia, non sunt universaliter prohibita: sed inordinata exercitia & periculosa, ex quibus occisiones & depredationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant. Et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine: ut per Hiero. patet in quadam epistola.

ARTICULUS II.

Anotata. Vtrum clericis & episcopis sit licitum pugnare.

Anotata. **A**D SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod clericis & episcopis liceat pugnare. Bella enim tantum sunt licita & iusta, ut dictum est, in quantum tuentur pauperes & totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad prelatos pertinere. Dicit enim Greg. in quadam homilia. Lupus super oves venit, cum quilibet iniustus & raptor fideles, quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, & non erat, reliquit oves & fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit. Ergo prelati & clericis licitum est pugnare.

Anotata. Praeterea, 23. quaest. 8. Leo papa scribit, Cum saepe adversa a Sarracenorum partibus proveniant nuntia, quidam in Romanum portum Sarracenos clam furruce, uturos esse dicebant: pro quo nostrum congregari praecipimus populum, maritimumque ad litus descendere decrevimus. Ergo episcopis licet ad bella procedere.

Anotata. Praeterea, eiusdem rationis esse videtur, quod homo aliquid faciat, & quod facienti consentiat: secundum illud Rom. 7. Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus. Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licet autem est episcopis & clericis inducere alios ad bellandum. Dicitur enim 23. q. 8. quod hortauit & precibus Adriani Ro-

manae urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

Anotata. Praeterea, illud quod est secundum se honestum & meritorium, non est illicitum praelatis & clericis. Sed bellare est quandoque & honestum & meritorium. Dicitur enim 23. quaest. 8. quod si aliquis pro veritate fidei & saluatione patriae ac defensione Christianorum mortuus fuerit, a Deo caeleste praemium consequetur. Ergo licitum est episcopis & clericis bellare.

Anotata. **C**ONTRA est quod Petro in persona episcoporum & clericorum dicitur Matt. 26. Convertere gladium tuum in vaginam. Non ergo licet eis pugnare.

CONCLUSIO.

Anotata. Cum bellica exercitia hominibus maxime a divinis contemplationibus avertant, & ad humani sanguinis effusionem tendant, minime clericis ac spiritualibus personis bellare licet, nisi in necessitate articulo.

Anotata. **R**ESPONDEO dicendum, quod ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius & expeditius aguntur, quam ab uno, ut patet per Philosophum in sua Politica. Et quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut conuenienter simul exerceri non possint: & ideo illis, qui maioribus deputantur, prohibentur minora. Sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdiciuntur. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis, quibus episcopi & clerici deputantur propter duo. primo quidem generali ratione: quia bellica exercitia maximas inquietudines habent. Unde multum impediunt animum a contemplatione divinarum & laude Dei & oratione pro populo, quae ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes propter hoc, quod nimis implicant animum, interdiciuntur clericis, ita & bellica exercitia, secundum illud 2. ad Tim. 2. Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis. Secundo propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento representatur passio Christi: secundum illud 1. ad Cor. 11. Quotiescunque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem: sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum, ut effundentes sanguinem, etiam si ne peccato sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis non licet omnino bella gerere quae ordinantur ad sanguinis effusionem.

Anotata. **A**D PRIMUM ergo dicendum, quod prelati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem: sed etiam raptoribus & tyrannis, qui corporaliter uexant. Non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus: secundum illud Apostoli 2. ad Cor. 10. Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Dei: quae quidem sunt salubres admonitiones, deuote orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Anotata. Ad secundum dicendum, quod prelati & clerici ex autoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subueniant suis exhortationibus & absolutionibus, & aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus, sicut & in veteri lege mandabatur Iosue 6. quod sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent.

et nisi clerici aliqui pugnent, ciuitas vel exercitus eueritur ab hoste. Secundo ratione iustitiae: quia scilicet nisi clerici aliqui pugnent, non haberetur victoria tunc patria. In primo casu clerici non peccant pugnando manu propria, quia lex posita, qua clerici arcentur, ne pugnent manu propria, venit ad casum, in quo si legislator adisset, dispensaret. Cum enim finis legis sit commune bonum, & legis spiritualis bonum spirituale, & bonum commune temporale & spirituale, quod iusto bello defensio seruatur, praestet bonum particulari alicuius, quo habilis est ad altaris ministerium: consequens est, ut licite clericus sciens bene dirigere bombardas, ab his ad hoc non existens, vel alio simili casu manu propria saluet patriam, vel exercitum sine tali auxilio periret. Nec solus videtur quod hoc possit clericus, sed etiam quod ad hoc teneatur in tali articulo propter eandem rationem, praestitum si cum infidelibus agatur. Nec obstat quod sunt & remanent irregulares, quia irregularitas sine peccato & cum merito aeternae uitae incurri potest. Propter quod sicut laici ad hoc tenentur, sic & clericus in casu, in quo lex quod ad peccatum locum non habet: licet semper habeat locum quo ad irregularitatem, quia irregularitas sequitur factum. Nec obstat dicta ratio litterae, scilicet nisi deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruus redditur, quoniam hoc est verum regulariter, secus autem est in singulari casu.

Anotata. In secundo autem casu non videtur contra ministerium licitum. Et ratio diversitatis est: quia iustitia est necessaria propter recuperationem rerum, vel punishmentem, aut expulsiōem hostis: quae non sunt necessaria, sicut solus, quae in primo casu defenditur. Dixi autem communiter, quia si pars tunc iustitia, esset pax ministerialis Ecclesiae, aut Beld Christiani magna protectio, crederem clericum licite manu propria pugnando, illum facere. Et hac intelligo statim aliis conditionibus iusti belli: scilicet quod clerici publici autoritate hoc faciant, & consilium de iustitia belli: quoniam in eis non habet locum obedientiam excois.

Anotata. In eodem articulo, in responsione ad tertium adverte, quod quia alia conditio belli iusti est iustitia causa, & alia

authoritas, qua indicitur, ascendere oportet in bellis, non solum auctoritatem insipientis, sed etiam causam: de hinc sumere, quod nulla auctoritas sufficit ad iustitiam belli, si iustitia desit in causa. Unde licet ad partem spectet inducere ad bellum, ut in hac littera dicitur: tamen papa indicere bellum, non propterea iustum oportet illud esse, cum persona, quae papatus auctoritate fungitur, possit esse iniusta, & libidine dominandi vel vindictae affecta: sicut & alia enormia crimina habere. Nec excusantur dantes ei auxilium in bello sine iusta causa, sicut nec ministrantes eidem ad rapinam, homicidia, ueneficia, adulteria, luxurias, & huiusmodi.

Super Quæstionem quadragessimam.

Articulus quartus.
ad 3^m.

Num pro sola republica defensione necessarium sit diebus festis bellare, & si eis facere mortale uitium sit.

Quæstio.

In articulo quarto eiusdem questionis, omisso tertio, dubia duo occurrunt. Primum est, An necessitas excusans bellum à peccato in die festo sit sola necessitas defensionis. Et hoc propter id quod in littera dicitur, scilicet pro tuitione reipublice: & Machabæi dixerunt pugnandum in sabbato contra uenientes aduersus se. Et Nicolaus papa: ut habetur in 3^a quæst. 8. Si nulla dicit, si inuitabilis uiget importunitas, liceat omni tempore bellum, ne tentetur Deus. Secundum est de qualitate illiciti, an scilicet absque necessitate bellare in festo sit sic illicitum, quod sit mortale peccatum, an ueniale.

Ad primum horum dicitur quod non solum defensionis, sed uitioris causa aggredi licitum est bellando, quod opus est. Si enim secundum iuramonia licitum est quod piscium temporaneus euentus occurrat, in festo piscari, ut patet extra de feriis, ca. Licet, multo magis obliuio oportunitate uitioris, quæ si quis in instanti non uitat, postea non habet licet aggredi hostes in die festo. Et si quidem in hoc & in similibus casibus, necessitas consequendi tantum bonum, scilicet pacem, pro qua tot inuicem suscipiuntur. Nec littera oppositæ sententia quoniam in reipublice tuitione omnis iusta causa belli intelligi potest. Vltio enim peritiorum, & reparatio terrarum, nonnulla reipublice, & iustitia est, quam

Et ad hoc primo fuit concessum, quod episcopi uel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, omnis potentia uel ars uel uirtus, ad quam pertinet finis, habet disponere de his, quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fidei sunt referenda sicut ad finem ad bonum spirituale diuinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere & inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum persone non congruit.

Ad quartum dicendum, quod licet exercere bella iusta sit meritum: tamen illicitum redditur clericis propter hoc, quod sunt ad opera magis meritoria deputati, sicut matrimonialis actus potest esse meritorium: & tamen uirginitatem uouentibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad maius bonum.

ARTICVLVS IIII.

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.



ARTICVLVS IIII.
D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis, dicitur enim Deut. 16. Iuste quod iustum est exequis. Sed insidie cum sint fraudes quedam, uidentur ad iniustitiam pertinere, ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

Præterea, insidie & fraudes fidelitati uidentur opponi, sicut & mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus seruare, & nulli homini est mentiumdum (ut patet per Aug. in lib. contra mendacium). Cum ergo fides hosti seruanda sit (ut Aug. dicit ad Bonifacium) uidetur quod non sit contra hostes insidiis utendum. Præterea, Mat. 7. dicitur, Quæ uultis ut faciant uobis homines, & uos facite illis: & hoc est obseruandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cui ergo nullus sibi uelit insidias uel fraudes parari, uidetur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. 83. quæst. Cum iustum bellum suscipitur, ut aperte pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad iustitiam interdet. Et hoc probat autoritate Domini, qui mandauit Iosue, ut insidias poneret habitatoribus ciuitatis Hatur habetur Iosue 8.

CONCLUSIO.

Insidie uel fraudes contra promissam fidem in bello illicitæ sunt: an insidias occultandi gratia uti in bello licet.

RESPONDEO dicendum, quod insidie ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto, uel dicto alterius. Vno modo ex eo, quod ei dicitur falsum, uel non seruatur promissum: & istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere. Sunt enim quedam iura bellorum & foedera etiam inter ipsos hostes seruanda, ut Ambrosius dicit in lib. De officiis. Alio modo aliquis potest falli ex dicto uel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur: quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultata, maxime infidelibus, ne irideant, secundum illud Mat. 7. Nolite sanctum dare canibus. Unde multo magis ea, quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cætera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perueniant, ut patet in lib. Stratagematum Francorum. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis iustis. Nec proprie huiusmodi insidie uocantur fraudes, nec iu-

sticiæ repugnant, nec ordinatæ uoluntati. Esset enim inordinata uoluntas, si aliquis uellet nihil sibi ab alijs occultari.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Utrum liceat diebus festis bellare.



ARTICVLVS IIII.
A D QVARTVM sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad uacandum diuinis, unde intelliguntur per obseruationem sabbati, quæ præcipitur Exo. 20. Sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

Præterea, Isa. 58. reprehenduntur quidam, quod in diebus festis repetunt debita, & committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

Præterea, nihil est inordinate agendum ad uitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc uidetur esse secundum se inordinatum, ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi uitandi debet aliquis in die festo bellare.

SED CONTRA est quod primi Machab. 2. dicitur, Cogitauerunt laudabiliter iudei dicentes, Omnis homo quicumque uenerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus aduersus eum.

CONCLUSIO.

Si ad sit necessitas, bellare diebus festis pro tutela reipublice licet, secus autem non licet.

RESPONDEO dicendum, quod obseruatio festorum non impedit ea, quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit iudeos dicens Io. 7. Mihi indignamini, quia totum hominem saluum feci sabbato: Et inde est, quod Medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est obseruanda salus reipublice, per quam impediuntur occasiones plurimorum, & innumera mala & temporalia & spiritalia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublice fidelium licitum est iusta bella exercere diebus festis: si tamen hoc necessitas exposcat. Hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate uellet à bello abstinere. Sed necessitate cessante non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

**QVAESTIO QVADRA-
gesima prima, De rixa, in duos
articulos diuisa.**



D E I N D E considerandum est de rixa.

Et circa hoc queruntur duo.

Primo, utrum rixa sit peccatum.

ARTICVLVS I.

Utrum rixa sit semper peccatum.



A D PRIMVM sic proceditur. Videtur quod rixa non semper sit peccatum. Rixa enim uidetur esse contentio quedam. Dicit enim Irido in lib. Etymologia, quod rixosus est à ritu canino dictus. Semper enim ad contradicendum paratus est, & iurgio delectatur, & prouocat contententem. Sed contentio non semper est peccatum: ergo nec rixa.

Præterea, Gen. 26. dicitur, quod serui Isaac foderunt alium puteum, & pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum, quod familia Isaac rixaretur publice, eo non con-

uis locus ab auctoritate negatur, scilicet ex non nominata alia causa, uel defensionis, ut etiam in Machabæi accedit, non ualeat. Nicolaus autem papa, non de necessitate exercendi actum bellicum hoc uel illo tempore, sed de necessitate belli loquitur. Unde dicit, Si nulla uiget necessitas, non fore quadragesimam tempore, sed omni tempore est à pradiis abstinentia. Constat autem ex Aug. ad Bonifacium, ut habetur in 1. quæst. 1. Nobis eximare, quod pacem habere est uoluntatis. Bellum autem debet esse necessitatis. Non enim bellandum est, nisi necesse sit, uel recuperare, uel ulcisci ut ex dictis patet. Ad secundum dicitur quod cum bellare non sit de genere suo opus feruile nec secundum se malum, sed pro causato illicitum, pro quo si ipsius sabbati improprietatem est, nulla ratio apparet, quare sit peccatum mortale in festo absque necessitate, si diuina non emittantur propterea. Videmus etiam basilidia ordinata & choreas & nuptias, huiusmodi iniquitatem mentem in festis fieri absque scrupulo mortalis peccati.

Super Quæstionem quadragessimam primam.

Quæstio. 1. utroque Annot.

Item, nihil scribendum occurrit, nisi ut aduersus quod quia particulari effectui particularis causæ ut propria assignanda est ideo rixæ quæ ad malum proximi cum particularibus circumstantiis tendit, scilicet cognitionem & repugnantiam, ita ponitur propria mater: uirtute quæ ad malum malum, cum scientia punitionis repugnantia, & non odium, quod malum optat, absolucio de se à sic, uel sic. Inter huiusmodi namque desiderium & rixam distans est, sicut inter uirtutem & peccatum, seu absolutum & de peccatam. Inter iram autem desiderium & rixam propinquitas tantum est, ut ex contracto iram desiderio ad malum sic rixa statim proveniat. Et propterea in littera dicitur in responsione ad quartum, quod præter intentionem odij est rixæ & tam potest ab eo provenire, ut in corpore articuli dicitur. Et si quidem præter intentionem odij formali, quæ non determinatur ex formali intentione ad taliter offendendum, potest tamen ex odio provenire: quia intentio odij potest se extendere ad imperandum rixam, sicut & alia iura.

In resp

*Super Ques-
tionis quadragesime
secunde Art. primum.*

Annos. In primo articulo
questionis 42. in
responsione ad ult-
imum, adverte qd Au-
thor dicit schisma &
seditionem contineri
sub discordia: inter ut-
raque numerata à beato
Gregorio in 21. Mo-
ralium: & propterea
oriri ex superbia seu
inani gloria, ex qua
oritur discordia. Et ne-
cessitate continetur hec
secundum actum inter-
iorum. Nam cum sedi-
tio, quales schisma, se-
cundum actum interio-
rem, discordia quales
est scilicet partium mul-
titudinis, &c.

tradente, si hoc esset peccatum, ergo rixa
non est peccatum.
¶ Præterea, Rixa uidetur esse quoddam parti-
culare bellum. Sed bellum non semper est
peccatum: ergo rixa non semper est peccatum.
¶ SED CONTRA est, quod ad Gal. 5.
rixæ ponuntur inter opera carnis, quæ qui
agunt, regnum Dei non consequentur. Ergo
rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt
peccata mortalia.

CONCLUSIO.

¶ Rixa, cum ex inordinata procedat voluntate,
semper peccatum est, & in eo, qui alium iniuste in-
iuriat, mortale, & in eo qui se defendit, quandoque
veniale, quandoque mortale, secundum animi sui
inordinatam dispositionem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut
contentio importat quandam contradic-
tionem uerborum, ita etiam rixa importat quan-
dam contradiccionem in factis. Unde super
illud Gal. Rixa dicit glo. q. rixæ sunt quan-
do ex ira inuicem se percutiunt. Et ideo rixa
uidetur esse quoddam priuatum bellum, quod inter priuatas
personas agitur, non ex aliqua publica autoritate, sed magis
ex inordinata uoluntate. & ideo rixa semper importat pecca-
tum. Et in eo quidem qui alterum inuadit iniuste, est peccatum
mortale. Inferre enim nocumtum proximo etiam opere ma-
nuali nō est absq; mortali peccato. In eo autem qui se defendit,
potest esse sine peccato, & quandoq; cum peccato ueniali, &
quandoq; cum peccato mortali secundum diuersum motum
animi eius, & diuersum modum se defendendi. Nam si solo ani-
mo repellendi iniuriam illatam, & cum debita moderatione se
defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex par-
te eius. Si uero cum animo uindictæ uel odij, uel cum excessu
debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum. Sed ue-
niiale quidem quando aliquis leuiter motus odij, uel uindictæ se
immiscet, uel cum non multum excedit moderatam defensionem.
Mortale autem quando affirmato animo in impugnante
insurgit ad eum occidendum, uel eum grauiter lœdendum.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod rixa non simplici-
ter nominat contentionem. Sed tria in præmissis uerbis Isidori
ponuntur, quæ in ordinationem rixæ declarant: primo quidem,
quod promptitudinem animi habet ad contendendum: quod
significat cum dicit, Semper ad contradicendum paratus, scilicet
siue alius bene, siue male dicat, aut faciat. Secundo, quia in ipsa
contradictione delectatur: unde sequitur, Et in iurgio delecta-
tur. Tercio, quia ipsa alios prouocat ad contradiccionem: unde
sequitur, Et prouocat contendente.

¶ Ad secundum dicendum, quod ibi non intelligitur, quod ser-
ui Isaac sint rixati, sed quod incolæ terræ rixati sunt contra eos.
Unde illi peccauerunt, non autem serui Isaac, qui calumniam
pariebantur.

¶ Ad tertium dicendum, quod ad hoc, quod iustum sit bellū re-
quiritur, quod fiat autoritate publicæ potestatis: sicut supra
dictum est. Rixa autem sit priuato affectu iræ uel odij. Si enim
minister principis aut iudicis publica potestate inua-
dat, qui se defendant: non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ
potestati resistunt. Et sic illi qui inuadunt, non rixantur neque
peccant: sed illi qui se inordinate defendunt.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum rixa sit filia iræ.

*Infra qd.
13. ar. 7.
eo. q. 3.
q. 7. ar. 1.
2. ad pri-
mam.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod
rixæ non sit filia iræ. Dicitur enim iac. 4. Unde bella
& lites in uobis, nōne ex concupiscentiis, quæ
militant in membris uestris? Sed ira non pertinet
ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed
magis concupiscentiæ.

¶ Præterea, Prouerb. 28. dicitur, Qui se iactat & dilatat, iurgia cō-
cit. Sed idem uidetur esse rixa, quod iurgium. Ergo uidetur
quod rixa sit filia superbiæ, uel inanis gloriæ: ad quam pertinet
se iactare & dilatare.

¶ Præterea, Prouerb. 18. dicitur, Labia stulti immiscet se rixis. Sed
stultitia differt ab ira: non enim opponitur mansuetudini, sed
magis sapientiæ uel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

¶ Præterea, Prouerb. 10. dicitur, Odium suscitatur rixas. Sed odium
oritur ex inuidia, ut dicit Gregorius 31. Moral. ergo rixa non est
filiæ iræ, sed inuidiæ.

¶ Præterea, Prouerb. 17. dicitur, Qui medicatur discordias, semi-
nat rixas. Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum
est: ergo & rixa.

¶ SED CONTRA est quod Greg. dicit 31. Moral. qd ex ira
oritur rixa, & Prouerb. 15. & 29. dicitur, Vir iracundus prouocat rixas.

CONCLUSIO.

¶ Rixa magis ex ira, quam odio oritur, manifestum est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, rixa im-
portat quandam contradiccionem usq; ad facta peruenientem,
dum unus alterum lœdere molitur. Dupliciter autem unus aliū
lœdere intendit. Vno modo quasi intendens absolute malum
ipsius. Et talis lœsio pertinet ad odium, cuius intentio est ad lœ-
dendum inimicum uel in manifesto, uel in occulto. Alio modo
aliquis intendit aliū lœdere, eo sciēte & repugnante: quod
importatur nomine rixæ. Et hoc proprie pertinet ad iram, quæ
est appetitus uindictæ. Non enim sufficit irato, qd latenter no-
ceat ei, contra quem irascitur: sed uult quod ipse sentiat, & quod
contra uoluntatem suam aliquid patiatur in uindictam eius,
quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ.
Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est,
omnes passionēs irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriun-
tur. Et secundum hoc illud quod proxime oritur ex ira, oritur
etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

¶ Ad secundum dicendum, quod iactatio & dilatio sui, quæ se
per superbiā uel inanem gloriā, non directe concitat iurgij
aut rixam, sed occasionaliter: inquantum scilicet ex hoc concitatur
ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat, quod alter ei se
præferat. Et sic ex ira sequuntur iurgia & rixæ.

¶ Ad tertium dicendum, quod ira, sicut supra dictum est, impe-
dit iudicium rationis. unde habet similitudinem cum stultitia,
& ex hoc sequitur quod habeant communem effectum. Ex
defectu enim rationis cōtingit, quod aliquis inordinate aliū
lœdere molitur.

¶ Ad quartum dicendum, quod rixa etsi quādoq; ex odio oria-
tur, non tamen est proprius effectus odij: quia præter intentio-
nem odientis est, qd rixose & manifeste inimicum lœdat. Quan-
doq; enim etiam occulte lœdere querit: sed quando uidet se
præualere cum rixa & iurgio, lœsionem intendit. Sed rixose ali-
quem lœdere est proprius effectus iræ ratione iam dicta.

¶ Ad quintum dicendum, quod ex rixis sequitur odium & dis-
cordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditantur, id est
qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod
ad inuicem rixentur: sicut quodlibet peccatum potest impera-
re actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed
ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriæ proprie
& directe.

QVAESTIO QVADRAGESIMA
secunda, De seditione que paci opponitur, in
duos articulos diuisa.

EINDE considerandum est de seditione, quæ
opponitur paci.
¶ Et circa hoc queruntur duo. Primo, utrum sit
speciale peccatum. Secundo, utrum sit mortale
peccatum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod sedi-
tio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum.
Quia, ut Isidorus dicit in lib. Etymologiarum, Se-
ditio est qui dissensionem animorum facit, &
discordias gignit. Sed ex hoc, quod aliquis ali-
quod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi
illo quod procurat. Ergo uidetur quod seditio non sit speciale
peccatum à discordia distinctum.

¶ Præterea, Seditio diuisionem quandam importat. Sed nomen
etiam schismatis sumitur à scissura, ut supra dictum est. Ergo
peccatum seditionis non uidetur esse distinctum à peccato
schismatis.

¶ Præterea, Omne speciale peccatum ab aliis distinctum, uel est
uitium capitale, aut ex aliquo uitio capitali oritur. Sed seditio
neque computatur inter uitia capitalia, neque inter uitia, quæ
ex capitalibus oriuntur, ut patet in 31. Moral. ubi utraque uita
numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis di-
stinctum.

¶ SED CONTRA est, quod ad Corinth. 12. Seditiones ab
alijs peccatis distinguuntur.

CONCLUSIO.

¶ Cum seditio speciali bono unitatis multitudinis opposita sit, ipsa quoq;
speciale uitium est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod seditio est quoddam
speciale peccatum quod quantum ad aliquid conuenit cum
belio & rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Conuenit
quidem

quidem cum eis in hoc, quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum & rixa importat mutuam impugnationem in actu: sed seditio potest dici, siue fiat huiusmodi impugnatione in actu, siue sit preparatio ad talem impugnationem. Vnde glo. 2. ad Cor. 12. dicit, quod seditiones sunt tumultus ad pugnam: cum scilicet aliqui se preparant & intendunt pugnare. Secundo differunt: quia bellum proprie est contra extraneos & hostes, quasi multitudinis ad multitudinem. Rixa autem est unius ad unum, uel paucorum ad paucos. Seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes: puta cum una pars ciuitatis excitarur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem & pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod seditiosus dicitur qui seditionem excitat. & quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit non quamcumque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate abiniuem dissentiant.

¶ Ad secundum dicendum, quod seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ: seditio autem opponitur temporali uel seculari multitudinis unitati, puta ciuitatis uel regni. Secundo, quia schisma non importat aliquam preparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spirituales. Seditio autem importat preparationem ad pugnam corporalem.

¶ Ad tertium dicendum, quod seditio sicut & schisma sub discordia continetur. Vtrumque enim est discordia quedam non unius ad unum, sed partium multitudinis adinuicem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum seditio sit semper peccatum mortale.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam: ut patet per glo. supra inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale: sed quandoque est iusta & licita, ut supra habetur. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

¶ Preterea, seditio est discordia quedam, ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, & quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

¶ Preterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia uero nititur eum abicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

¶ SED CONTRA est, quod apostolus 2. ad Corinth. 12. prohibet seditiones inter alia, quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Seditio, cum sit contra commune bonum reipublice inuicem pugna, semper mortale peccatum ex suo genere est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi ciuitatis, uel regni. Dicit autem Augustinus. 19. De ciuitate Dei, quod populum determinat sapientes non omnem eorum multitudinem, sed eorum iuris consensu & utilitatis comunione sociatum. Vnde manifestum est, unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem iuris & communis utilitatis. Manifestum est ergo, quod seditio opponitur & iustitiae & communi bono: & ideo ex suo genere est peccatum mortale: & tanto grauius, quanto bonum commune, quod impugnat per seditionem, est maius quam bonum priuatum, quod impugnat per rixam. Peccatum autem seditionis primo quidem & principaliter pertinet ad eos, qui seditionem procurant, qui grauius peccant. Secundo autem ad eos, qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi uero qui bonum commune defendunt, eis resistentes non sunt dicendi seditionis: sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut supra dictum est.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod pugna quæ est licita, sit pro communi utilitate, sicut supra dictum est. Sed seditio sit contra commune bonum multitudinis: unde semper est peccatum mortale.

¶ Ad secundum dicendum, quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum, potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifeste bonum, non potest esse sine peccato: & talis discordia est seditio, quæ opponitur utilitati multitudinis, quæ est manifeste bonum.

¶ Ad tertium dicendum, quod regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum

priuatum regentis: ut patet per Philosophum in 1. Politicorum, & in 8. Ethic. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditionis est, qui in populo sibi subiecto discordias & seditiones nuntiat, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium presidentis, cum multitudinis nocumento.

QVAESTIO QUADRAGESIMA DE SCANDALO, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum restat de uitiis, quæ beneficentiae opponuntur inter quæ alia quidam pertinet ad rationem iustitiae, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum laedit. sed contra charitatem specialiter scandalum esse uidetur: & ideo considerandum est hic de scandalo.

¶ Circa quod queruntur octo. ¶ Primo, quid sit scandalum. ¶ Secundo, utrum scandalum sit peccatum. ¶ Tertio, utrum sit peccatum speciale. ¶ Quarto, utrum sit peccatum mortale. ¶ Quinto, utrum perfectorum sit scandalizari. ¶ Sexto, utrum eorum sit scandalizare. ¶ Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. ¶ Octauo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum scandalum couenienter diffiniatur, quod est dictum, uel factum minus rectum, præbens occasionem ruinae.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod scandalum inconuenienter diffiniatur esse dictum, uel factum minus rectum, præbens occasionem ruinae. Scandalum enim peccatum est, ut post dicitur. Sed secundum August. 22. contra Faustum, peccatum est dictum, uel factum, uel concupitum contra legem Dei. Ergo prædicta diffinitio est insufficiens: quia prætermittit cogitatum siue concupitum.

¶ Preterea, cum inter actus uirtuosos, uel rectoris uirtuosior, uel rector altero sit, illud solum uidetur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum, uel factum minus rectum, sequitur quod omnis actus uirtuosus præter optimum sit scandalum.

¶ Preterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in diffinitione: quia non dat speciem. Ergo inconuenienter in diffinitione scandalum ponitur occasio.

¶ Preterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinae: quia cause per accidens sunt indeterminatae. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinae, quodlibet factum, uel dictum poterit esse scandalum: quod uidetur esse inconueniens.

¶ Preterea, occasio ruinae datur proximo, quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum diuiditur contra offensionem & infirmitatem. Dicit enim apostolus ad Rom. 14. Bonum est non manducare carnem, & non bibere uinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. Ergo prædicta diffinitio scandalum non est couens.

¶ SED CONTRA est, quod Hier. exponens illud quod habetur Matth. 18. Scitis quia pharisei audito hoc uerbo, &c. dicit, Quando legimus, quicumque scandalizauerit, hoc intelligimus, qui dicto uel facto occasione ruinae dederit.

Secunda secunda S. Thom.

¶ Super Quaestiones quadragessimas secundum articulum secundum.

In articulo secundo Augustinus. In responsione ad tertium aduenit, quod excitatio contra tyrannum, tunc ex euenitu peioris illius indicatur, quando inordinate perturbatur tyranni regimen. Quis sit autem modus ordinatus perturbandi tyrannum, & qualem tyrannum, puta secundum regimen tantum, uel secundum regimen & titulatum, non est præsentis intentionis: sit est nunc, quod utrumque tyrannum licet ordinatè perturbare abique seditione, quandoque illud in bono reipublice ualeat, sit ut expellatur.

In calce huius quaest. Augustinus. De uitiis oppositis paci aduenit ordinem. Post discordiam in corde, & contentionem in ore, quæ uita in opere ordinata uidetur ab Authore huiusmodi extensionem. Nam schisma respectu Ecclesie universalis, quæ uita comprehendit, bellum ad diuina regna, nationes, &c. rixas ad personas undecunque, seditio ad partes unius multitudinis se extendit.

¶ Super Quaestiones quadragessimas tertius quatuor priores articulos.

¶ Nam aliquem inducere ad peccandum, sit scandalum. Et Rom. 14. 13. 14. 15.

In quaestione quadragessimae priores quatuor articulos. Et Rom. 14. 13. 14. 15.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

scandalizat, ponit inter per accidens. Quomodo sunt ista duo simul?

Ad primum horum dicitur, quod verba hec intelliguntur formaliter, proprie loquendo, de scandalo, ut est speciale peccatum: in quod aliud est inducere ad consensum in hoc vel illo actu, & aliud est inducere ad peccatum. Qui enim provocat & inducit aliquem ad consensum fornicationis, furti, adulterii & huiusmodi, ut consentiens incurrit malum culpae, hic proprie peccat peccato scandali: quia intendit recte nocumtum animae cuius operis peccatum directe intendit correctio fraterna, ut in litera dicitur. Qui autem provocat vel inducit ut impleatur voluntas sua, vel alterius, & brevit non propter hunc finem ut incurrat malum culpae: non scandali peccato speciali peccat, sed speciei suae inductione ad peccatum peccati ad quod provocat, puta furti, si furtum faciat, & sic de aliis.

Ad secundum autem dicitur, quod nulla contrarietas est inter dicta litterae: quia in primo articulo, per se & per accidens cadunt super causare peccatum alterius: in tertio autem articulo per se & per accidens cadunt super scandalizare. Et vult auctor, quod per se causare peccatum alterius, distinguitur in per se & per accidens scandalizare: ita quod omnis scandalizans siue per se, siue per accidens, det per se occasionem peccati: & in hoc non distinguitur scandalizans per accidens, a scandalizante per se sed in hoc quod scandalizans per se tenet ad hoc, ut alter peccet: scandalizans vero per accidens, non ad hoc tendit, sed tamen cohibito operis sui mali vel secundum mali speciem ad hoc tendit, & operans de hoc non curat, siue cupiens satisfacere voluntati. Patet autem hanc esse mentem. Auctoris diligenter consideranti litteram.

Nam scandali nomen per accidens reductur ad speciem scandali, vel illorum peccatorum ad quae movet.

Quaestio. In eisdem articulis dubium occurrit, An scandalizare per accidens, reductur ad speciem scandali, vel illorum peccatorum, ad quae movet. Et est ratio dubii: quia hinc apparet, quod reductur ad scandali speciem.

Scandalum est dictum, vel factum minus rectum praebeus alteri occasionem ruinae.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Hieronymus ibidem dicit, quod Graece scandalum dicitur, nos offensionem vel ruinam & impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim, quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam: & talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu vitae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius: in quantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi secundum quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod est perfecte rectum, magis munit hominem contra casum, quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod dictum, vel factum minus rectum, praebeus occasionem ruinae sit scandalum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cogitatio vel concupiscentia mali laet in corde. Unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam, & propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum, quod minus rectum non dicitur hoc, quod ab aliquo alio superatur in rectitudine: sed quod habet aliquem defectum rectitudinis. Vel quia est secundum se malum sicut peccatum. Vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolo. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat: tamen quia habet quandam speciem mali vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebeare occasionem ruinae. Et ideo Apostolus monet primam ad The. 5. Ab omni specie mala abstinete vos. Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendatur tam illa quae sunt secundum se peccata, quam illa quae habent speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra habitum est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina nisi propria voluntas. Et ideo dicta, vel facta, vel concupiscentia alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliquantulum inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur dans causam ruinae, sed dans occasionem: quod significat causam imperfectam, & non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam diffinitionibus poni id quod est per accidens: quia id quod est secundum accidens uni, potest per se alteri convenire: sicut in diffinitione fortunae ponitur causa per accidens, ut patet secundum Physic.

Ad quartum dicendum, quod dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi. Uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere, vel etiam si ipse hoc non intendat, & ipsum factum est tale quod de sui ratione habet, quod sit inductivum ad peccandum, puta cum aliquis publice facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinae: unde vocatur scandalum actuum. Per accidens autem aliquod verbum, vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam praeter intentionem operantis, & praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum,

non dat occasionem, quantum in se est: sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Roman. 7. Occasione autem accepta, &c. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo: quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae, quam alter paritur. Quandoque ergo contingit quod etiam sit simul scandalum actuum in uno & passivum in altero, puta cum ad inductionem unius alius peccat. Quandoque vero est scandalum actuum sine passivo, puta cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, & ille non consentit. Quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est.

Ad quintum dicendum, quod infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum. Offensio autem nominat indignationem alicuius contra eum, qui peccat, quae potest esse quandoque sine ruina. Scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULVS II.

Utrum scandalum sit peccatum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non conveniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est. Sed Matth. 18. dicitur, Necesse est ut veniant scandala. Ergo scandalum non est peccatum.

Præterea, Nullum peccatum procedit ex pietatis affectu: quia non potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. 7. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu. Dicit enim Dominus Petro, Matth. 16. Scandalum mihi es. Vbi dicit Hieron. quod error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam incontinenti videtur esse diaboli. Ergo non omne scandalum est peccatum.

Præterea, Scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicunque impingit, cadit. Ergo scandalum quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

SED CONTRA est, quod scandalum est dictum vel factum minus rectum. Ex hoc autem habet aliquod rationem peccati, quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

CONCLUSIO.

Scandalum passivum semper est peccatum, actuum etiam peccatum est, quamquam aliquando sine peccato eius contingere possit, qui scandalizatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam supra dictum est, duplex est scandalum, scilicet passivum in eo, qui scandalizatur: & actuum in eo, qui scandalizat, dans occasionem ruinae. Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur. Non enim scandalizatur nisi in quantum aliquantulum ruit spirituali ruina, quae est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato eius, ex cuius facto aliquis scandalizatur: sicut cum aliquis scandalizatur de his, quae alius benefacit. Similiter etiam scandalum actuum semper est peccatum in eo, qui scandalizat: quia vel ipsum opus, quod facit, est peccatum: vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem: ex qua unusquisque tenetur saluti proximi providere. Et sic qui non dimittit, contra charitatem agit. Potest tamen esse scandalum actuum sine peccato alterius, qui scandalizatur, sicut supra dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, Necesse est ut veniant scandala, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali: quia scilicet necesse est praesentia vel praenuntiata a Deo evenire, si tamen coniunctim accipiatur, ut in primo lib. dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis: quia unita sunt ad hoc, ut qui probati sunt, manifesti fiant. Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus videns aliquos indebita dicitra utentes, dicat, Necesse est tales infirmari: quod intelligendum est sub hac conditione, si dicitra non mutant. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutant.

Ad secundum dicendum, quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu motus ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliquantulum a processu in via Dei, quod sit saltem per peccatum veniale.

ARTICULVS III.

Utrum scandalum sit speciale peccatum.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est dictum, vel factum minus rectum. Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

Præterea, Omne speciale peccatum siue omnis specialis infirmitas invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in quinto Ethicor. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Præterea,

inducere ad ruinam quod quid est solum id quod inordinate sit uel dicatur. Auctor per id quod inordinate sit aut dicatur, intelligit non solum secundum se malum, sed habens speciem malitiam quoniam inordinate sit, & est peccatum, ut patet in articulo secundo.

Super Quæstionem quadragesimæ tertie Articulus secundus.

Annos.

In articulo septimo ubi dicitur de scandalis pusillorum (si autem post reddita rationem huiusmodi scandalum dixeret, iam uidetur ex malitia esse) aduerte quod Auctor non assertiuo uerbo utitur, sed opinatio, dicendo, iam uidetur ex malitia esse. Potest siquidem contingere quod pusilli non sint capaces rationis reddite, uel propter pusillam consuetudinem, que facit apparete dissonum quod uerba consonant uel propter rationem apud eos magis apparentem, uel aliquid huiusmodi: & tunc ex quo malitia non facit scandalum, sed ignorantia uel infirmitas, quamuis reddita sit ratio, cessandum est ab huiusmodi spiritualibus non necessariis.

4. distin.
38. qd. 1.
artic. 3.
qd. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit, scandalum mihi est: quia nitabatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum, quod in exterioribus actibus perfecti uiri possunt impediri. Sed in interiori uoluntate per dicta uel facta aliorum non impediuntur, quo minus tendant in Deum: secundum illud Roman. 8. Neque mors neque uita poterit nos separare à charitate Dei.

Ad tertium dicendum, quod perfecti uiri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata uenialia, non autem ex aliorum dictis, uel factis scandalizantur secundum ueram scandalum rationem. Sed potest esse in eis quedam appropinquatio ad scandalum: secundum illud Psal. Mei pene moti sunt pedes.

ARTICVLVS VI.

Utrum scandalum actuum possit inueniri in uiris perfectis.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod scandalum actuum possit inueniri in uiris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis uel factis perfectorum aliqui passio scandalizantur, secundum illud Matth. 15. Scis quia Pharisæi audito hoc uerbo, scandalizati sunt. Ergo in perfectis uiris potest inueniri scandalum actuum.

Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea Gentiles scandalizauit. Dicitur enim ad Galat. 2. Cum uidissem, quod non recte ambularent ad ueritatem Euangelii, dixi Cepha, id est Petro, coram omnibus, si tu cum Iudeis sis,

Gentiliter & non Iudaice uiuis, quomodo Gentes cogis Iudizare? ergo scandalum actuum potest esse in uiris perfectis.

Præterea, scandalum actuum quandoque est peccatum ueniale. Sed peccata uenialia possunt esse in uiris perfectis. Ergo scandalum actuum potest esse in uiris perfectis.

SED CONTRA, Plus repugnat perfectioni scandalum actuum, quam scandalum passiuum. Sed scandalum passiuum non potest esse in uiris perfectis: ergo multo minus scandalum actuum.

CONCLUSIO.

Cum perfecti ea, que agunt, secundum rectam rationem agant, deo semper per charitatem inuicem, non potest in eis scandalum aliquod actuum esse, nisi forte leue aliquod & modicum, ex ipsa carnis infirmitate procedens.

RESPONDEO dicendum, quod scandalum actuum proprie est, cum aliquis tale aliquid dicit, uel facit quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam: quod quidem est solum illud, quod inordinate sit uel dicatur. Ad perfectos autem pertinet ea, que agunt secundum regulam rationis ordinare: secundum illud primum ad Corinth. 14. Omnia honeste & secundum ordinem fiant in uobis. Et præcipue hanc cautelam adhibent in his, in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam alios offensionem pararent. Et siquidem in eorum manifestis dictis, uel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc prouenit ex infirmitate humana, secundum quam à perfectione deficiunt: non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum & leuiter: quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod scandalum passiuum semper ab aliquo actiuo causatur. Sed non semper ab aliquo scandalo actiuo alterius, sed eiusdem, qui scandalizatur: quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum, quod Petrus peccauit quidem & reprehensibilis fuit secundum sententiam Augustini. & ipsius Pauli, subrahens se à Gentilibus, ut uitaret scandalum Iudeorum, quia hoc incaute aliquantulum faciebat: ita quod ex hoc Gentiles ad fidem conuersi scandalizabantur, non tamen factum Petri erat tam graue peccatum, quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebatur scandalum passiuum: non autem erat in Petro scandalum actiuum.

Ad tertium dicendum, quod peccata uenialia perfectorum præcipue consistunt in subitis motibus, qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua uero etiam in exterioribus

dictis uel factis uenialia peccata committant, tam leuia sunt uel de se scandalizandi uirtutem non habeant.

ARTICVLVS VII.

Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim in lib. contra epistolam Permentant docet, quod ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. Sed punitione peccatorum est quoddam spirituale, cum sit actus iusticie: ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

Præterea, Sacra doctrina maxime uidetur esse spiritualis. Sed ab ea cessandum propter scandalum secundum illud Matth. 7. Nolite sanctum dare canibus, ne conuersi distrumpant uos. ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

Præterea, Correctio fraterna cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur ad uitandum scandalum aliorum: ut Augustinus, dicit in primo De ciui. Dei: ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

Præterea, Hieron. dicit, quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti, salua triplici ueritate, scilicet uite, iusticie & doctrina. Sed impletio consiliorum, & largitio elemosinarum, multoties potest prætermitti, salua triplici ueritate prædicta: alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt: & tam hæc sunt maxima inter spiritualia opera, ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

Præterea, Vitio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed uidetur quod pro scandalo proximi uitando debeat aliquis quandoque peccare uenialiter, puta cum peccando uenialiter impedit peccatum mortale alterius. Debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum ueniale: ergo aliquod bonum spirituale potest homo prætermittere propter scandalum uitandum.

SED CONTRA est quod Gregor. dicit super Ezech. Si de ueritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum, quam quod ueritas relinquatur. Sed bona spiritualia maxime pertinent ad ueritatem: ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

CONCLUSIO.

Spiritualia bona ad salutem necessaria dimittenda nequaquam sunt propter scandalum: at alia bona uel occultanda, uel ad tempus differenda sunt, propter scandalum pusillorum.

RESPONDEO dicendum, quod cum duplex sit scandalum, actiuum scilicet & passiuum, questio ista non habet locum de scandalo actiuo, quia cum scandalum actiuum sit dictum, uel factum minus rectum, nihil est cum scandalo actiuo faciendum. Habet autem locum questio, si intelligatur de scandalo passiuo. Considerandum est ergo quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quedam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum impediat: quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spirituales diligere, quam alterius. Et ideo ea, quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti non debent propter scandalum uitandum. In his autem spiritualibus bonis, quæ non sunt de necessitate salutis, uidetur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit: cum scilicet aliqui uolunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandalum concitando. Et hoc est scandalum Pharisæorum qui de doctrina Domini scandalizabantur: quod esse ostendendum Dominus docet Matth. 15. Quandoque uero scandalum procedit ex infirmitate, uel ignorantia. Et huiusmodi est scandalum pusillorum, propter quod sunt spiritualia bona uel occultanda, uel etiam interdum differenda: ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione huiusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam uidetur ex malitia esse. Et sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera dimittenda.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod poenarum inflictio non est propter se expetenda. Sed poenæ infliguntur ut medicina quedam ad cohibenda peccata. Et ideo in tantum habent rationem iusticie, inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem poenarum manifestum sit plura & maiora peccata sequi, tunc poenarum inflictio non cōtribetur sub iusticia. Et in hoc casu loquitur August. quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis, tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad ueritatem iusticie.

Ad

*Super Quaestio-
nem quadragessimam
de articulo octavo.*

Annot.

In articulo octavo in principio corporis nota diligenter, quod sicut magna est differentia inter communitatem & rectores illius respectu bonorum communium, quia rector est sicut depositarius & dispensator, ipsa vero communitas est domina rerum suarum: ac per hoc communitas non tenetur ad conservanda bona sua, licet rectores teneantur ad observationem, sicut depositarii bonorum alienorum, &c. ita magna est differentia inter praefatos Ecclesiam, includendo etiam papam, & ipsam Ecclesiam, quia nec papa nec aliquis praefatus est Dominus rerum Ecclesiae, sed Ecclesia ipsa est domina: quia dominatores non donant & transferunt iura sua in papam aut praefatum, sed in Ecclesiam Romanam, vel talem. Et propterea de praefatis dicitur in littera, quod tenentur de necessitate salutis ad conservationem bonorum Ecclesiae. Non autem hoc dicitur de ipsa Ecclesia, quae est domina, quae potest de suis disponere, sicut domina. Nec putes propterea, quod papa habet plenitudinem potestatis ecclesiasticae, ubi hoc possit de bonis Ecclesiae disponere, sicut potest Ecclesia: quoniam plenitudo potestatis ecclesiasticae ipsius papae, intelligitur in spiritualibus tantum. De temporalibus enim in ordine ad spiritualia potestatem habet. Hanc enim spiritualitatem potestatem dedit Christus Petro. Matth. 16. decemoxo capite. Tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum &c. in caelis: & quodcumque solveris super terram, erit solutum &c. in caelis. Claves regni caelorum dicitur, & non regni mundi huius: & spiritualis cibum mandavit dandū Iohanni. ultimo. Pascite oves meas. Unde tenentur ad restitutionem quae a papa bona Ecclesiae pro libito papae habuerunt, ut dicuntur, ex art. 4. abentur, & magnificenter: sicut qui ab aliis praefatis similia Ecclesiae bona acceperunt, &c. Omnis namque donatio Ecclesiasticae rei potest, vel necessitate sacra, non distributio, sed dissipatio est a dispensatore usurpata.

Annot.

Ad secundum dicendum, quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quae docetur, & ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis: ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis & personarum proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo praetermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales elemosynas computatur, ut supra dictum est. Et ideo eadem ratio est de doctrina & de aliis misericordiae operibus, de quibus postea dicetur.

Ad tertium dicendum, quod correctio fratris, sicut supra dictum est, ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona, in quantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum, quod in veritate vitae, doctrinae & iustitiae non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem: secundum illud primae ad Corinth. 12. Aemulamini charitatem meliora. Unde etiam consilia non sunt simpliciter praetermittenda, nec etiam misericordiae opera propter scandalum: sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est. Quandoque tamen consiliorum observatio & impletio operum misericordiae sunt de necessitate salutis. Quod patet in his, qui iam mouerunt consilia: & in his, quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientes, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem: siue huiusmodi hanc debitam propter iniunctum officium, ut patet in praefatis: siue propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de huiusmodi sicut de aliis, quae sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum, quod quidam dixerunt peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria. Si enim faciendum est, iam non est malum, neque peccatum. Nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illa circumstantia sublata, peccatum veniale esset. Sicut verbum iocosi est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur. Si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus: in quantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ARTICULUS VIII.

Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda.



AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spirituale salutem proximam, quae impeditur per scandalum, quam quaecumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

Præterea, secundum regulam Hieronymi. omnia quae possunt praetermitti salua triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda. Sed temporalia possunt praetermitti salua

triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibis. Sed cibus est praetermittendus propter scandalum: secundum illud Roma. 14. Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est. Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Præterea, Temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quam per iudiciū. Sed iudiciis uti non licet, & praecipue cum scādalo. Dicitur enim Matth. 5. Et qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei & pallium. Et primae ad Corinth. 6. Iam quidem omnino delictum est in vobis, quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis, quare non magis fraudem patimini? Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

Præterea, inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quae sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda. Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accipit, ne offendiculum daret Evangelio Christi: ut patet primae ad Corinth. 9. Et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

SED CONTRA est, quod beatus Thomas Cantuariensis. repetit res Ecclesiarum cum scandalo Regis.

CONCLUSIO.

Temporalia bona ecclesiae, vel reipublicae, nobis commissa, non sunt propter scandalum dimittenda: bona vero nostra propter scandalum pusillorum vel dimittenda, vel est scandalum primum sedandum, propter scandalum autem ex malitia non sunt dimittenda, sed repetenda.

RESPONDEO dicendum, quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa: sicut bona Ecclesiae committuntur praefatis, & bona communia quibuscumque reipublicae rectoribus. Et talium conservatio sicut & depositorum imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. & ideo non sunt propter scandalum dimittenda: sicut nec alia quae sunt de necessitate salutis. Temporalia vero bona quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo si penes nos ea habeamus: vel non repetendo, si apud alios sint propter scandalum: quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oritur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus esse scandalum pusillorum, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit in lib. De sermone Domini in monte, Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cum negaveris quod peti, indicanda est ei iustitia: & melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuste, correxeris. Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia: quod est scandalum Phariseorum. Et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda: quia hoc & noceret bono communi: daretur enim malis rapiendi occasio, & noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remaneret. Unde Greg. dicit in moralibus, Quidam dum temporalia a nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi: quidam vero acquirere servata, prohibendi non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. Et per hoc patet solutio ad primum.

bona de necessitate salutis, &c. veliamen fiat avaritia personarum ecclesiasticarum. Et sub hoc praeterea, pauperes sine misericordia vixent repetendo bona ecclesiae, postposito charitatis ordine, temporalia spiritualibus praeparent. Meminerint in primis pauperes esse non solum, qui egent cibo potu aut veste, quae sunt necessaria naturae: sed qui egent opportunum sui status. Ac per hoc elemosynaliter se posse distribuere illis sicut & aliis pauperibus. Ac per hoc non teneri ad eorum vexationem, si ubi commissi est dispensatio. Meminerint deinde ad repetitionem bonorum esse praecipuum affirmativum, & obligare non ad semper, sed pro loco & tempore. Ac per hoc propter scandalum pusillorum dissimulati possunt ad tempus repetitio, sicut propter alias causas rationabiles potest differri. Hac siquidem ratione Ecclesiam non exigere decimas alicubi dicitur in calce huius articuli. Meminerint tertio quod gratiorem deo exhiberet, famulatum quandoque procurando, quod Ecclesia donaret, quum scilicet spirituali bono populi expedit, quum sollicitando repetitionem. Temporalia namque propter spiritualia, & non contra sunt & esse debent apud Christianos.

In eodem articulo, Annot. circa scandalum ex malitia, duo verba litterae notanda sunt. Primum est ly propter eos, qui sic scandala concitant. Secundum est ly passim, cum in responsione ad secundum dicitur, Si passim permittitur malis hominibus, ut aliena rapiant, &c. Primum siquidem dictum est ad distinguendum inter illos sic concitantes scandala, & populum. Quamvis enim propter istam malitiam non sint temporalia dimittenda, propter populi tamen interitum spirituales vitandum, vel salutem spirituales propagandam temporalia dimittenda sunt. Unde si principes aliquis potius populum ad infidelitatem duceret, quam sufficeret, exigi a se rapta ab Ecclesia, vel alio principe, ut per roborem facit in populo litari, ne perderet regnum, dimittenda essent temporalia, non propter principem, sed propter populum salutem. Non enim potest esse offensivum fidei propter temporalia.

Et hoc quod dicitur de salute populi, intelligendum est uniuersaliter de quacunque rationabili causa, inducitur ad dimittendum temporalia, exorto ex malitia scandalo. Auctor enim solum hoc dicit, quod propter eos, qui multoties concitant scandalum, non sunt dimittenda temporalia, quam spiritualia bona. Cum quo stat, quod propter aliam causam dimittenda quandoque sunt, secundum autem dicitur est, ut scias iuxta illud in littera Gregorii auctoritatem, quandoque expellere communi bono spirituali permittitur rapina. Aliud siquidem est, passim, & aliud, quandoque in casu tali permittitur, & dimittitur.

Auctor.

In responsione ad ultimum, in eodem articulo, aduerte quod hoc, quod Ecclesia non differt ex actionem decimarum in Italia usque ad demonstrationem, sed simpliciter non petit, ne populi infametur & infamia scandalizetur: illis datur intelligi, quam parum ab Ecclesia debent temporalia estimari, & quam facile debeant talia dimittere, ne uideantur in tentationem & in laqueum diaboli.

Super Quaestione quadagesima quarta Articulum primum.

Auctor.

Nartic. 7. quæst. 44. scito quod charitas præcedunt dispositione ex nature quidem iure dux partes iustitiae, scilicet declinare à malo, & facere bonum. Ex diuino autem iure fides uera. Et propterea Apostolus ita posuit, unde est charitas, scilicet cor purum à malis, & conscientiam bonam, propter bona opera quæ in se inueniunt, & fidem non fictam, quo ad supernaturalia. Ex his enim tribus procedit charitas, quæ finis præcepti omnis est. Nec hæc quæ dicitur disponant ab auctore, sed expositionem eius extrahunt in primis duobus membris, quo ad mala & bona.

3. contra cap. 116. C. 117.

est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

Præterea, Charitas, quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum infunditur, facit nos liberos: quia ubi Spiritus Domini, ibi libertas: ut dicitur secundum ad Corinthios tertio. Sed obligatio, quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

Præterea, Charitas est præcipua inter omnes uirtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supradictis patet. Si ergo de charitate dantur aliqua præcepta, debent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

Sed contra, illud quod Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine, ut diligat eum, ut dicitur Deuteronomio 10. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio, Dei sunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum, quod si passim permitteretur malis hominibus, ut aliena raperent, uergeret hoc in detrimentum ueritatis, uitæ & iustitiæ. Et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimittere.

Ad tertium dicendum, quod non est de intentione Apostoli monere, quod cibis totaliter propter scandalum dimittatur (quia sumere cibum est de necessitate salutis) sed quod talis cibis est propter scandalum dimittendus: secundum illud primæ ad Cor. 8. Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in lib. De sermone Domini in monte, illud præceptum Domini est intelligendum secundum preparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam uel fraudem, quam iudicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit ut dictum est. Et similiter intelligendum est uerbum Apostoli.

Ad quintum dicendum, quod scandalum quod uitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueuerant. Et ideo ad tempus abstinendum erat ut prius instruerentur hoc esse debitum. Et ex simili causa Ecclesia abstinere à decimis exigendis in terris, in quibus non est consuetum decimas soluere.

QVAESTIO QVADRA gesima quarta De præceptis charitatis, in octo articulis diuisa.

DEINDE considerandum est de præceptis charitatis.

Et circa hoc queruntur octo. Primo, utrum de charitate sint danda præcepta. Secundo, utrum unum tantum, uel duo. Tertio, utrum duo sufficiant. Quarto, utrum conuenienter præcipiatur, ut Deus ex toto corde diligatur. Quinto, utrum conuenienter addatur, Ex tota mente, &c. Sexto, utrum præceptum hoc possit in uita ista impleri. Septimo, de hoc præcepto, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Octauo, utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

ARTICVLVS I.

Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium uirtutum, de quibus dantur præcepta, cum sit forma uirtutum, ut supra dictum est. Sed modus non

Cum per Charitatem dirigatur homo in ultimum finem, ac ad ea disponatur, quibus ipsum assequitur, conueniens fuit de diuina dilectione aliqua dari præcepta.

Respondendo dicendum, quod sicut supra dictum est, præceptum importat rationem debiti. In quantum ergo aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter. Uno modo per se: alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id, quod est finis: quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem: sicut medico per se debitum est, ut sanet: propter aliud autem, ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis uitæ est ut homo uniat deo, quod fit per charitatem. Et ad hoc ordinatur sicut ad finem omnia quæ pertinent ad spirituales uitas. Unde & Apostolus dicit primæ ad Timotheum 1. Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. Omnes enim uirtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur uel ad purificandum cor à turbidibus passionum, sicut uirtutes quæ sunt circa passionem: uel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut uirtutes quæ sunt circa operationes: uel ad habendam rectam fidem, sicut illa, quæ pertinent ad diuinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena. Conscientia uero mala facit horrere diuinam iustitiam propter timorem poenæ. Fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur: separans à diuinitate & à Dei ueritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum præceptum est de charitate, ut dicitur Matth. 22.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de ceteris præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis, quæ dantur de aliis actibus uirtutum: puta sub hoc præcepto, Honora patrem tuum & matrem tuam, non cadit quod hoc ex charitate fiat. cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum, quod obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo, cuius mens auersa est ab eo quod præcipitur. Sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri, nisi ex propria uoluntate: & ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICVLVS II.

Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad uirtutem: ut supra dictum est. Sed charitas est una uirtus: ut ex ipso supra dictis patet. Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

Præterea, Sicut Augustinus dicit in lib. De doctrina Christiana. Charitas in proximo non diligit nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinatur per hoc præceptum, Diliges Deum minimum tuum. Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

Præterea, Diuersa peccata diuersis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei: quinimo dicitur Luc. 14. Si quis uenit ad me, & non odit patrem suum & matrem suam, non potest meus esse discipulus. Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei & de dilectione proximi.

Præterea, Apostolus dicit ad Romanos 13. Qui diligit proximum, legem impleuit. Sed non impletur lex nisi per obseruantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo de hoc debent esse duo præcepta charitatis.

Sed contra est quod dicitur prima Iohannis 4. Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat fratrem suum.

CONCLUSIO.

Non modo de Dei dilectione fuit dandum præceptum, sed propter minus eruditos in lege diuina, adhiberi explicitè oportuit & præceptum de proximi dilectione.

Respondendo dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculatiuis, in quibus con-

elusiones uirtute continentur in primis principis. Vnde qui perfecte cognoscere principia secundum totam suam uirtutem, non opus haberet ut eis conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes, qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quicquid in principis uirtute continetur: necesse est propter eos, ut in scientiis ex principis conclusiones deducantur, in operabilibus autem, in quibus praecepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est. Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari praeceptum de dilectione dei, sed & de dilectione proximi propter minus capaces, qui non de facili considerant unum horum praeceptorum sub alio contineri.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet charitas sit una uirtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Praecepta autem dantur de actibus uirtutum. Et ideo oportuit esse plura praecepta charitatis.

¶ Ad secundum dicendum, quod Deus diligitur in proximo sicut finis in eo, quod est ad finem: & tamen oportuit de utroque explicite dari praecepta, ratione iam dicta.

¶ Ad tertium dicendum, quod id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo, habet rationem mali, & non aliter.

¶ Ad quartum dicendum, quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis in eo quod est ad finem: & e converso. & tamen oportuit utrumque praeceptum explicite dari, ratione iam dicta.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum sufficiant duo praecepta charitatis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non sufficiant duo praecepta charitatis. Praecepta enim dantur de actibus uirtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cum ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum, & corpus proprium, ut ex supra dictis patet: uidetur quod quatuor debeant esse praecepta charitatis. Et sic duo non sufficiunt.

¶ Præterea, Charitatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus uirtutum sunt danda praecepta. Ergo duo praecepta charitatis non sufficiunt.

¶ Præterea, Sicut ad uirtutem pertinet facere bonum: ita & declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per praecepta affirmatiua, ad declinandum à malo per praecepta negatiua. Ergo de charitate fuerunt danda praecepta, non solum affirmatiua, sed etiam negatiua. Et sic duo praecepta praedicta charitatis non sufficiunt.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit Matth. 22. In his duobus mandatis tota lex pendet & prophetae.

CONCLUSIO.

¶ Cum bonum, quod est charitatis obiectum, sit finis, & ea quae ad finem sunt, duo tantum de charitate, praecepta convenienter posita sunt: alterum de Deo, alterum de proximo dilectione.

¶ RESPONDEO dicendum, quod charitas, sicut supra dictum est, est amicitia quaedam. Amicitia autem ad alterum est. Vnde Greg. dicit in quadam homil. Charitas minus quam inter duos haberi non potest. Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligit, supra dictum est. Cum autem dilectio & amor sit boni, bonum autem sit uel finis, uel id quod est ad finem: convenienter de charitate duo praecepta sufficiunt. Vnum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem: aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum, sicut propter finem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in primo De doctr. chri. Cum quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo & quarto, id est de dilectione sui & corporis proprii, nulla praecepta danda erant. Quantumcunque enim homo excidat à charitate, remanet illi dilectio sui & dilectio corporis sui. Modus autem diligendi praecipendus est homini, ut scilicet se ordinate diligit, & corpus proprium. Quod quidem super hoc, quod homo diligit Deum & proximum.

¶ Ad secundum dicendum, quod alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa: ut ex supra dictis patet. Vnde in praeceptis dilectionis uirtute includuntur praecepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inueniuntur de singulis explicite praecepta tradita. De gaudio quidem Phil. 4. Gaudete in domino semper. De pace autem ad Hebr. 12. Pacem sequimini cum omnibus. De beneficentia autem ad Galat. ult. Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes. De singulis beneficentiae partibus inueniuntur praecepta tradita in sacra Scriptura: ut patet diligenter consideranti.

¶ Ad tertium dicendum, quod plus est operari bonum, quam uitare malum. Et ideo in praeceptis affirmatiuis uirtute

includuntur praecepta negatiua. Et tamen explicite inueniuntur praecepta data contra uitia charitati opposita. Nam contra odium dicitur Leuit. 19. Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. Contra accidiam dicitur Eccl. 6. Ne accideris in uinculis eius. Contra inuidiam Gal. 6. Non efficiamur inanis gloriae cupidi, inuicem prouocantes, inuicem inuidentes. Contra discordiam uero primae ad Corinth. 11. Idipsum dicatis omnes, & non sint in uobis schismata. Contra scandalum autem ad Roman. 14. Ne ponatis offendiculum fratri uel scandalum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum convenienter mandetur, quod Deus diligatur ex toto corde.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim uirtuosi actus non est in praecepto, ut ex supra dictis patet. Sed hoc quod dicitur ex toto corde, importat modum diuinae dilectionis. Ergo inconuenienter praecipitur, quod Deus ex toto corde diligatur.

¶ Præterea, Totum & perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in 1. Physic. Si ergo in praecepto cadit, quod Deus ex toto corde diligatur: quicunque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra praeceptum: & per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum ueniale non pertinet ad dei dilectionem. Ergo peccatum ueniale erit mortale: quod est inconueniens.

¶ Præterea, Diligere deum ex toto corde est perfectionis, quia secundum Philosophum totum & perfectum idem sunt. Sed ea quae sunt perfectionis, non cadunt sub praecepto, sed sub consilio. Ergo non debet praecipere quod deus ex toto corde diligatur.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Deut. 6. Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo.

CONCLUSIO.

¶ Deus, cum sicut ultimus finis sit diligendus, ad quem omnia sunt referenda, deuit nobis mandari, ut eum ex toto corde diligemus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum praecepta dentur de actibus uirtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub praecepto, secundum quod est actus uirtutis. Requiritur autem ad actum uirtutis, non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod uersetur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiae. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quaedam fuit designanda circa praeceptum de dilectione dei.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sub praecepto, quod dicitur de actu alicuius uirtutis, non cadit modus, quem habet ille actus ex alia superiori uirtute: cadit tamen sub praecepto modus ille, qui pertinet ad rationem propriae uirtutis. Et talis modus significatur cum dicitur, Ex toto corde.

¶ Ad secundum dicendum, quod dupliciter contingit, ex toto corde Deum diligere. Vno quidem modo in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patrie. Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in deum feratur: ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et haec est perfectio uiae, cui non contrariatur peccatum ueniale: quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in oppositum obiectum, sed solum impedit charitatis usum.

¶ Super Qvaestione quadraginta articulum quartum.

¶ In articulo quarto.

¶ Omnis secundo, & tertio nota, quod in actu uirtutis inueniuntur tria, scilicet substantia actus, modus eius intrinsecus, & modus extrinsecus. Exemplum gratia, in actu quo honoratur pater, est primo substantia actus, qui est ipsa honoratio seu substantia. Est secundo quantitas actus, scilicet tanta uel proportionata substantia, scilicet ut dicat filium sic consuetum, respectu patris in tali titulo. Et hoc & similia uocantur modus intrinsecus. Est tertio ordo istius actus ad alterum finem, puta ex charitate seu propter Deum honorare patrem. Et huiusmodi relationes uocantur modus extrinsecus. Et ratio est, quia circumstantiae istae apponuntur actui ex extranea uirtute: istae autem obiectum uirtutis, cui est proprius actus. Et propterea circumstantiae istae, quae non extrahunt actum à propria uirtute, ad modum intrinsecum spectant. Circumstantiae autem, quae ad alteram trahunt uirtute, ad extrinsecum modum spectant.

¶ In proposito igitur in dilectione Dei, substantia actus est diligere Deum, modus intrinsecus eius est, ex toto corde ipsum diligere. Et quia haec conditio actus, scilicet ex toto corde, non trahit actum extra uirtutem charitatis, à qua est dilectio, quia non sic se habet, quod ex charitate procedit diligere Deum, & ex alia uirtute diligere ex toto corde eum: sed utrumque procedit ex una & eadem charitate: ideo conditio illa modus intrinsecus est dilectionis Dei. Oportet quoque nosse, quod modus intrinsecus actus uirtuosi est duplex: quidam, sine quo uirtuosus non esset: quidam reddens actum perfectiorem. Exemplum primum, Si filius subueniret quidem patri, sed non quantum teneat. Exemplum secundum, Si filius subueniret patri quantum teneat, sed non cum illa promptitudine, qua deberet. Inter hos autem modos hic est dilectio, quod modus extrinsecus non cadit sub praecepto proprio istius actus, ut in hanc dicitur in responsione ad primum. Modus autem intrinsecus siue quo actus non est uirtuosus, cadit sub illo praecepto, ut ibidem & in corpore dicitur. Modus

Modus autem perfectus, ad finem precepti spectat, ad hoc enim tendit preceptor, ut perfecte impleatur quod preceptum. Unde in proposito diligere Deum intendit, est modus intrinsecus spectans ad finem precepti. Quia ad hoc tendit preceptum, ut Deus magis ac magis diligatur. Sed diligere Deum ex toto corde est

27. dist.
3. in ex.
po. li. cir.
ca fin. Et
sur. q. 2.
artic. 10.
ad 1.

modus intrinsecus, sine quo actus dilectionis non est actus charitatis: quia quantumcumque Deus diligatur, nisi diligatur super omnia, quod importat ly ex toto corde, non diligatur ex charitate: non satisfit precepto charitatis. Et propterea in littera dicitur, quod hoc cadit sub precepto.

Præterea, Fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, siue spiritualiter hoc accipitur, siue corporaliter. Ergo postquam dixerat, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, superfluum fuit addere, ex tota fortitudine tua.

Præterea, Matth. 22. dicitur, In tota mente tua: quod hic non ponitur. Ergo uidetur quod inconuenienter hoc preceptum detur Deuteronom. 6.

SED CONTRA est autoritas Scripturæ.

CONCLUSIO.

Conuenienter nobis præcipitur ut Deum diligamus ex toto corde, id est ut tota nostra in Deum referatur intentio: ex tota mente, id est ut nos intellectus Deo subdatur: ex tota anima, uidelicet ut omnis noster appetitus reguletur secundum Deum: ex tota fortitudine, id est ut omnis noster Deo subdatur exterior actus.

RESPONDEO dicendum, quod hoc preceptum diuersimode inuenitur traditum in diuersis locis. Nam sic dictum est Deuteronom. 6. ponuntur tria, scilicet ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota fortitudine. Matth. 22. ponuntur duo horum, scilicet ex toto corde, & ex tota anima. Ex tota fortitudine, sed additur, in tota mente. Sed Mar. 12. ponitur quatuor, scilicet ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente, & ex tota uirtute: quæ est idem fortitudini. Et hæc etiam quatuor tanguntur Luc. 10. Nam loco fortitudinis seu uirtutis ponitur, Ex omnibus uiribus tuis. Et ideo horum quatuor est ratio assignanda. Nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis.

Est ergo considerandum, quod dilectio est actus uoluntatis, quæ hic significatur per cor. Nam sicut cor corporale est principium omnium corporalem motuum, ita etiam uoluntas, & maxime quantum ad intentionem finis ultimi, qui est obiectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum, quæ mouentur a uoluntate, scilicet intellectus qui significatur per mentem: uis appetitiua inferior, quæ significatur per animam: & uis executiua exterior, quæ significatur per fortitudinem, seu uirtutem, siue uires. Præcipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde: & quod intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente: & quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est ex tota anima: & quod exterior actus noster obediatur Deo, quod est ex tota fortitudine uel uirtute uel uiribus Deum diligere. Chrysost. tamen super Matth. accipit e contrario cor & animam, quam dictum sit. August. uero in primo De doc. chr. refert cor ad cognitiones, & animam ad uitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt, Ex toto corde, id est intellectu: Anima, id est uoluntate: Mente, id est memoria. Vel secundum Gregor. Nicenum per cor significat animam uergetabilem: per animam, sensiuam: per mentem, intellectuam: quia hoc quod nutrimur, sentimus, & intelligimus, debemus ad Deum referre. Et per hæc patet responsio ad obiecta.

3. dist.
27. q. 3.
artic. 4.
Et sur.
q. 2. art.
10. cor. et
ad 1. &
opus. 4.
co. 4. &
opus. 18.
cap. 5. 6.
7. & 35.

3. dist.
27. q. 3.
artic. 4.
Et sur.
q. 2. art.
10. cor. et
ad 1. &
opus. 4.
co. 4. &
opus. 18.
cap. 5. 6.
7. & 35.

ARTICVLVS VI.
D QUINTVM sic proceditur. Videtur quod hoc preceptum de dilectione Dei possit seruari in uia. Quia secundum Hierony. in expositione catholice fidei, maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. Sed Deus hoc preceptum dedit, ut 30
Præterea, Quicumque non implet preceptum, peccat mortali-

liter: quia secundum Ambr. peccatum nihil est aliud, quam transgressio legis diuinæ, & celestium inobedientia mandatorum. Si ergo hoc preceptum non potest in uia seruari, sequitur quod nullus possit esse in uia ista sine peccato mortali: quod est contra id quod Apostolus dicit primæ ad Corinth. 1. Confirmabit uos usque in finem sine crimine. Et primæ ad Timoth. 3. Ministrent, nullum crimen habentes.

Præterea, Præcepta dantur ad dirigendos homines in uiam salutis: secundum illud Psalm. Præceptum Domini lucidum illuminans oculos. Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc preceptum in uia ista seruari.

SED CONTRA est quod Augustin. dicit in lib. De perfectione iustitiæ, quod in plenitudine charitatis patriæ preceptum illud implebitur, Diliges Dominum Deum tuum, &c. Nam cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.

CONCLUSIO.

Quamquam in patria tantum perfecte dilectionis preceptum impleatur, in uia tamen imperfecte adimpleri potest, & magis uel minus secundum diuinam bonitatis participationem.

RESPONDEO dicendum, quod preceptum aliquod dupliciter potest impleri. Uno modo perfecte: alio modo imperfecte. Perfecte quidem impletur preceptum: quando peruenitur ad finem, quem intendit præcipiens. Impletur autem, sed imperfecte, quando est non peruenit ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus præcipiat militibus, ut pugnent, ille perfecte implet preceptum, qui pugnando hostem uincit, quod dux intendit. Ille autem implet, sed imperfecte, cuius pugna ad uictoriam non peruenit: non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc preceptum, ut homo sibi totaliter uniatur: quod fiet in patria quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur primæ ad Corinth. 13. Et ideo plene & perfecte in patria implebitur hoc preceptum. In uia autem impletur, sed imperfecte. Et tamen in uia tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriæ perfectionem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in uia, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut miles, qui legitime pugnatur, licet non uincat, non inculpatur, nec poenam meretur: ita etiam qui in uia hoc preceptum non implet, nihil contra diuinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod sicut August. dicit in lib. De perfectione iustitiæ, Cur non præciperetur homini ista perfectio, quamuis tam in hac uia nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?

ARTICVLVS VII.

Utrum conuenienter detur preceptum de dilectione proximi.

D SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod hoc preceptum de dilectione proximi inconuenienter detur. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur etiam ad inimicos, ut patet Matth. 5. Rom. 12. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quæ non uidetur haberi ad omnes homines. Ergo uidetur quod inconuenienter detur hoc preceptum.

Præterea, Secundum Philosophum in 2. Ethicor. amabilia, quæ sunt ad alterum, uenerunt ex amicabilibus, quæ sunt ad seipsum: ex quo uidetur quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

Præterea, Homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconuenienter ergo mandatur, quod homo diligit proximum sicut seipsum.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. 22. Secundum preceptum est simile huic, Diliges proximum tuum sicut teipsum.

CONCLUSIO.

Præter Dei dilectionem, conuenienter homini mandatum fuit, ut proximum suum sicut seipsum diligat, id est sancte, iuste, & ueraciter.

RESPONDEO dicendum, quod hoc preceptum conuenienter traditur. Tangitur enim eo & diligendi ratio, & dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur: ex eo quod proximus nominatur. Propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios: quia sunt nobis proximi, & secundum naturalem Dei imaginem, & secundum capacitatem gloriæ. Nec refert utrum dicatur proximus uel frater, ut habetur primæ Iohan. 4. uel amicus, ut habetur Leuit. 19. quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur, Sicut teipsum. Quod non est intelligendum quantum ad hoc, quod aliquis proximum sibi æqualiter diligit, sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem ex parte finis: ut scilicet aliquis diligit proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum.

Super Questionibus quadraginta quarta Articuli octauum.

Nota. In articulo octauo easdem questionibus omittis. 1. & 2. no. ex littera differentiam inter supradictos modos inueniendos actus uirtuosos scilicet aliquis pertinet ad rationem uirtuosi actus. Et per hoc dat intelligere aliud

membrum, scilicet quod aliquis spectat ad perfectionem uirtuosi actus, infra latitudinem illius uirtutis: ut promissus, delectabilis, inueniendus, firmus operari. Et ut scias quis est modus pertinet ad rationem uirtuosi actus, considera si spectat ad redendum actum proportionatum suae materiae circa quam est in articulo Author dixit. Si namque circumstantia aliqua talis est, ut cum ipsa actus sit proportionatus, sine ipsa autem actus non sit proportionatus, constat quod ad ipsam rationem uirtuosi actus, respectu talis obiecti spectat. Si autem sine ipsa actus proportionatus est talis obiecto, patet quod non spectat ad rationem uirtuosi actus respectu talis obiecti, ut patet in exemplis aliarum. Et in proposito, quia ordo charitatis spectat ad rationem uirtuosi actus, quoniam sine ipso actus dilectionis non est proportionatus obiecto diligibili. (Non enim dilectio proximi est primo proportionata si minus diligatur quam proprium corpus diligenti. Et similiter dilectio domesticorum non est eis proportionata, si minus diligantur quam extranei: & sic de aliis) Ideo ordo charitatis concluditur sub precepto. Et unico uerbo ratio haec explanata tangitur in littera, dicendo cum accipitur secundum proportionem diligenti ad diligibile.

ARTICVLVS VIII.
DE OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod ordo charitatis non cadat sub precepto. Quicunque enim transgreditur preceptum, iniuriā facit. Sed si aliquis diligit aliquem quantum debet, & alterum quemcumque plus diligit, nulli facit iniuriā: ergo non transgreditur preceptum, ordo ergo charitatis non cadit sub precepto.

Præterea, Ea quæ cadunt sub precepto, sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui supra posuit est, nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub precepto.

Præterea, Ordo distinctionem quandem importat. Sed indistincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. ergo ordo charitatis non cadit sub precepto.

SED CONTRA, Illud quod deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundum illud Hier. 31. Dabo legem meam in cordibus eorum. Sed deus causat in nobis ordinem charitatis, secundum

Quæstio. In eodem articulo dubium est de ratione reddita in littera, scilicet cum ordo charitatis accipitur secundum proportionem dilectionis ad diligibile. Quoniam superius in q. 2. de ordine charitatis dictum est, quod ordo charitatis attenditur penes duo, scilicet diligentiem & diligibile. Quomodo ergo nunc soli diligibili attribuitur?

Ad hoc dicitur, quod uerba litteræ sunt intelligenda de diligibili simpliciter, uel habita quod ordo charitatis magis accipitur secundum proportionem dilectionis uel ad diligibile simpliciter, uel ad diligibile mihi: ut sic quicunque ordo charitatis ex parte diligentiis cadit sub precepto, reducatur ad proportionem diligentiis ad diligibile: ut hic dicitur, nec discrepat à supradictis, ad quæ se remittens hic Author uoluit hæc intelligi iuxta supra determinata, quæ ad hanc breuem glossam reducuntur. Ordo enim charitatis ex parte diligibilis habet, ut propinquius Deo magis diligatur. Ex parte autem diligentiis habet, ut propinquius mihi, magis diligatur à me. Sed hic ordo reducitur ad proportionem dilectionis ad diligibile: quia propinquius mihi est magis diligibile à me. Et præterea sicut actus dilectionis respectu magis propinqui Deo, est improporcionatus obiecto, nisi magis ametur quam minus propinquus: ita actus meæ dilectionis respectu domesticorum meorum, est improporcionatus obiecto, nisi magis ametur à me, quam extranei.

Nota. In eodem articulo in responsione ad primum, dubium occurrentium quoniam argumentum non uidetur responsio satisfacere. Non enim respondet illi compositio illius, scilicet quod aliquis diligit aliquem, puta fratrem carnalem quantum debet: & hoc multo plus diligit confobriam sine iniuria fratris carnalis, ex quo diligit ipsam fratrem carnalem quantum debet. Ad hoc enim in quo consistit hoc argumentum, non respondetur, an sit hoc impossibile: & si est impossibile, quare est impossibile: & tamen oportebat hæc in responsione doceri. Tunc quoniam propositio assumpta pro fundamento responsionis, scilicet homo plus facit ei, quem plus diligit, impertinens, & falsa est. Impertinens quidem: quia satisfacere est actus iustitiæ: questio autem est de actu amoris amicitie. Falsa uero: quia maior dilectio non est ratio maioris satisfactionis, per se loquendo. Accidit enim homini diligenti, quod teneatur facere satis dilecto. Et consequenter accidit homini plus diligenti aliquem, quod teneatur plus dilecto, plus satisfacere. Tunc tertia concessa dicta propositione, non recte in littera proceditur ad intentionem quæ subiuncta conditionalis, scilicet & ita si minus diligeret aliquis eum, quæ plus debet diligeret, plus uellet satisfacere illi, cui mi-

nus satisfacere, debet: hæc inquam conditionalis non infert efficaciter conclusionem subiunctam, scilicet & sic beret iniuria illi, quem plus deberet diligeret: quoniam ex hoc quod ego uolo plus facere satis cui minus teneor: dummodo faciam satis tibi, cui magis teneor, dando totum quod teneor, non facio tibi iniuriam. Verbi gratia, & est exemplum ad propositum. Ergo plus teneor fratri carnali, quam confobriano. Et hoc tamen quod ego fratri carnali relinquo de bonis meis, quantum leges statuit, & ultra hoc talentum unum auri confobriano autem relinquo longe maius, puta decem milia talentorum: nullam iniuriam facio fratri carnali. Nulli enim iniuriam facit qui uirtutis re suo.

Ad hoc dicitur, quod hic est sermo non de satisfactione exteriori, sed de satisfactione interioris amoris, quæ nihil aliud est quam habere uersus aliquem debitum amorem: ita quod satisfactio addit supra amorem, rationem debiti. Et quod author destruit illam compositionem ex eo, quod charitatis obiectum distribuitur est sic per primum & posterius, ut charitatis debet comparari uiam dilectionem, scilicet plus Deo quam aliis, plus sibi quam proximis, cui plus est corpori, & inter proximos plus conspecto deo uel sibi quam remotiori. Et non debet solam absolutam dilectionem, ut argumentum assumit. Non enim est putandum, quod debeat fratri carnali tantam dilectionem absolute, puta diligere secundum quatuor gradus: sicut qui accipit mutuum, debet tantum absolute puta centum, sed debet charitatis dilectionem comparatiuam, scilicet plus Deo, &c. ut dictum est: nec est querenda alia causa, nisi

CONCLUSIO.

Ordo charitatis, cum pertineat ad rationem uirtutis, commensuratur sub precepto cadere debet.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, modus qui pertinet ad rationem uirtuosi actus, cadit sub precepto, quod datur de actu uirtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem uirtutis, cum accipitur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est, quod ordo charitatis debet cadere sub precepto.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod homo plus facit ei, quem plus diligit: & ita si minus diligeret aliquis eum, quem plus debet diligeret, plus uellet satisfacere illi, cui minus satisfacere debet: & sic fieret iniuria illi quem plus deberet diligeret.

Ad secundum dicendum, quod ordo quatuor diligendorum ex charitate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur, quod deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur, quod aliquis diligit proximum sicut seipsum, præfertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur 1. Ioan. 3. quod debemus pro fratribus animam ponere, id est uitam corporalem, datur intelligi, quod proximum plus debemus diligere, quam corpus proprium. Similiter etiam cum mandatur ad Gal. ultim. quod maxime operemur bonum ad domesticos fidei, & 1. ad Timot. 5. ut superetur qui non habet curam suorum & maxime domesticorum, datur intelligi quod inter proximos, meliores & magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso

quia hæc materia est magis proportionata actui dilectionis simpliciter, uel ad hoc, quam altera. Et ad hoc inclinandum Author in hoc responsione semper comparatur dilectione & satisfactione usus est. Et per hoc patet solutio omnium. Sed hæc responsio, homo plus facit ei, quem plus diligit. Stat enim quod plus diligit sine debito, ac per hoc sine satisfactione. Quod etiam dicitur, quod charitas habet necessarium dilectionem comparatiuam respectu quatuor, non uidetur usquequaque uerum, ut patet.

Ad idem est ergo, quod hic est opus duplici distinctione. Prima est circa dilectionem, quod duplex est: quædam ex debito, ut diligere deum, diligere patrem & proximum in comuni, & huiusmodi. Quædam ex supererogatione, ut diligere in particulari extra articulum necessitatis extraneos uel inimicos, & huiusmodi. Secunda est circa satisfactionem, quod aliud est loqui de satisfacere, & aliud de facere. Nam satisfacere est actus iustitiæ, claudens rationem debiti, facere commune est tam ad id quod ex debito, quam ad id quod gratuito facimus. Hæc autem quatuor ita se habent inter se, quod amor ex debito respondet satisfacere: amor autem ex supererogatione respondet facere. Ac per hoc homo plus diligens ex debito aliquem, plus ei facit. Plus autem diligens aliquem ex supererogatione, plus ei facit.

In littera ergo sermo totus est de diligere ex debito. Et propterea infra latitudinem seu rationem dilectionis ex debito sunt omnia dicta litteræ exponenda: scilicet quod omnia sunt uera, salua ratione dilectionis ex debito. Sic enim uerissima est propositio illa assumpta, Homo plus facit ei quem plus diligit. Dilectio enim ex debito infert satisfactionem, & maior dilectio, maiorem declarat ex ordine sui effectus, qui est satisfacere. Quoniam ordo satisfactionis ad iustitiam manifeste spectat, & iniuriam alteri heri si perueratur, manifestat. Unde patet solutio secundæ obiectionis, ex hoc quod sane intellecta illa propositio est uera & pertinet ad propositum.

Ad primam autem obiectionem dicitur, quod dilectio ex debito respectu creaturæ, neque est infinita simpliciter: quia nulla creatura est amabilis infinite: neque est terminata ad certam terminum simpliciter, puta tantum & non plus: quoniam tam pater, quam mater, quam extraneus sufficienter modo à me amatus, potest ex debito amplius amari, puta si accedat maior necessitas: sed est quodammodo interminata & quodammodo terminata. Nam extra necessitatis casum, sufficit unumquemque diligere tantum quantum honoris actus illi debitus exigit. Verbi gratia, sufficit diligere patrem quantum honoris actus illi debitus exigit, fratrem quantum fraternæ conuersationis atque communio requirit: & sic de aliis. Et quia sic diligere est unumquemque in suo gradu diligere: deo huiusmodi

dilectio sic est ad quemlibet absolute, quod feruat comparativam dilectionem ad alios: alia non in suo gradu quilibet amaretur. In casu autem necessitatis, si multorum est simul casus, plus amatus ex debito preponendus est: quia plus sibi debet fieri satis, cui plus debetur. Si autem unum tantum posterius gradus acciderit casus, tunc ille magis diligendus pro tanto est quo ad hoc, sicut

quod dicitur, Diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi, quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QVAESTIO QVADRA- gesima quinta De dono sapientie, in sex articulos divisa.

IN DE considerandum est de dono sapientie quod respondet charitati. Et primo de ipsa sapientia, secundo de utroque opposito.

¶ Circa primum quaeruntur sex. ¶ Primo utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus sancti. ¶ Secundo, in quo sit sicut in subiecto. ¶ Tercio, utrum sapientia sit speculativa tantum vel etiam practica. ¶ Quarto, utrum sapientia, quae est donum, possit esse cum peccato mortali. ¶ Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. ¶ Sexto, quae beatitudo ei respondeat.

ARTICULVS. I.

¶ *¶ Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod sapientia non debeat inter dona Spiritus sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est. Sed virtus se habet solum ad bonum. Unde de Aug. dicit in lib. De libero arbitrio quod nullus virtutibus male utitur: ergo multo magis dona Spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum. Dicitur enim Iac. 3. Quaedam sapientia esse terrena animalis diabolica. Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus sancti.

¶ Praeterea, sicut Aug. dicit 3. De tri. Sapientia est diuinarum rerum cognitio. Sed cognitio diuinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis. Cognitio enim diuinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quae est virtus theologica, ut ex supradictis patet. ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

¶ Praeterea, Iob 28. dicitur, Ecce timor domini, ipsa est sapientia: & recedere a malo, intelligentia. Vbi secundum litteram Septuaginta interpretum, qua utitur Aug. habetur, Ecce, pietas ipsa est sapientia. Sed tam timor, quam pietas ponuntur dona Spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

¶ SED CONTRA est quod Ista. 11. dicitur, Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae, & intellectus.

CONCLUSIO.

¶ Sapientia simpliciter, secundum quam de omni-
bus simpliciter homo diuulgare potest, est in nobis ex Spiritus sancti gratia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in principio Metaph. Ad sapientiam pertinet considerare causam altissimam: per quam certissime de aliis tu-

¶ Num fides a sapientia distinguatur quod assensit veritati diuinae scilicet dum seipsum, ea autem iudicat secundum diuinam veritatem.

IN articulo primo quaestiones quadragessimae quintae in responsione ad 1^{am} cunctum, dubium occurrit circa differentiam inter fidem & sapientiam. Non enim videtur recte differentia assignari per hoc, quod fides assensit veritati diuinae secundum seipsum. Sapientia autem iudicat secundum veritatem diuinam, aut enim differentia illa consistit in differentia inter actum assensum & iudicium, aut in differentia rei, cui assensitur, & quae iudicatur: aut in ratione assensus & iudicii. Nā in hoc ultimo: quoniam utrobique dicitur in littera secundum veritatem diuinam. Non in secundo, quia tam fides quam sapientia est principaliter dei, & secundario aliorum. Non in primo: quia in ratione assensus importatur iudicium. Quicquid enim assensit absque iudicio, iudicat sic esse, & econuerso.

¶ Ad hoc dicitur, quod differentia ista consistit in primo, in differentia, scilicet inter assensum & iudicium. Assensus namque est determinatio sui ad alteram partem contradictionis. Quicquid enim assensit alicui affirmationi, vel negationi sine ex euidencia rei, siue ex autoritate dicentis, siue ex signis, ex hoc dicitur assensire, quod seipsum secundum intellectum partem determinat ad alteram partem. Iudicium autem est determinatio rei ut est, vel esse debet. Ex hoc enim aliquis dicitur iudicare aliquid, quod determinat illud licet esse, vel sic debere esse. Et quoniam utrumque alterum inferat, quia determinans seipsum ad alteram partem, determinat illam sic esse: & econuerso, determinans aliquid sic esse, determinat se ad illam partem formaliter tamen differentem, ut dictum est. Et assensus prior videtur iudicio secundum naturam. Et differentie quidem signum est, quod videmus quod nescientes, determinantes, quae contradictionis pars vera sit in aliqua materia, puta conceptionis beatae Virginis, abissent a iudicio: & cum hoc determinantes se ad unam partem, credunt illam: tanquam aliud sit iudicare, aliud assensire. Et dum audimus bellorum aut quorundam gestorum historias, credere nos sciremus, non iudicare, tanquam nos determinemus ad paratam, non narratam ipsi. Ordinis vero signum est, quod qualiter unusquisque affectus est, taliter iudicat de re, ut patet in gustu febricitantis. Hoc enim insinuat, quod prius natura est de terminatio sui ad aliquid, quam iudicium de illo. Et propterea sapientia in littera ponitur differens a fide secundum differentiam iudicii ab assensu: & ponitur posterior fide. Inter fidem ergo & sapientiam haec est differentia, quod fides primo est assensus: sapientie vero primo est iudicium. Dico autem primo: tum quia unum inferi reliquum: tum quia non intelligo dona Spiritus sancti.

¶ Ad secundum dicendum, quod sapientia, quae ponitur donum Spiritus sancti differt ab ea, quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano, haec autem est de sursum descendens, ut dicitur Iaco. 3. Similiter & differt a fide. Nā fides assensit veritati diuinae secundum seipsum: Sed iudicium quod est secundum veritatem diuinam, pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem: quia unusquisque bene iudicat qui cognoscit, ut dicitur in 1. Thim.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut pietas, quae pertinet ad cultum dei, est manifesta-
tione fidei, in quantum per cultum dei protestamur fidem: ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur, quod pietas est sapientia, & eadem ratione timor. Per hoc est enim ostenditur quod homo habet rectum iudicium de diuinis, quod deum timet & colit.

¶ Super Quaestiones quadragessimae quintae Articuli primum.

Inferat. in suo gradu diligit. Et consequenter unicuique iuxta suum gradum facit satis. Ex hoc enim manifeste sequitur, quod plus faciens satis illi, cui minus debetur, detrahitis excellentie illius, cui magis debetur: quia qui auferat ab eo illam excellentiam, scilicet quod magis ametur, quam aliter minus amandus, auferat ab illo amorem, & satisfactionem debita secundum suum gradum: quoniam secundum suum gradum debet preponi, & tamen de facto postponitur. Et propterea optime inferat, quod sit illi iniuria. Exemplum autem de fratre & consobriano filio: quia transit ad plus facere, quam sermo nos facit de plus satisficere. Et similiter transit ad amorem supererogationis, quam sermo vult de amore debito. Concedimus enim quod potes consobriano plus facere, quam fratri carnali, relinquendo et maiores opes: quia hoc spectat ad amorem supererogationis respectu utriusque, scilicet tam fratris quam consobriani: & in supererogationis amate potes plus amare consobrinum, quam fratrem carnalem. Ordo enim charitatis statutus est tantum in amore debito, & non in amore supererogationis. Quoniam in amoris supererogationis quicquid ordine nulli sit iniuria, sicut sit in amoris debiti ordine preposterum, ut Author in littera docet, & declaratum est. Verumtamen esse oportet quod eadem charitas, qua plus facis consobriano, faciat te plus satisfacere fratri, & simpliciter, & in casu: sicut charitas supererogans inimico facit plus satisfacere amico simpliciter, & in casu.

¶ Super Quaestiones quadragessimae quintae Articuli primum.

CONCLUSIO.

*Super Quæ-
stionem quadragésimam
quintam Articuli quinquies-
simi.*

*Num et quomodo
do sapientie donum se-
cundum sui altiore
gradus ad gratia gra-
tis datam spectet.*

Questio.

In articulo 1. omisso
quarto, dubium oc-
currit. Quid pax
sapientie donum se-
cundum altiore gradum
spectet ad gratia gra-
tis datam, cum sapien-
tie donum secundum
totam multitudinem per-
fectionis sue gratum fa-
ciat. Constat enim quod
sicut simpliciter ad sim-
pliciter, ita magis ad
magis, &c. Ac per hoc
sapientie donum sim-
pliciter gratum facit,
maius magis gratum
facit. Gratia autem
gratis data differt a gra-
tia faciente, penes gra-
tum facere & non gra-
tum facere, apud Au-
thorem in prima secun-
da q. 1. art. primo ad
ultimum.

*Ad huius rei essen-
tiam scito quod sapien-
tia sicut & scientia du-
pliciter potest augeri,
scilicet intrinsece & extrin-
sece. Ex parte, scilicet
subiecti vel obiecti, ut
superius declaratum fuit.
Et licet utrumque per-
ficiat habentem, diuer-
simode tamen, quia au-
gmentum intentionum
per se primo ordinatur
ad perfectionem habentis
in seipso. Per hoc enim
quod aliquis magis
cognoscit, & magis
ex ipso seipso regula-
re seipsum: magis deo
unitor. Augmentum ve-
ro extrinsecum ad sui &
aliorum utilitatem or-
dinatur. Per hoc enim
quod aliquis plura co-
gnoscit de deo & dire-
ctione aduim secundum
deum, quam suae salutis
necessitas postulat, &
ipse redditur melius di-
spostus in seipso, & ad
alios in deum reducen-
dum ordinatur. Quum
autem gratia gratum fa-
ciens ordinatur ad u-
sionem habentis eam
cum deo, gratia autem
gratis data ad utilita-
tem aliorum, & consequens
est, ut sapientie augmen-
tum extrinsecum ex ea
parte, qua ad aliorum
utilitatem ordinatur, in-
ter gratias gratis datas
sit: ex ea vero parte,
qua bonitatem habentis
perficit, ad gratia gra-
tis facientis bene-
ficio spectet. Et per hoc
patet: scilicet obiecto-
rum. Nam augmen-
tum intentionum sapien-
tie, de quo regula licet
simpliciter, ordinatur,
ad gratia gratum fa-
cientem spectare con-
cedimus: & abundan-
tia extrinsecus sapientie
utitur, non gratum,
nec gratiosum facit.*

*2. q. 67.
articulus 5.
ad 1.*

*Sapientiam, quæ est donum spiritus sancti, & quæ
est secundum charitatem, impossibile est in aliquo
esse, qui peccato mortali obnoxius sit.*

RESPONDEO dicendum, quod sa-
pientia, quæ est donum spiritus sancti, sicut
dictum est, facit rectitudinem iudicii circa
res diuinas, uel per regulas diuinas de aliis
ex quadam connaturalitate siue unione ad
diuina: quæ quidem est per charitatem, ut
dictum est. Et ideo sapientia de qua loqui-
mur, præsupponit charitatem. Charitas au-
tem non potest esse cum peccato mortali,
ut ex supradictis patet. Unde relinquitur,
quod sapientia, de qua loquimur, non po-
test esse cum peccato mortali.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
illud intelligendum est de sapientia in rebus
mundanis, siue etiam in rebus diuinis per
rationes humanas, de qua sancti non glo-
riantur. Sed eam se fatentur non habere, se-
cundum illud Proverb. 30. Sapientia homi-
num non est mecum. Gloriantur autem de
sapientia diuina, secundum illud 1. ad Cor. 1.
Facta est nobis sapientia à Deo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa
procedit de cognitione diuinorum quæ ha-
betur per studium & inquisitionem ratio-
nis, quæ potest haberi cum peccato mortali,
nō aut de illa sapientia, de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quod sapientia etiam
differt à charitate, tamen præsupponit eam:
& ex hoc ipso diuidit inter filios perditionis
& regni.

ARTICVLVS V.

*Verum sapientia sit in omnibus habentibus
gratiam.*

AD QVINTVM sic procedi-
tur. Videtur quod sapientia nō
sit in omnibus habentibus gra-
tiam. Maius enim est sapientia
habere, quam sapientiam audi-
re. Sed solum perfectorum est sapientiam
audire, secundum illud 1. ad Cor. 2. Sapientia
loquimur inter perfectos. Cum ergo non
omnes habentes gratiam sint perfecti, uide-
tur quod multo minus omnes habentes
gratiam, sapientiam habeant.

Praterea, sapientia est ordinare, ut Philo-
sophus dicit in 1. Meta. & 1. ad 3. dicitur, quod
est iudicans sine simulatione. Sed nō omniū
habentium gratiam est de aliis iudicare, aut
alios ordinare, sed solum prælatorum. Ergo
non omnium habentium gratiam est ha-
bere sapientiam.

Praterea, sapientia datur cōtra stultitiam,
ut Greg. dicit in 1. Moral. Sed multi habentes
gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de
amentibus baptizatis, uel qui postmodum
sine peccato in amentiam inciderunt: ergo
non in omnibus habentibus gratiam est
sapientia.

SED CONTRA est, quod quicunq;
qui est sine peccato mortali, diligitur à deo,
quia charitatem habet, qua deum diligit:
deus autem diligentes se diligit, ut dicitur
Proverb. 8. Sed Sap. 7. dicitur, quod nemi-
us diligit deus, nisi eum, qui cum sapientia in-
habitat. Ergo in omnibus habentibus gra-
tiam sine peccato mortali existentibus est
sapientia.

CONCLUSIO.

*Sapientia donum, quod est gratia gratis data,
ad aliorum salutem ordinatum, non omnibus gratia
gratam facientem habentibus debitum est: at sapien-
tia, quæ ad nostrum dirigimur salutem, solum diu-
nam sortitis gratiam, largita est.*

RESPONDEO dicendum, quod sa-
pientia, de qua loquimur, sicut dictum est,
importat quandam rectitudinem iudicii
circa diuina & cōspicienda & consulenda.
Et quantum ad utrumque ex unione ad diuina

secundum diuersos gradus aliqui sapientia
fortiuntur. Quidam enim tantum fortiun-
tur de recto iudicio tam in cōtemplatione
diuinorum, quam etiam in ordinatione re-
rum humanarum, secundum diuinas re-
gulas, quantum est necessarium ad salutem.
Et hoc nulli deest sine peccato mortali exi-
stenti per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit
in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur 1. Ioan. 2. Vnctio
docet uos de omnibus. Quidam autem altiori gradu perficiunt
sapientie donum. Et quantum ad cōtemplationem diuinorum,
in quantum scilicet altiora quadam mysteria & cognoscunt, &
aliis manifestare possunt, & etiam quantum ad directionem hu-
manorum secundum regulas diuinas, in quantum possunt secun-
dum eos non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gra-
dus sapientie non est communis omnibus habentibus gratiam
gratam facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas,
quas spiritus sanctus distribuit, prout uult, secundum illud 1. ad
Cor. 12. Alij datur per spiritum sermo sapientie, &c.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod apostolus loquitur
ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta mysteria
diuinorum, sicut & ibidem dicit, Loquimur dei sapientiam in
mysterio, quæ abscondita est.

Ad secundum dicendum, quod quamuis ordinare alios homi-
nes, & de eis iudicare, pertinet ad solos prælatos: tamen ordi-
nare proprios actus & de eis iudicare, pertinet ad unumquemque,
ut patet per Dio. in epistola ad Demophilum.

Ad tertium dicendum, quod amentes baptizati, sicut & pue-
ri, habent quidem habitum sapientie, secundum quod est donum
spiritus sancti: sed non habent actum propter impedimentum
corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICVLVS VI.

Verum septima beatitudo respondeat dono sapientie.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod septi-
ma beatitudo non respondeat dono sapientie. Se-
cunda enim beatitudo est, Beati pacifici, quoniam filij
dei uocabuntur. Vtrumque autem horum pertinet
nec immediate ad charitatem. Nam de pace dicitur
in Psal. Pax multa diligentibus legem tuam. Et apostolus dicit
Ro. 1. Caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum san-
ctum qui datus est nobis. Qui quidem est spiritus adoptionis filij
in quo clamamus, Abba pater, ut dicitur Ro. 8. ergo septi-
ma beatitudo magis debet attribui charitati, quam sapientie.

Praterea, unumquodque magis manifestatur per proximum
effectum, quam per remotum. Sed proximus effectus sapientie
uidetur esse charitas: secundum illud Sap. 7. Per nationes in an-
imas sanctas se transferunt, amicos dei & prophetas constituunt. Pax
autem & adoptio filiorum uidentur esse remoti effectus, cum
procedant ex charitate, ut dictum est. Ergo beatitudo sapientie
respondens, deberet magis determinari secundum dilectionem
charitatis quam secundum pacem.

Praterea, iacob. 3. dicitur, Quæ desultum est sapientia, primum
quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis,
bonis consentiens, plena misericordia & fructibus bonis, iudi-
cans sine simulatione. Beatitudo ergo correspondens sapientie,
non magis debuit accipi secundum pacem, quam secundum alios
effectus celestis sapientie.

SED CONTRA est, quod Aug. d. in lib. De sermone Do-
mini in monte, quod sapientia cōuenit pacificis, in quibus nul-
lus motus est rebellis, sed obtemperans rationi.

CONCLUSIO.

*Congruum fuit, ut sapientie dono pollebentibus, ea euangelica adscribere-
retur felicitas, quæ dicitur, Beati pacifici, quoniam filij Dei uocabuntur, non
modo meritorie, sed etiam quantum ad premium.*

RESPONDEO dicendum, quod septima beatitudo con-
grue adaptatur dono sapientie, & quantum ad meritum, &
quantum ad premium. Ad meritum quidem pertinet quod di-
citur, Beati pacifici. Pacifici autem dicuntur quasi pacem facien-
tes uel in seipsis, uel in aliis, quorum utrumque congruit per
hoc, quod ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem
rediguntur. Nam pax est tranquillitas ordinis, ut Aug. d. 10. De
ciuit. Dei. Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per
Philosophum in principio Metaphy. Et ideo esse pacificum con-
uenienter attribuitur sapientie, ad premium autem pertinet quod
dicitur, Filij dei uocabuntur. Dicuntur autem aliqui filij dei, in-
quantum participant similitudinem filij unigeniti & naturalis:
secundum illud Ro. 8. Quos præsciuit conformes fieri imaginis
filij sui: qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando do-
num sapientie, ad dei filiationem homo pertingit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod charitatis est habere
pacem. Sed facere pacem, est sapientie ordinatis. Similiter au-
tem spiritus sanctus utantur dicitur spiritus adoptionis, in
quantum

Formaliter etiam intel-
ligendum est cum dicitur
tur, quod gratia gra-
tis data non gratum
facit.
In ultimo articulo nihil Aua-
occurrit scribendum.

quantum per eum datur nobis similitudo filij naturalis, qui est genita sapientia.

¶ Ad secundum dicendum, quod illud est intelligendum de sapientia increata, quae primo se nobis unit per donum charitatis: & ex hoc reuelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quae est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut iam dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari diuina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio à malis, quae contrariantur sapientiae. Unde & timor dicitur esse initium sapientiae, in quantum facit recedere à malis. Vltimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem rediguntur: quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo conuenienter Iacobus dicit, quod sapientia, quae de sursum est, quae est donum Spiritus sancti, primum est pudica, quasi uitans corruptelas peccati: deinde autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Iam uero omnia quae consequuntur, manifestant ea, per quae sapientia ad pacem perducit ordine congruo. Nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primo occurrit, quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat: & quantum ad hoc dicitur modesta. Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat: & quantum ad hoc subdit suauitatis. Et haec duo pertinent ad hoc, quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc, quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur, ut bonis eorum non repugnet: & hoc est quod dicit, Bonis consentiens. Secundo, quod defectibus proximorum compatitur in affectu, & subueniat effectui: & hoc est quod dicitur, Plena misericordia & fructibus bonis. Tertio requiritur, ut charitatiue emendare peccata sataget: & hoc est quod dicit, Iudicans sine simulatione: ne scilicet correctionem praetendens odium, intendat excludere.

QVAESTIO QVADRAGESIMA Sexta De Stultitia, quae Sapientiae opposita est, in tres articulos diuisa.

EINDE considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae. ¶ Et circa hoc queruntur tria. Primo, utrum stultitia opponatur sapientiae. ¶ Secundo, utrum stultitia sit peccatum. ¶ Tertio, ad quod uitium capitale reducatur.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum stultitia opponatur sapientiae.

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiae. Sapientiae enim directe uidetur opponi insipientia. Sed stultitia non uidetur esse idem quod insipientia: quia insipientia uidetur esse solum circa diuina, sicut & sapientia. Stultitia autem se habet & circa diuina & circa humana. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

¶ Praeterea, vnum oppositorum non est uia perueniendi ad aliud. Sed stultitia est uia perueniendi ad sapientiam. Dicitur enim 1. ad Cor. 3. Si quis uidetur inter uos sapiens esse in hoc seculo, stultus fiat ut sit sapiens. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

¶ Praeterea, vnum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiae. Dicitur enim Iere. 10. Stultus factus est omnis homo à scientia sua. Sapientia autem quaedam scientia est. Et Isa. 47. dicitur, Sapientia tua & scientia, haec decepit te. Decepti autem ad stultitiam pertinet: ergo sapientiae non opponitur stultitia.

¶ Praeterea, Isidorus dicit in lib. Etymologiae, quod stultus est qui per ignominiam non commouetur ad dolorem, & qui non mouetur iniuria. Sed hoc pertinet ad sapientiam spirituales, ut Greg. dicit in 10. Moral. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

¶ SED CONTRA est quod Grego. dicit in secundo Moral. Quod donum sapientiae datur contra stultitiam.

CONCLUSIO.

¶ Stultitia quae sensuum obtusum & cordis hebetudinem importat, sapientiae dono contrarie opponitur: fatuitas uero, quae totalem spirituales sensus privationem significat, eidem negative opponitur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nomen stultitiae à stupore uidetur esse sumptum. Unde Isido. dicit in lib. Etymologiae, stultus est qui propter stuporem non mouetur. Et differt stultitia à fatuitate, sicut ibidem dicitur: quia stultitia importat hebetudinem cordis, & obtusum sensuum: fatuitas autem importat totalem spirituales sensus privationem: & ideo conuenienter stultitia sapientiae opponitur. Sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, dictus est à sapore: quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad discernentiam rerum atque causarum. Unde patet, quod stultitia opponitur sa-

pientiae sicut contrarium: fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu in dicandi: stultus autem habet sensum, sed hebetatur: sapiens autem subtilem & perspicacem.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut Isidorus ibidem dicit, insipiens contrarius est sapienti, eo quod sine sapore est discretio & sensus. Unde idem uidetur esse insipientia cum stultitia. Praecipue autem uidetur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in summa iudicio, quae attenditur secundum causam altissimam. Nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc uocatur aliquis stultus.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut est quaedam sapientia mala: ut supra dictum est, quae dicitur sapientia seculi, quia accipit pro causa altissima & sine ultimo aliquid terrenum bonum: ita etiam est aliqua stultitia bona huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus.

¶ Ad tertium dicendum, quod sapientia seculi est quae decipit & facit esse stultum apud deum: ut patet per Apostolum 1. ad Cor. 3.

¶ Ad quartum dicendum, quod non moueri iniuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quod homines non sapiunt terrena, sed sola caelestia. Unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam dei, ut Greg. ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc, quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit iniuria. Et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum stultitia sit peccatum.

SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum 3. cor. prouenit in nobis à natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter, ergo stultitia non est peccatum.

¶ Praeterea, Omne peccatum est uoluntarium: ut Aug. dicit. Sed stultitia non est uoluntaria. Ergo non est peccatum. ¶ Praeterea, Omne peccatum opponitur alicui praecepto diuino. Sed stultitia nulli praecepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Proverb. 1. Prosperitas stultorum perdet eos. Sed nullus perditur nisi pro peccato. ergo stultitia est peccatum.

CONCLUSIO.

¶ Stultitia, quae naturalis quaedam amentia est, minime peccatum est: at stultitia carnalis, & quasi uoluntaria non sine peccato est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod stultitia, sicut dictum est, importat quandam stuporem sensus in iudicando: & praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus & summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando, dupliciter. Vno modo ex dispositione naturali, sicut patet in amentibus, & talis stultitia non est peccatum. Alio modo in quantum immergit homo sensum suum rebus terrenis: ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum diuina: secundum illud 1. ad Cor. 2. Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus dei: sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum. Et per hoc patet responsio ad primum.

¶ AD SECUNDUM dicendum, quod quamuis stultitiam nullus uelit, uult tamen ea, ad quae consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus, & immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus uult delectationem, sine qua non est peccatum, quamuis non simpliciter uelit peccatum: uellet enim frui delectatione sine peccato.

¶ Ad tertium dicendum, quod stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione ueritatis: de quibus supra habitum est, cum de scientia & intellectu ageretur.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum stultitia sit filia luxuriae.

TERTIUM sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriae. Grego. enim 31. Moral. enumerat luxuriae filias: inter quas tamen non continetur stultitia. ergo stultitia non procedit ex luxuria.

¶ Praeterea, Apostolus dicit 1. ad Cor. 3. Sapientia huius mundi Secunda secundae S. Tho. 111 3 Stultitia

¶ Super Quaesitionem quadragessimam sextam.

¶ N. quae sit, & ad ueritatem, quod ea quae per metaphoram exprimitur, oportet sine intelligi iuxta subiecti materiam, ne penuria uocabulorum nos fallat. Quia igitur stultitia penes hebetudinem attendi dicitur, & penes hoc idem attendi dicitur sit uitium contrarium dono intellectus, ut patet in q. 1. art. 1. scito quod obtusio sensus spiritualis, qui est intellectus, in quantum impedit perceptionem diuinorum, contrariatur intellectus dono: in quantum autem impedit iudicium eorumdem secundum altissimam causam, contrariatur dono sapientiae. Et illo modo constituit hebetudinem uel cecitatem mentis illo autem stultitiam uel fatuitatem. Et hoc pro tota hac quaestione sufficiat, ac de tractatu charitatis.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

¶ Annota.

a *Super Quaestio-
nis quadragesima
septima Articulu pro-
mum.*

Annotationes. N. q. 47. ubi inci-
pit quartus huius
operis tractatus, in
articulo in responsione
ad tertium, aduerte des-
ferentiam inter artem
& prudentiam, quod
licet utraq; ordinetur
ad opus, & in hoc co-
dem hinc conueniant
(quia totius practice
rationis, quae compre-
hendit artem & pru-
dentiam, finis est opus)
differentia tamen inter
eas est, quod applica-
tio ad opus est ab ipsa
prudentia. Applicatio
autem artis non est ab
ipsa arte. Non enim
ars medicinae applicat
se ad sanandum, sed
ut dicitur 3. Metaph. appli-
catur ab electioe, quae
est extrinseca ab arte.
Prudentia autem ap-
plicat se ipsam ad ope-
ra: quia ipse actus vo-
luntatis qui est, est uti
ipsiusmet, ad prudentie
rationem spectat, quae
in ratione est, non ab-
solute, sed ut mouetur
& voluntate, sicut &
preceptum. Et hinc fit,
ut applicat vel non ap-
plicat, ad opus volun-
tatis, non imperet artem,
sed prudentiam. Neque enim minus do-
ctus Medicus censetur
qui nolit quidam opor-
tuit sanare, sed minus
prudens habetur, qui
quando oportet, ubi
oportet, &c. non vult
exequi se, vel alio,
quae executioni essent
mandanda. Et quia ac-
cidentia imitantur sub-
stantiam, sicut de ipsa
substantia applicatio-
nis ad opus dictum est:
ita de qualitate appli-
cationis contingit, ut
scilicet taliter applicat
ad opus, puta male, si
voluntate sit, artem
non utitur, sed pru-
dentiam tanquam artis
peccatum sit id solum
quod in defectu cog-
nitionis consistit: pruden-
tia autem, & id quod
in cognitionis, & id
quod in appetitus de-
fectu consistit. Propter
quod ars est contrarium,
ut medicina sani
& egri. Prudentia au-
tem non est boni, &
mali, sed boni tantum.
Hec enim claudit in
sua ratione determino-
tum appetitum ad bo-
num: illa autem non,
sed ut extrinsecum cu-
suscipit.

a *Super Quaestio-
nis quadragesima
septima Articulu ses-
cundum.*

Annotationes. N. artic. 2. in respon-
sione ad secundum,
nota novit, quod
actus speculationis po-
test referri ad res, circa
quas versatur, scilicet
obiectum, enuntiabilia,

stultitia est apud deum. Sed sicut Grego. di-
cit 10. Moral. Sapientia huius mundi est cor
machinationibus tegere: quod pertinet
ad dupliciter, ergo stultitia est magis si-
lia dupliciter quam luxuria.

Præterea, Ex ira aliqui præcipue uertuntur
in furorē & insaniam, quæ pertinent ad
stultitiam, ergo stultitia magis oritur ex ira,
quàm ex luxuria.

SED CONTRA est quod dicitur
Prover. 7. Statim eam sequitur, scilicet mere-
tricem, ignorans quod ad uincula stultus
trahatur.

CONCLUSIO.

Stultitia uitium ex ipsa luxuria maxime nasci-
tur, & illius filia dicitur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut
iam dictum est, stultitia secundum quod est
peccatum, prouenit ex hoc, quod sensus spi-
ritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spi-
ritualia iudicanda. Maxime autem sensus ho-
minis immergitur ad terrena per luxuriam,
quæ est circa maximas delectationes, qui-
bus anima maxime absorbetur. Et ideo stul-
ticia, quæ est peccatum, maxime nascitur
ex luxuria.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
ad stultitiam pertinet, quod homo habeat
fastidium de Deo & de donis ipsius. Vnde
Greg. duo numerat inter filias luxuriæ, quæ
pertinent ad stultitiam, scilicet odium dei,
& desperationem futuri seculi, quasi diui-
dens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum, quod uerbum il-
lud Apostoli non est intelligendum causaliter,
sed essentialiter: quia scilicet ipsa sapien-
tia mundi est stultitia apud deum. Vnde non
oportet, quod quæcunque pertinent ad sa-
pientiam mundi, sint causa huius stultitiæ.

Ad tertium dicendum, quod ira: ut supra
dictum est, ex sua acuitate maxime immu-
tat corporis naturam: unde maxime causat
stultitiam, quæ prouenit ex impedimento
corporali. Sed stultitia quæ prouenit ex im-
pedimento spirituali, scilicet ex immersione
mentis ad terrena, maxime prouenit ex lu-
xuria, ut dictum est.

**QVAESTIO QVADRA-
gesima septima De prudentia secundum
se, in sexdecim articulos diuisa.**

CONSEQUENTER post uir-
tutes theologicas primo con-
siderandum est circa uirtutes
cardinales de prudentia. Et primo
de prudentia secundum se:
secundo de partibus eius: tertio, de dono ei
correspondere: quarto, de uirtutibus oppositis:
quinto, de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum queruntur sexdecim. **Primo**,
utrum prudentia sit in uoluntate, uel in
ratione. **Secundo**, si est in ratione, utrum in
practica tantum, uel etiam in speculatiua.

Tertio, utrum sit cognoscitiua singulariū.

Quarto, utrum sit uirtus. **Quinto**, utrum
sit uirtus specialis. **Sexto**, utrum præstituat
finē uirtutibus moralibus. **Septimo**, utrum
constituat medium in eis. **Octauo**, utrum
præcipere sit proprius actus eius. **Nono**,
utrum sollicitudo uel uigilantia pertineat ad
prudentiam. **Decimo**, utrum prudentia se
extendat ad regimen multitudinis. **Vnde-
cimo**, utrum prudentia, quæ est respectu bo-
ni proprii, sit eadem specie cum ea, quæ se
extendit ad bonum commune. **Duo decimo**,
utrum prudentia sit in subditis, an so-
lum in principibus. **Decimotertio**, utrum
inueniatur in malis. **Decimoquarto**, utrum
inueniatur in omnibus bonis. **Decimo-
quinto**, utrum insit nobis à natura. **Deci-
mo sexto**, utrum perdatur per obliuionem.

¶ Vtrum prudentia sit in ui cognoscitiua an in appetitiua.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod pru-
dentia non sit in ui cognoscitiua, sed in ui appetiti-
ua. Dicit enim August. in lib. De moribus Ecclesiæ,
Prudentia est amor, ea quibus adiuuatur, ab eis
quibus impeditur, sagaciter eligens. Sed amor non
est in ui cognoscitiua, sed in appetitiua, ergo prudentia est in ui
appetitiua.

Præterea, Sicut ex prædicta diffinitione apparet, ad pruden-
tiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitiue
uirtutis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non est in ui co-
gnoscitiua, sed in ui appetitiua.

Præterea, Philosophus dicit in sexto Ethic. quod in arte quidem
uolens peccans, eligibilior est, circa prudentiam autem minus:
quemadmodum & circa uirtutes. Sed uirtutes morales, de
quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiua, ars autem in ra-
tione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiua, quam in
ratione.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. 8. q. Pruden-
tia est cognitio rerum appetendarum & fugiendarum.

CONCLUSIO.

Prudentiam, qua futura ex præteritis & presentibus iudicamus, in par-
te cognoscitiua, ac rationali esse oportet.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Isido. dicit in lib.
Etymol. prudens dicitur quasi porro uidens. Perspicax enim est,
& incertorum uidet casus. Visio autem non est uirtutis appeti-
uæ, sed cognoscitiuæ. Vnde manifestum est, quod prudentia di-
recte pertinet ad uim cognoscitiuam, non autem ad uim sensi-
tiuam: quia per eam cognoscimus solum ea, quæ præsto sunt,
& sensibus offeruntur. Cognoscere autem futurum ex præsen-
tibus uel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie ra-
tionis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Vnde re-
linquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum
est, uoluntas mouet omnes potentias ad suos actus. Primus au-
tem actus appetitiue uirtutis est amor: ut supra dictum est. Sic
ergo prudentia dicitur esse amor: non quidem essentialiter, sed
inquantum amor mouet ad actum prudentie. Vnde & postea
subdit Aug. quod prudentia est amor bene discernens ea, quibus
adiuuatur ad tendendum in deum, ab his, quibus impedi-
ri potest. Dicitur autem amor discernere, inquantum mouet ratio-
nem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quod prudens considerat ea, quæ
sunt procul, inquantum ordinantur ad adiuuandum, uel impe-
diendum ea, quæ sunt præsentia, agenda. Vnde patet, quod
ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem.
Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, &
electio in appetitu: quorum duorum consilium magis proprie
pertinet ad prudentiam. Dicit enim Philosophus in 6. Ethic. q.
prudens est bene consiliatus. Sed quia electio præsupponit
consilium: est enim appetitus præconsiliatus, ut dicitur in 3. Ethic.
ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, in-
quantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum, quod laus prudentiæ non consistit in
sola consideratione, sed in applicatione ad opus: quod est finis
practice rationis. Et ideo si in hoc defectus accideret, maxime est
contrarium prudentiæ: quia sicut finis est potissimus in uno-
quoque: ita & defectus qui est circa finem, est pessimus. Vnde
ibidem Philosophus subdit, quod prudentia non est solum cum
ratione sicut ars. Habet enim ut dictum est, applicationem ad
opus: quod fit per uoluntatem.

ARTICVLVS II.

a *Vtrum prudentia pertineat solum ad rationem practica, an etiam
ad speculatiua.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod
prudentia non solum pertineat ad rationem pra-
cticam, sed etiam ad speculatiuam. Dicitur enim
Prover. 10. Sapientia est uiro prudentia: sed sa-
pientia principaliter consistit in contemplatione,
ergo prudentia.

Præterea, Ambro. dicit in primo De Officiis, Prudentia in ueri
investigatione uersatur, & scientiæ plenioris infundit cupidita-
tem. Sed hoc pertinet ad rationem speculatiuam: ergo pruden-
tia consistit etiam in ratione speculatiua.

Præterea, In eadem parte animæ ponitur à Philosopho ars &
prudentia, ut patet in 6. Ethic. Sed ars non solum inuenitur practi-
ca, sed etiam speculatiua: ut patet in artibus liberalibus. Ergo
prudentia inuenitur practica & speculatiua.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 6. Ethic. q.
prudentia est recta ratio agibilis. Sed hoc non pertinet nisi ad ra-
tionem practica: ergo prudentia non nisi in ratione practica.

CON

premissas, conclusiones, discursus ad talia re in talem, ut causa in effectum, vel econtra, & similia: & sic non subiacet consilio & prudentie, sed regulandus est secundum logicam, & efficaciam habet secundum lumen intellectus maius, vel minus. Potest quoque referri speculationis actus ad hominem, qui speculatur de his: & sic est voluntarius, & cadit sub consilio vel prudentia: scilicet si speculandum in tali materia, puta geometrica vel physica, an tali hora, &c. Et si recte inspicimus ad speculandum, non est ipse speculatio actus, qui est materia proxima consilii: sed actus voluntarius, qui vocatur usus, quo voluntas exercet actum ad speculandum: ita quod consilium sit, an intellectu utendum sit ad speculationem talis rei, tali hora, tanto tempore, &c. Et sic consilium est de usu, qui est actus appetitus, tanquam materia proxima, & de speculationis actus, tanquam materia remota: quia scilicet est materia usus, qui est materia consilii.

CONCLUSIO.

¶ Cum bene possit consilium ad prudentiam spectare, non nisi in ratione practica prudentia consistit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in sexto Ethico. Prudentis est bene posse consilium. Consilium autem est de his, quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum, quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis totius vite humane: & hunc finem intendit prudentia. Dicit enim Philosophus in 6. Ethico. quod scilicet ille qui rationatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis: ita ille qui bene rationatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est, quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter: est enim circa bonum humanum. Homo autem non est optimus eorum, quæ sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia vera, non autem sapientia simpliciter.

¶ Ad secundum dicendum, quod Ambr. & etiam Tullius nomen prudentie largius sumunt pro qualibet cognitione humana, tam speculativa quam practica. Quamvis dici possit, quod ipse actus speculativus rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione & consilio quantum ad suum exercitium: & per consequens cadit sub ordinatione prudentie. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnis applicatio rationis recte ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis recte, & ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt, in quibus non sunt vite determinate perueniendi ad finem, ut dicitur in 3. Ethico. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certam & determinatam viam: inde est quod respectu horum potest saluari ratio artis, non autem ratio prudentie. Et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

¶ Ad quartum dicendum, quod Ambr. & etiam Tullius nomen prudentie largius sumunt pro qualibet cognitione humana, tam speculativa quam practica. Quamvis dici possit, quod ipse actus speculativus rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione & consilio quantum ad suum exercitium: & per consequens cadit sub ordinatione prudentie. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

¶ Ad quintum dicendum, quod omnis applicatio rationis recte ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis recte, & ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt, in quibus non sunt vite determinate perueniendi ad finem, ut dicitur in 3. Ethico. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certam & determinatam viam: inde est quod respectu horum potest saluari ratio artis, non autem ratio prudentie. Et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

¶ Ad sextum dicendum, quod omnis applicatio rationis recte ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis recte, & ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt, in quibus non sunt vite determinate perueniendi ad finem, ut dicitur in 3. Ethico. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certam & determinatam viam: inde est quod respectu horum potest saluari ratio artis, non autem ratio prudentie. Et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

¶ Ad septimum dicendum, quod omnis applicatio rationis recte ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis recte, & ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt, in quibus non sunt vite determinate perueniendi ad finem, ut dicitur in 3. Ethico. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certam & determinatam viam: inde est quod respectu horum potest saluari ratio artis, non autem ratio prudentie. Et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

¶ Ad octavum dicendum, quod omnis applicatio rationis recte ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis recte, & ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt, in quibus non sunt vite determinate perueniendi ad finem, ut dicitur in 3. Ethico. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certam & determinatam viam: inde est quod respectu horum potest saluari ratio artis, non autem ratio prudentie. Et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

Etiam rationem spectet ad artem.

¶ Super Questionem quadraginta septimam Articulus tertius.

In articulo tertio in responsione ad secundum, adverte quod certitudo prudentie est duplex, quædam in sola cognitione consistens: & hæc est uniuersalis quidem est eadem cum certitudine scientie moralis, cuius uniuersale est verum ut in pluribus. In particulari autem non excedit certitudinem opinionis. J. art. 15. cum de futuris concludit, aut absensibus. Et hæc non est propria prudentie. Quædam autem est certitudo practica veritatis, quæ consistit in conformiter se habere appetitui recto. Et hæc est propria prudentie quæ non in sola ratione consistit. Et talis certitudo semper adest prudentie etiam respectu singularis absentium & futurorum. Quoniam prudens percipiens sic agendum pro republica, quamuis non eueniat intentus finis, aut impediat actio: habet tamen actum præcepti iustissimum, optimum, & certum, utpote conformem rationi & appetitui rectis. Discuntur autem prudentie nostre incertæ & propter incertitudinem euenientis, & propter oculta nobis.

ARTICVLVS III.

¶ Verum prudentia sit cognoscitiva singularium.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est. Sed ratio est uniuersalis, ut dicitur in 1. Ethico. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi uniuersalis.

¶ Præterea, Singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia, quæ est ratio recta, non est singularium.

¶ Præterea, Particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu. Multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 6. Ethico. quod prudentia non est uniuersalis solum, sed oportet etiam singularia cognoscere.

CONCLUSIO.

¶ Prudentem oportet non modo uniuersalia rationis practice principia cognoscere, sed & singularia, circa quæ operationes contingunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quod est finis practice rationis. Nullus autem potest conuenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet & id quod applicandum est, & id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens & cognoscat uniuersalia principia rationis, & cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio primo quidem & principaliter est uniuersalis. Potest tamen uniuersales rationes ad particularia applicare. Unde syllogismorum conclusiones non solum sunt uniuersales, sed etiam particulares, quia intellectus per quandam reflectionem se ad materiam extendit: ut dicitur in tertio De anima.

¶ Ad secundum dicendum, quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere: inde est quod sunt incertæ prudentie nostre, ut dicitur Sap. 9. tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt: quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut philosophus dicit in 6. Ethico. prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria: sed in sensu interiori, qui per-

oportet tam in intellectu, quam cogitativa ponere habitum, quo bene disponatur ad prudentie actus. Et licet secundum quod apparet in 6. Ethico. cap. 1. & in 2. per intellectus ex scientia in proposito morali, cogitativa autem ex habitu circa singularia intellectus, & ratio inchoatio perficitur, pro quanto recte iudicatur de singulis & recte præcipitur de singulis opere (ac per hoc prudentia principaliter videtur esse cogitativa) secundum quod ita sit, tali ratione, Eiusdem est habitus, cuius est actus: sed actus prudentie est intellectus: ergo. Probatur minor. Actus prudentie est cognoscere uniuersale & singulare, & applicare illud huic, ut patet: ergo est intellectus, aut cogitativus. Non enim potest esse duorum disparatum: ut patet in secundo De anima in processu investigationis sensus communis: ergo vel est cogitativus solus, utentis intellectu, & hoc non, quia cogitativa non se extendit ad uniuersale. Vel est intellectus solus, vel utentis cogitativa, & habet intentum, quod scilicet est principia, ter in intellectu, in quo habitus ipse est subiectus, & secundario in cogitativa.

Secunda secundæ S. Tho.

Annua.

¶ In responsione ad tertium habes, quod prudentia est principaliter in ratione, secundario autem in cogitativa. Sed hoc habet questionem, quia in illa potentia ponenda est principia prudentie, cuius est præcipuus prudentie actus: sed præcipuus actus prudentie est præceptum singulare, sequens minus singularem. Hæc tem singularia spectant ad cogitativam directè.

¶ Et confirmatur. Quia virtus ponitur in potentia consummatur operis: unde temperantia ponitur in concupiscibili, & continentia, quæ non est illa, non est virtus, quous recte disponat partem superiorem. Sed cogitativa est quæ consummat discursum de singularibus. Ergo in ipsa ponenda est.

¶ Ad hoc dicitur quod propter rationes dictas oportet tam in intellectu, quam cogitativa ponere habitum, quo bene disponatur ad prudentie actus. Et licet secundum quod apparet in 6. Ethico. cap. 1. & in 2. per intellectus ex scientia in proposito morali, cogitativa autem ex habitu circa singularia intellectus, & ratio inchoatio perficitur, pro quanto recte iudicatur de singulis & recte præcipitur de singulis opere (ac per hoc prudentia principaliter videtur esse cogitativa) secundum quod ita sit, tali ratione, Eiusdem est habitus, cuius est actus: sed actus prudentie est intellectus: ergo. Probatur minor. Actus prudentie est cognoscere uniuersale & singulare, & applicare illud huic, ut patet: ergo est intellectus, aut cogitativus. Non enim potest esse duorum disparatum: ut patet in secundo De anima in processu investigationis sensus communis: ergo vel est cogitativus solus, utentis intellectu, & hoc non, quia cogitativa non se extendit ad uniuersale. Vel est intellectus solus, vel utentis cogitativa, & habet intentum, quod scilicet est principia, ter in intellectu, in quo habitus ipse est subiectus, & secundario in cogitativa.

¶ Nam prudentia sit principaliter in ratione, vel potius in cogitativa.

¶ In responsione ad tertium habes, quod prudentia est principaliter in ratione, secundario autem in cogitativa. Sed hoc habet questionem, quia in illa potentia ponenda est principia prudentie, cuius est præcipuus prudentie actus: sed præcipuus actus prudentie est præceptum singulare, sequens minus singularem. Hæc tem singularia spectant ad cogitativam directè.

¶ Et confirmatur. Quia virtus ponitur in potentia consummatur operis: unde temperantia ponitur in concupiscibili, & continentia, quæ non est illa, non est virtus, quous recte disponat partem superiorem. Sed cogitativa est quæ consummat discursum de singularibus. Ergo in ipsa ponenda est.

¶ Ad hoc dicitur quod propter rationes dictas oportet tam in intellectu, quam cogitativa ponere habitum, quo bene disponatur ad prudentie actus. Et licet secundum quod apparet in 6. Ethico. cap. 1. & in 2. per intellectus ex scientia in proposito morali, cogitativa autem ex habitu circa singularia intellectus, & ratio inchoatio perficitur, pro quanto recte iudicatur de singulis & recte præcipitur de singulis opere (ac per hoc prudentia principaliter videtur esse cogitativa) secundum quod ita sit, tali ratione, Eiusdem est habitus, cuius est actus: sed actus prudentie est intellectus: ergo. Probatur minor. Actus prudentie est cognoscere uniuersale & singulare, & applicare illud huic, ut patet: ergo est intellectus, aut cogitativus. Non enim potest esse duorum disparatum: ut patet in secundo De anima in processu investigationis sensus communis: ergo vel est cogitativus solus, utentis intellectu, & hoc non, quia cogitativa non se extendit ad uniuersale. Vel est intellectus solus, vel utentis cogitativa, & habet intentum, quod scilicet est principia, ter in intellectu, in quo habitus ipse est subiectus, & secundario in cogitativa.

¶ Nam prudentia sit principaliter in ratione, vel potius in cogitativa.

¶ In responsione ad tertium habes, quod prudentia est principaliter in ratione, secundario autem in cogitativa. Sed hoc habet questionem, quia in illa potentia ponenda est principia prudentie, cuius est præcipuus prudentie actus: sed præcipuus actus prudentie est præceptum singulare, sequens minus singularem. Hæc tem singularia spectant ad cogitativam directè.

¶ Et confirmatur. Quia virtus ponitur in potentia consummatur operis: unde temperantia ponitur in concupiscibili, & continentia, quæ non est illa, non est virtus, quous recte disponat partem superiorem. Sed cogitativa est quæ consummat discursum de singularibus. Ergo in ipsa ponenda est.

in qua est experimen-
talis habitus, reddens
cogitatum habilem
ad cooperandum intel-
lectui in constituendo, in
dicendo, & precipien-
do de singularibus: ita
quod hi actus princi-
paliter sunt intellectus,
ministerialiter autē co-
perant. Propter quod
ministerialiter videtur ma-
gis naturalis & arti-
ficialis, ut sequi prudentia,
etiam quam scientia, ut di-
citur in 6. Ethico.

Super Quaestione quadragesima septima Articuli quartum.

Articulus 4. aduerte
quod prudentia pro-
quanto in sola co-
gnitione consistit, ha-
bet communem ratio-
nem virtutis intelle-
ctualis: quia scilicet est
verorum tantum, quia
scilicet est universalis,
quae ut in pluri-
bus vera sunt. Sed quia
hoc non convenit pru-
dentiae secundum pro-
priam rationem, quia ab
aliis intellectualibus vir-
tutibus differt, quia
scilicet praecipit ope-
ris singularis: ideo
habet spirituales ratio-
nem virtutis, quia
est virtus simpliciter,
sicut virtus moralis,
& ex eadem radice, sci-
licet rectitudine ap-
petitus.

Super Quaestione quadragesima septima Articuli quintum.

Num agibile sub ratione veri sit obiectum prudentiae.

Questio. **Articulus.** In respon-
sione ad tertium, du-
bitum occurrit, quia
hic ponitur differentia
inter prudentiam &
moralem virtutem ex
parte rationis forma-
lis: quia scilicet agibile
est obiectum prudentiae
sub ratione veri, mora-
lis autem virtutis sub
ratione boni. In praecedenti autem articulo
dictum est, quod pru-
dentia respicit bonum
sub ratione boni. Quo-
modo sunt haec simul?
Ad hoc dicitur, quod
prudentia habet utramque,
& quod respicit utrumque
utrumque (& propterea
ponitur inter intelle-
ctuales virtutes) & re-
spicit utrumque ut do-
minum, & propterea co-
numeratur inter virtutes
moralibus: & ponitur
prima virtus cardinalis.
Et ut dicitur rationes
formales uni habitui
tribus, quas uni pot-
est non licet tribuere,
memento quod non se-
cundum idem haec ve-
rificantur. Sed pruden-

ficitur per memoriam & per experimen-
tum ad prompte iudicandum de particula-
ribus expertis. Non tamen ita, quod pru-
dentia sit in sensu interiori, sicut in subiecto
principalesed principaliter quidem est in ra-
tione, per quamdam autem applicationem
pertingit ad huiusmodi sensum.

ARTICULVS IIII.

Utrum prudentia sit virtus.

AD QVARTVM sic procedi-
tur. Videtur quod prudentia
non sit virtus. Dicit enim Aug.
in primo De lib. arb. quod pru-
dentia est appetendum &
utandarum rerum scientia. Sed scientia cō-
tra virtutem diuiditur, ut patet in praedictis.
Ergo prudentia non est virtus.

Præterea, Virtutis non est virtus. Sed artis
est virtus, ut Philosophus dicit in 6. Ethico.
Ergo ars non est virtus. Sed in arte est pru-
dentia. Dicitur enim 2. Parap. 2. de Hiram, quod
sciebat cætere omnem sculpturam, & ad-
inuenire prudenter quodcumque in ope-
re necessarium erat. Ergo prudentia non
est virtus.

Præterea, Nulla virtus potest esse immo-
derata. Sed prudentia est immoderata: alio-
quin frustra diceretur in Proverb. 21. cap. Pru-
dentia tua pone modum. Ergo prudentia
non est virtus.

SED CONTRA est quod Greg. in 2.
Mora. prudentiam, temperantiam, fortitu-
dinem, & iustitiam, dicit esse quatuor
virtutes.

CONCLUSIO.

Cum applicatio recte rationis ad opus ad prudens-
tiam spectet, ipsa necessario non modo intellectualis,
sed & moralis virtus est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut
supra dictum est, cum de virtutibus in com-
muni ageretur, virtus est quae bonum facit
habentem, & opus eius bonum reddit. Bo-
num autem potest dici dupliciter. Vno mo-
do materialiter, pro eo quod est bonum:
alio modo formaliter secundum rationem
boni. Bonum autem in quantum huiusmo-
di, est obiectum appetitus virtutis. Et ideo
si qui habitus sunt, qui faciant rectam con-
siderationem rationis, non habito respectu
ad rectitudinem appetitus, minus habent
de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad
bonum materialiter, id est ad id quod est bo-
num, non sub ratione boni. Plus autem ha-
bent de ratione virtutis habitus illi, qui re-
spiciunt rectitudinem appetitus, quia respi-
ciunt bonum non solum materialiter, sed
etiam formaliter, id est id quod est bonum
sub ratione boni. Ad prudentiam autem
pertinet, sicut dictum est, applicatio recte ra-
tionis ad opus, quod non fit sine appetitu
recto. Er ideo prudentia non solum habet
rationem virtutis, quam habent aliae vir-
tutes intellectuales: sed etiam habet rationem
virtutis, quam habent aliae virtutes mora-
les, quibus etiam connumeratur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
Aug. ibi large accepit scientiam pro quali-
bet recta ratione.

Ad secundum dicendum, quod Philoso-
phus dicit artis esse virtutem: quia non im-
portat rectitudinem appetitus. Er ideo ad
hoc, quod homo recte utatur arte, requiri-
tur quod habeat virtutem, quae faciat recti-
tudinem appetitus. Prudentia autem non ha-
bet locum in his, quae sunt artis. Tum quia
ars ordinatur ad aliquem particularem fi-
nem. Tum quia ars habet determinatam me-
dia per quae peruenitur ad finem: dicitur ta-
men aliquis prudenter operari in his, quae
sunt artis per similitudinem quamdam. In
quibusdam autem artibus propter incerti-
tudinem eorum, quibus peruenitur ad fi-

nem, necessarium est consilium, sicut in medi-
cinali & in nauigatorio, ut dicitur in 1. Ethic.
Ad tertium dicendum, quod illud dictum
Sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa
prudentia sit moderanda: sed quia secundum
prudentiam est aliquis modus imponendus.

ARTICULVS V.

Utrum prudentia sit virtus specialis.

AD QVINTVM sic procedi-
tur. Videtur quod prudentia
non sit specialis virtus. Nulla
enim specialis virtus ponitur
in communi diffinitione vir-
tutis. Sed prudentia ponitur in communi
diffinitione virtutis: quia in secundo Ethic.
diffinitur virtus habitus electivus in me-
diocritate existens, determinata ratione quo
ad nos, prout sapiens determinabit. Recta
autem ratio intelligitur secundum pruden-
tiam: ut dicitur in 6. Ethico. Ergo prudentia
non est specialis virtus.

Præterea, Philosophus dicit in 6. Ethic. quod virtus moralis re-
cte facit operari finem: prudentia autem ea, quae sunt ad finem.
Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem.
Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus
specialis.

Præterea, Specialis virtus habet speciale obiectum. Sed pru-
dentia non habet speciale obiectum. Est enim recta ratio agibi-
lium: ut dicitur in 6. Ethic. Agibilia autem sunt omnia opera vir-
tutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

SED CONTRA est, quod connumeratur & connumeratur
aliis virtutibus. Dicitur enim Sap. 8. Sobrietatem & pruden-
tiam docet, iustitiam & uirtutem.

CONCLUSIO.

Prudentia, cum sit in ratione, materialiter quidem a virtutibus intelle-
ctualibus distincta, quod est circa agibilia contingentia, verò vero circa facti-
bilia, sapientia vero & scientia circa necessaria, etiam formaliter a mora-
libus virtutibus distincta est.

RESPONDEO dicendum, quod cum actus & habitus re-
cipiant speciem ex obiectis, ut ex supra dictis patet, necesse est
quod habitus, cui respondet speciale obiectum ab aliis distin-
ctum, specialis sit habitus: & si est bonus, est specialis virtus.
Speciale autem obiectum dicitur non solum secundum mate-
rialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem
formalem, ut ex supra dictis patet. Nam una & eadem res cadit
sub actu diuersorum habituum, & etiam diuersarum potentia-
rum secundum rationes diuersas. Maior autem diuersitas obie-
cti requiritur ad diuersitatem potentiae, quam ad diuersitatem
habitus, cum plures habitus inueniantur in una potentia, ut su-
pra dictum est. Diuersitas ergo rationis obiecti, quae diuersificat
potentiam, multo magis diuersificat habitum. Sic ergo dicen-
dum, quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diuersifi-
catur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum ma-
terialem diuersitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia & in-
tellectus sunt circa necessaria: ars autem & prudentia circa con-
tingentia. Sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori mate-
ria constituntur, sicut domus, cultellus, & huiusmodi. Pruden-
tia autem est circa agibilia: quae scilicet in ipso operante consi-
stunt, ut supra habitum est. Sed a virtutibus moralibus distin-
gitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum
distinctam, scilicet intellectui, in quo est prudentia: & appeti-
tui, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam
esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa diffinitio non
datur de virtute in communi, sed de virtute moralis, in cuius di-
ffinitione conuenienter ponitur virtus intellectualis, communica-
ns in materia cum ipsa, scilicet prudentia. Quia sicut virtutis
moralis subiectum est aliquid participans ratione: ita virtus
moralis habet rationem virtutis, in quantum participat virtu-
tem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod ex alia ratione habetur, quod
prudentia adiuvet omnes virtutes, & in omnibus operetur.
Sed hoc non sufficit ad ostendendum, quod non sit virtus spe-
cialis: quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam spe-
ciem, quae aequaliter operetur in omnibus speciebus eiusdem
generis, sicut sol aequaliter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum, quod agibilia sunt quidem materia
prudentiae, secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet
sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum, se-
cundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub
ratione boni.

Utrum

Super Questionibus quadraginta septima. Articulus sextus.

ANOTA. In articulo sexto eiusdem questionis 47. nota in titu. quod praestituere si non virtuti morali, potest dupliciter intelligi. Primo pro statuere, ut virtus moralis tendat in talem finem. Et hoc spectat ad datorem naturae. Genitor

liquidem dat naturam determinatam ad talem finem. Sic non queritur hic. Alio ergo modo

ARTICULVS. VI.

Verum prudentia praestituit finem virtutibus moralibus.



SEXTVM sic proceditur.

Videtur quod prudentia praestituit finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva; videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio praestituit finem potestati appetitivae. Ergo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus.

Praeterea, Homo excedit res irracionales secundum rationem: sed secundum alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliae partes ad rationem, sicut se habet homo ad creaturas irracionales. Sed homo est finis creaturarum irracionales, ut dicitur in secundo Politic. Ergo omnes aliae partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, ut dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo praestituit finem omnibus virtutibus moralibus.

Praeterea, Proprium est virtutis, vel artis, seu potentiae, ad quam pertinet finis, ut praecipit aliis virtutibus, seu artibus, ad quas pertinent ea, quae sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, & praecipit eis. Ergo praestituit eis finem.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in sexto Ethic. quod virtus moralis intentionem finis facit rectam. Prudentia autem, quae ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

CONCLUSIO.

Cum prudentia sit universalium principiorum ad particulares operabilium conclusiones applicatio, non

procedit ad si directum, modiorum non cognoscere finem, ad quem dicitur media: & hoc est argumentum Scoti. Si quis tamen quereretur quare in parte intellectiva ponatur dicitur virtutes, respectu unius materiae moralis, scilicet synderesis & prudentia, altera respectu finis, altera respectu eorum quae sunt ad finem: in parte autem appetitiva una tantum ponitur virtus respectu finis, & eorum, quae sunt ad finem, puta castitas: respondendum est quod ex hoc quod cognitio perficitur, secundum quod res sunt in anima, sequitur quod alia sit virtus, quae anima iudicat aliqua secundum se ipsa, & alia quae iudicat aliqua per resolutionem in alia. Aliter liquidem oportet esse dispositum circa haec, & circa illa: ut patet ex diversitate luminis. Et propterea tam in intellectu practico, quam speculativo alia est virtus respectu principiorum, & alia respectu conclusionum. Ex hoc autem quod appetitus perficitur, secundum quod anima tendit ad res, sequitur quod sicut in rebus per eandem naturam aliquid movetur ad medium & terminum, ut patet in gradibus & levis appetitus per eandem naturam tendit in finem, ut terminum, & id quod est ad finem, ut medium.

RESPONDEO dicendum, quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse, ut patet per Dionysium 4. ca. De divi. no. Unde necesse est, quod fines moralium virtutum praexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, & quaedam, quae per illa innoscuntur, scilicet conclusiones, quarum est scientia: ita in ratione practica praexistunt quaedam, ut principia naturaliter nota. Et huiusmodi sunt fines virtutum moralium: quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est. Et quaedam sunt in ratione practica, ut conclusiones. Et huiusmodi sunt ea, quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his, quae sunt ad finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis, quae dicitur synderesis, ut in primo habitum est: non autem prudentia ratione iam dicta. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipse praestituat finem: sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum, ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquunt quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, & moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

Tus moralis est de fine. Ergo praecipit prudentia, ex quo ipsa non est de fine. Et ex hoc sequitur quod virtus moralis est nobilior prudentia. Nec eundem, ut in prima secundae dicebatur, quia prudentia dirigit in praestituendum finem: ideo Author haec tractat in responsione hac. Tercio, quod haec difficultas de superioritate & nobilitate inter virtutem moralem & prudentiam, obicitur propterea, quia virtus moralis est de fine, prudentia autem de his quae sunt ad finem, in praecedenti libro loco allegato soluta est dupliciter. Primo, quia prudentia est etiam de fine applicata. Secundo, quia virtus moralis non est de fine absque mendicatione a prudentia. Et quoniam utrumque horum sit verum in se, & non nihil respondeat difficultati: solutio tamen difficultatis similiter hinc sumenda est, quod virtutem aliquam esse finem contingit dupliciter, scilicet executive & authoritative. Virtus illa, quae est de fine executive, per modum exequentis tendit in illam ut patet in omnibus executivis adhibus. Virtus autem illa quae est de fine, authoritative, intendit primo illum, & circa illum versatur ante omnem electionem. Quod cum dicitur quod virtus de fine proprium est praecipere, quae est de his, quae sunt ad finem, intelligitur de ea quae est de fine authoritative. Hec enim est quae finem praestituit aliis, & praecipit, ut patet in artibus architectonicis, & charitate respectu aliorum virtutum. Virtus igitur moralis non est de fine authoritative, sed executive. Quod patet ex eo, quod virtus ex principali actu suo iudicanda est. Constat autem quod praecipuus actus virtutis moralis est electio: patet ex ipsa eius diffinitione, & Ethic. Virtus est habitus electivus, &c. electio autem ad executionem spectat. Sequitur enim praecipuum, & est ipsa executio appetitus in appetibile: unde nihil refert nisi exterior executio post electionem. Et propterea virtus moralis non praecipit prudentiae, nec est ea prior naturaliter: & tamen oportet eam praecedere naturaliter prudentiam, si esset de fine authoritative. Est autem hoc, si virtus moralis esset primo habitus intentionis finis, hoc est, si primo perficeret intentionem finis: quoniam intentio non dependet ab his, quae sunt ad finem. Dico autem primo, quod virtus moralis perficiendo primo electionem, perficit secundario intentionem. Propter quod in 1. Ethic. dicitur quod facit intentionem rectam, & quod principium prudentiae firmat in anima. Et hoc est quod in littera a posteriori declaratur, dicendo quod finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipse praestituat finem. Et exclusa superioritate virtutis moralis respectu prudentiae declaratur superioritas e contrario: quia prudentia movet eam, disponendo ea quae sunt ad finem, quae eliguntur a virtute morali, ut in sequenti patet articulo.

Prima secundae Sancti Thomae.

Ad dubium autem ad hominem dicta in prima secundae approbo, adiunctis dicendis in hoc, & sequenti articulo.

In responsione ad tertium, adverte tria. Primo, quod formalis responso consistit in hoc, quod prudentia non praecipit virtuti morali simpliciter, sed disponendo ea, quae sunt ad finem. Secundo, quod ex eodem medio poterat argui e contra subvertendo, sed virtus

Prima q. 22. art. 1. ad secundum. Prima secundae q. 47. art. 11. ad 1. ad 2. ad 3. ad 4. ad 5. ad 6. ad 7. ad 8. ad 9. ad 10. ad 11. ad 12. ad 13. ad 14. ad 15. ad 16. ad 17. ad 18. ad 19. ad 20. ad 21. ad 22. ad 23. ad 24. ad 25. ad 26. ad 27. ad 28. ad 29. ad 30. ad 31. ad 32. ad 33. ad 34. ad 35. ad 36. ad 37. ad 38. ad 39. ad 40. ad 41. ad 42. ad 43. ad 44. ad 45. ad 46. ad 47. ad 48. ad 49. ad 50. ad 51. ad 52. ad 53. ad 54. ad 55. ad 56. ad 57. ad 58. ad 59. ad 60. ad 61. ad 62. ad 63. ad 64. ad 65. ad 66. ad 67. ad 68. ad 69. ad 70. ad 71. ad 72. ad 73. ad 74. ad 75. ad 76. ad 77. ad 78. ad 79. ad 80. ad 81. ad 82. ad 83. ad 84. ad 85. ad 86. ad 87. ad 88. ad 89. ad 90. ad 91. ad 92. ad 93. ad 94. ad 95. ad 96. ad 97. ad 98. ad 99. ad 100.

Quaestio.

est uirtus boni uiri & boni principis, & quod non est eadem uirtus boni uiri & boni ciuis, cum etiam ad bonum ciuem spectet posse bene praesse & subesse, et in eodem 3. Politicorum dicitur.

¶ Ad horum euidentiam scito quod sunt hic quatuor genera uirtutum, scilicet uirtus uiri, uirtus ciuis, uirtus subditi, & uirtus principis: & ut in 1. Politicorum c. pe. & 3. Politicorum ca. 1. patet) uirtus uiri est perfecta uirtus, quae est prudentia monarchica. Hec enim omnes uirtutes morales conexas habet: ut superius patuit. Virtus ciuis est bene se habere ad rempublicam. Virtus principis est bene praecipere simpliciter. Virtus subditi est, quantum sibi ammet, parere. Ex quibus dicitur quod in uirtute boni uiri clauduntur in potestate proxima, & uirtus subditi, & uirtus principis. Et de uirtute quidem subditi facile patet, quia prudens non est, qui subesse nescit. De uirtute autem principis ex hoc probatur, quia cui tantum naturalis luminis, & studiose exercitatio nis concessum est, ut prudentiae uirtute, quae sine aliis moribus esse nequit, acquiratur, ualde propinquus est, ut etiam princeps sit. Et per hoc patet solutio primorum duorum dubiorum.

¶ Ad tertium autem dicitur, quod licet multi sint boni uiri prudentia infusa, quae sequitur gratiam, qui nesciunt praesse: communiter tamen boni uiri prudentia acquisita, sciunt saltem in potentia proxima praesse: & de hac prudentia loquitur Philosophus, quae hic tractatur.

¶ Ad quartum dicitur, praemittendo duo. Primum est quod hic non est sermo de uirtute, quae aliqua dicitur una res, sed de identitate subiecti: quod non intendimus dicere, quod una uirtus est eadem alteri secundum unitatem realem cum illa, sed secundum unitatem subiecti: ita quod uirtus boni uiri est eadem subiecto uirtuti principis, & e contra. Non est autem sic eadem uirtuti ciuis: quia potest esse bonus ciuis & non bonus uir. Secundum est, quod ciues sunt in duplici differentia: quidam praecari, quidam communes: & quod licet uirtus ciuis absolute & in se boni separantur, uirtus tamen boni uiri & praecari ciuis, eadem est subiecto. Quoniam ad utrumque spectat posse & scire bene praesse & subesse, ut ibidem ab Aristotele dicitur. Ratio ergo quare uirtus boni uiri & principis coequetur, est secundum Aristotelem, quia princeps tenet locum rationis praecipuae simpliciter, & non ad hoc uel illud particulare. Ad perfectionem autem rationis praecipuae simpliciter exigitur omnis moralis uirtus. Unde etiam bene subesse debet scire & posse princeps: alioquin non bene praestit. Ciuis autem absolute locum tenet participantis rationem, ut autem in manu, cui non est opus nisi secundum suum officium, quod particulare est, bene se habere.

¶ Praeterea, Ea, quorum unum ordinatur ad aliud, non diuersificant speciem, aut subiectum habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica & prudentia non differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

¶ SED CONTRA est, quod diuersae scientiae sunt politica, quae ordinatur ad bonum commune ciuitatis: & oeconomica, quae de his est, quae pertinent ad bonum commune domus uel familiae: & monastica, quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae. Ergo pari ratione et prudentiae sunt species diuersae, secundum hanc diuersitatem materiae.

CONCLUSIO.

¶ Cum proprium bonum familiae uel domus, ciuitatis uel regni diuersi sint fines, altera est prudentia species, quae proprium respicit bonum, ab ea quae attingit bonum familiae, & ab ea, quae est circa commune bonum ciuitatis, uel regni.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, species habituum diuersificantur secundum diuersitatem obiecti, quae attribuitur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium, quae sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supradictis patet. Et ideo necesse est, quod ex relatione ad diuersos fines diuersificentur species habitus. Diuersi autem fines sunt bonum proprium unius, & bonum familiae, & bonum ciuitatis & regni. Unde necesse est, quod prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium: ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium. Alia autem est oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus, uel familiae. Et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune ciuitatis, uel regni.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus non intendit dicere, quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuiuslibet prudentiae, sed prudentiae, quae ordinatur ad bonum commune. Quae quidem prudentia dicitur secundum commune rationem prudentiae: prout scilicet est quaedam ratio recta agibilem. Dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus ibidem dicit, Ad bonum uirum pertinet posse bene principari, et bene subiacere. Et ideo in uirtute boni uiri includitur etiam uirtus principis. Sed uirtus principis & subditi differunt specie, sicut etiam uirtus uiri & mulieris, ut ibidem dicitur.

¶ Ad tertium dicendum, quod etiam diuersi fines, quorum unus ordinatur ad aliud, diuersificant speciem habitus, sicut equestris & militaris & ciuile differunt specie: licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et similiter licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis: tamen hoc non impedit quin talis diuersitas faciat habitus differere specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior, & imperet aliis habitibus.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

¶ Vtrum prudentia possit esse in peccatoribus.

ARTICVLVS XIII.

¶ Vtrum prudentia possit esse in peccatoribus.

¶ Vtrum prudentia possit esse in peccatoribus.

ARTICVLVS XII. ET XIII.

¶ Super Quaestione quadragesima septima Articulus duodecimus.

¶ In articulo duodecimo dubium est, de qua prudentia est sermo, monarchica, an politica. Et est ratio dubii, quia argumenta omnia pro & contra sunt de prudentia politica, ut patet inuenienti. Determinatio autem corporis articuli, & responsiones, ad praedictam monasticam de prudentia, dum dicuntur ad 3. seruis, in quantum habet rationis arbitrium, est animal rationale, est consiliarius, habet prudentiam, praecipit sibi ipsi. Hec enim monarchica sunt prudentia.



AD DUODECIMVM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim Philosophus in 3. Politicorum, quod prudentia sola est propria uirtus principis: aliae autem uirtutes sunt communes subditorum & principum. Subditi autem non est uirtus prudentia, sed opinio uera.

¶ Praeterea, in 1. Politicorum dicitur, quod seruus omnino non habet quid consiliarium: sed prudentia facit bene consiliarios, ut dicitur in 6. Ethicorum. Ergo prudentia non competit seruus, seu subditis.

¶ Praeterea, Prudentia est praecipitua: ut supra dictum est. Sed praecipere non pertinet ad seruos uel subditos, sed solum ad principes, ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 6. Ethicorum, quod prudentia politica sunt duae species. Una, quae est legum positio, quae pertinet ad principes: alia, quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia non modo in principibus, sed in subditis est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod prudentia in ratione est: regere autem & gubernare proprie rationis est. & ideo unusquisque in quantum participat de regimine, & gubernatione, in quantum conuenit sibi habere rationem & prudentiam. Manifestum est autem, quod subditi, in quantum est subditus, & seruus, in quantum est seruus: non est regere & gubernare, sed magis regi & gubernari. & ideo prudentia non est uirtus seruus, in quantum est seruus: nec subditi, in quantum est subditi. Sed quia quilibet homo in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in quantum conuenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in 6. Ethicorum, in subditis autem ad modum artis manu operantis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod uerbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo: quia scilicet prudentia non est uirtus subditi, in quantum huiusmodi.

¶ Ad secundum dicendum, quod seruus non habet quid consiliarium, in quantum est seruus, sic enim est instrumentum domini: est tamen consiliarius, in quantum est animal rationale.

¶ Ad tertium dicendum, quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus uiribus.

ARTICVLVS XIII.

¶ Vtrum prudentia possit esse in peccatoribus.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus uiribus.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus uiribus.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus uiribus.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus uiribus.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus uiribus.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus uiribus.

¶ In articulo decimo tertio, dubium occurrit circa illud, Prudentia uera & perfecta in peccatoribus esse non potest: cum iam prius dictum sit, quod uirtutes morales acquiri possunt esse sine charitate: ac per hoc in peccatoribus.

¶ Ad hoc dicitur, quod totus sermo est de prudentia politica: ita quod sensus tituli est, An prudentia politica sit in solis principibus, an etiam in subditis. Et ratio est, quia sic solum saluatur sermo formalis in argumentis pro & contra, & conclusionibus de prudentia architectonica & manualiter. Hec enim distinctio non moralis, sed politicae, prudentiae est.

¶ Ad obiecta autem in opposita dicitur, quod subditi seu serui non est uelut mobile & organum irrationale, sed rationales: & propterea secundum politice prudentiae rationem obliqui & seruare debet, & consilium ut ipsum de cetere uelut brutum animal exequatur. Et similiter imperare, ut propter iram, ebrietatem, timiditatem, dimittit seruare, subditi &c. & haec inferius in q. 10. artic. 1. clarius patet.

¶ Super Quaestione quadragesima septima Articulus decimus tertius.

¶ Num prudentia uera & perfecta in peccatoribus esse possit.

¶ In articulo decimo tertio, dubium occurrit circa illud, Prudentia uera & perfecta in peccatoribus esse non potest: cum iam prius dictum sit, quod uirtutes morales acquiri possunt esse sine charitate: ac per hoc in peccatoribus.

¶ Ad hoc dicitur, quod sermo literae huius formaliter intellectus, est uerissimus, & intelligendus est proportionaliter: quod scilicet prudentia infusa non potest esse in peccatoribus simpliciter. Prudentia autem acquisita non potest esse in peccatoribus infra uirtutem naturalem terminos. Qui enim peccatores sunt in his quae solo naturali lumine distantur, prudentes non sunt prudentia acquisita: & qui ad peccatores sunt absolute.

¶ Ad hoc dicitur, quod sermo literae huius formaliter intellectus, est uerissimus, & intelligendus est proportionaliter: quod scilicet prudentia infusa non potest esse in peccatoribus simpliciter. Prudentia autem acquisita non potest esse in peccatoribus infra uirtutem naturalem terminos. Qui enim peccatores sunt in his quae solo naturali lumine distantur, prudentes non sunt prudentia acquisita: & qui ad peccatores sunt absolute.

unio, intendere uide-
tur.

Amoia. ¶ In eodem articulo
circa prudentiam im-
perfectam propter de-
fectum precepti, nota
quod deficiente in pre-
cepto contingit dupli-
citer. Primo deficiente
ab his que in sunt ne-
cessaria ad finem totius
uite, ut sine his finis
intentio uera non salu-
etur: secundum deficien-
do ab his, quae oppor-
tuna quidem sunt ad
finem, & sine eis licet
finis intentio saluetur,
impeditur tamen illius
uita, horum priuatione.
Primo modo pruden-
tia deficiente in pre-
cepto simpliciter, se-
cundo autem modo se-
cundum quid: quia ibi
a fine ueritas est, &
peccatum mortale, hic
autem circa finem, &
ueritas. Et quia author
de defectu simpliciter
loquitur, ideo dixit
quod prudentia imper-
fecta ob defectum pre-
cepti non est nisi in ma-
lis.

¶ Nam fides in sui
ratione includat appe-
titum recti operis.

Questio. ¶ In eodem articulo in
responsione ad secun-
dum dubium effect, Quo-
modo fides dicitur in
sua ratione non claudere
appetitum recti ope-
ris, cum fides sit in in-
tellectu uero a uolun-
tate ad credendum Deo,
quod est opus rectum.
Sed hoc cessat ex eo
quod Author hoc in
loco distinguit rectum
opus contra cognitio-
nem rectam: & uult pru-
dentiam a fide differre
in hoc, quod illa clau-
dit in se appetitum re-
cti operis, rectitudine
moralis, seu charitatis: illa
autem non, licet illa
claudat in se appetitum
recti operis rectitudine
intellectuali: propter
quod in sola cognitio-
ne non omnino, sed sic
rectum excludendo, ap-
petitum consistere de-
bitur.

¶ Super Questionem
quadragessimam septima
Articuli decimum
quartum, decimum
quintum & decimum
sextum.

Amoia. ¶ In tribus articulis
ultimis quæst. 47.
In illis aliud est scri-
bandum, nisi quod pro
ultimo, quomodo scilicet
pallio corrumpit
extimationem pruden-
tia, uidere potest. Quæ
difficile scripsumus in
precedenti libro: ubi
dictum est, quomodo
deus operis uniusquisque
est talis sicut et uidetur, &
propter generationem
est prudentia.
¶ Pro responsione ultimo
uere aduenit in respon-
sione ad secundum dubium
adaptionis suffi-
cientiam, ut eorum
consilio filius discretio-
nem tribuere mali &

¶ Præterea, Fides est nobilior uirtus, quam
prudentia. Sed fides potest esse in peccato-
ribus. Ergo & prudentia.

¶ Præterea, Prudentis hoc opus maxime di-
cimus bene consilium, ut dicitur in 6. Eth. Sed
multi peccatores sunt boni consilij. Ergo
multi peccatores habent prudentiam.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus
dicit in 6. Ethic. impossibile est prudentem
esse non entem bonum. Sed nullus peccator
est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia simpliciter perfecta non nisi in iustis
hominibus esse potest, prudentia autem carnis in so-
lis peccatoribus est, ut prudentia uera, sed imperfecta
in iustis & peccatoribus esse potest.

¶ RESPONDEO dicendum, quod
prudentia dicitur tripliciter. Est enim quæ-
dam prudentia falsa, uel per similitudinem
dicta. Cum enim prudens sit qui bene dispo-
nit ea, quæ sunt agenda propter aliquem bo-
num finem, ille qui propter malum finem
aliqua disponit congruentia illi finis, habet
falsam prudentiam, in quantum illud quod
accipit pro fine non est uere bonum, sed se-
cundum similitudinem emulatur dicitur aliquis
bonus latro. Hoc enim modo potest secun-
dum similitudinem dici prudens latro, qui
conuenientes uias aduenit ad latrocinan-
dum. Et huiusmodi est prudentia, de qua
Apostolus dicit ad Ro. 8. Prudentia carnis.
mors est: quæ scilicet finem ultimum consti-
tuit in delectatione carnis. Secunda autem
prudentia est quidem uera, quia aduenit
uias accommodatas ad finem uere bonum,
sed est imperfecta duplici ratione. Uno mo-
do quia illud bonum quod accipit pro fine,
non est communis finis totius humanæ ui-
tæ, sed alicuius specialis negotij: puta cum
aliquis aduenit uias accommodatas ad
negotandum, uel ad nauigandum dicitur pru-
dens negotiator, uel nauta. Alio modo, quia
deficit in principali actu prudentiæ: puta cum
aliquis recte consiliatur, et bene iudicat eni-
de his, quæ pertinent ad totam uitam: sed
non efficaciter præcipit. Tertia autem pru-
dentia est & uera & perfecta, quæ ad boni
finem totius uitæ recte consiliatur, iudicat,
& præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia
simpliciter, quæ in peccatoribus esse non
potest. Prima autem prudentia est in so-
lis peccatoribus. Prudentia autem imperfec-
ta est communis bonis & malis, maxime
illa quæ est imperfecta propter finem par-
ticularem. Nam illa quæ est imperfecta pro-
pter defectum principalis actus, etiam non
est nisi in malis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
illud uerbum Domini intelligitur de prima
prudentia. Vnde non dicitur simpliciter quod
sint prudentes, sed in generatione sua.
¶ Ad secundum dicendum, quod fides in sui
ratione non importat aliquam conformi-
tatem ad appetitum rectorum operum, sed
ratio fides consistit in sola cognitione. Sed
prudentia importat ordinem ad appetitum
rectum: tum quia principia prudentiæ sunt
fines operabilium, de quibus aliquis habet
rectam æstimationem per habitum uirtutis
moralium, quæ faciunt appetitum rectum.
Vnde prudentia non potest esse sine uirtuti-
bus moralibus, ut supra ostensum est. Tum
etiam quia prudentia est præceptiua recto-
rum operum: quod non contingit nisi exi-
stente appetitu recto. Vnde fides, licet sit no-
bilior, quam prudentia propter obiectum:
tamen prudentia secundum sui rationem ma-
gis repugnat peccato, quod procedit ex
peruersitate appetitus.

¶ Ad tertium dicendum, quod peccatores
possunt quidem esse bene consiliari ad ali-
quem finem malum, uel ad aliquod parti-

culare bonum. Ad finem autem bonum to-
tius uitæ non sunt bene consiliari perfecti:
quia consilium ad effectum non perducunt.
Vnde non est in eis prudentia, quæ se habet
solum ad bonum. Sed sicut Philosophus dicit in 6.
Ethic. est in talibus dinotica, id est naturalis
industria, quæ se habet ad bonum & ad ma-
lum: uel astutia, quæ se habet solum ad ma-
lum, quam supra diximus falsam pruden-
tiam, uel prudentiam carnis.

ARTICVLVS XIII.

¶ Verum prudentia sit in omnibus habentibus
gratiam.



¶ AD QUARTVM DECIMVM
sic proceditur. Videtur quod
prudentia non sit in omnibus
habentibus gratiam. Ad pru-
dentiam enim requiritur indu-
stria quædam, per quam sciatur bene prouide-
re quæ agenda sunt. Sed multi habentes
gratiam careant tali industria. Ergo non om-
nes habentes gratiam, habent prudentiam.

¶ Præterea, prudens dicitur qui est bene con-
siliarius, ut dictum est. Sed multi habent gra-
tiam qui non sunt bene consiliarij, sed neces-
se habent regi consilio alieno. Ergo non om-
nes habentes gratiam, habent prudentiam.
¶ Præterea, Philosophus dicit in tertio Top.
quod iuuenes non constat esse prudentes.
Sed multi iuuenes habent gratiam. Ergo
prudentia non inuenitur in omnibus gra-
tiam habentibus.

¶ SED CONTRA est, quod nullus habet
gratiam nisi sit uirtuosus. Sed nullus potest
esse uirtuosus, nisi habeat prudentiam. Dicit
enim Greg. in 2. moral. quod ceteræ uirtu-
tes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant,
uirtutes esse nequaquam possunt. Ergo om-
nes habentes gratiam, habent prudentiam.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia, cum sit uirtus, tam habere oportet
omnem, qui Dei gratiam habet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod neces-
se est uirtutes esse cõexas, ita ut qui unam
habet, omnes habeat: sicut supra ostensum
est. Quicunque autem habet gratiam, habet
charitatem. Vnde necesse est quod habeat
omnes alias uirtutes. Et ita cum prudentia
sit uirtus, ut ostensum est, necesse est quod
habeat prudentiam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
duplex est industria. Una quidem, quæ est
sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salu-
tis: & talis industria datur omnibus habentibus
gratiam: quos unctio docet de omni-
bus, ut dicitur 1. Io. 2. Est autem alia industria
plenior, per quam aliquis sibi & aliis potest
prouidere, non solum de his, quæ sunt ne-
cessaria ad salutem, sed etiam de quibuscun-
que pertinentibus ad humanam uitam. Et
talis industria non est in omnibus habentibus
gratiam.

¶ Ad secundum dicendum, quod illi qui in-
digent regi consilio alieno, saltem in hoc si-
bus his consulere sciunt, si gratiam habent,
ut aliorum requirant consilia, & discernant
consilia bona a malis.

¶ Ad tertium dicendum, quod prudentia ac-
quisita causatur ex exercitio actuum. Vnde
indiget ad sui generationem experimento
& tempore, ut dicitur in 2. Ethic. Vnde non
potest esse in iuuenibus, nec secundum ha-
bitum, nec secundum actum. Sed prudentia
gratuita causatur ex infusione diuina. Vnde
in pueris baptizatis nondum habentibus
usum rationis, est prudentia secundum ha-
bitum, sed non secundum actum, sicut & in
amentibus. In his autem, qui iam habent
usum rationis, est etiam secundum actum,
quantum ad ea quæ sunt de necessitate salu-
tis. Sed per exercitum meretur augmentum
quousque perficiatur, sicut et ceteræ uirtutes.

boni consilij. Et exer-
centibus se in actibus
infusarum uirtutum ad-
gmentum usque ad per-
fectionem soluit tibi
largiatur.

¶ In responsione autem Amoia,
ad tertium, quoniam le-
gis in iuuenes non est
prudentiam secundum
habitum, nec secun-
dum actum: intelligen-
ge non de actu pruden-
tiæ secundum suum sub-
stantiam, sed de actu
formato prudentiæ, hoc
est, quod iuuenes non
habet actum prudentiæ ad 3.

¶ In responsione autem Amoia,
ad tertium, quoniam le-
gis in iuuenes non est
prudentiam secundum
habitum, nec secun-
dum actum: intelligen-
ge non de actu pruden-
tiæ secundum suum sub-
stantiam, sed de actu
formato prudentiæ, hoc
est, quod iuuenes non
habet actum prudentiæ ad 3.

¶ Nam uirtutum su-
as determinati sunt,
uia autem ad finem, de
terminata.

¶ In penultimo autem
articulo dubium du-
plex occurrit. Primum
ita corpore articuli: ubi
dicitur quod fines in-
tellectus sunt determinati,
uia autem quæ sunt
ad fines, sunt indeter-
minati: de qua indeter-
minatione est sermo,
non de numeris: quia
sic etiam fines essent
indeterminati, cum ha-
beant infinitam singula-
ritatem: nec specificam,
quia non sunt indeter-
minati species sub pruden-
tia: uia species sunt quæ
differunt inter me-
dium in Milone & Phi-
lopho, est nisi nume-
ralis sub eadem specie,
sicut prudentia est ex
infinita specie in uocis.
¶ Secundum autem est
circa rationem reddi-
tam in responsione ad
tertium, quare pruden-
tia non potest esse ho-
mini naturali: quia sci-
licet eius ratio, cum sit
uniuersalis, ad infinita
singula se extendit.
¶ Probandum enim
est, quod ad infinita
uia ratio hominis se
extendit: quoniam hoc
est oppositum eius quod
inuenitur in brutis, quæ
per determinatas uias
procedendo, a natura,
prudentias foris sunt
suas. In libera autem pro-
batur, quod ad infinita
singula se extendit.
¶ Ad primum dubium
dicitur, quod diuersitas
finium & diuersitas uia-
rum ad fines uirtutum
in hoc conueniunt:
quod tam finis quibus
uia in infinita saluatur
singulis. Differunt
autem in hoc, quod ratio
nec

nes finium determinat
te sunt: unde & ratio
ne comprehenduntur
quot sunt, rationes au
tem uariarum, & indeter
minatæ sunt. Quod ex
hoc, patet, quod nulla
ratione comprehendit
potest, quot sunt modi
quibus medium uirtu
tis constituitur, sed in
ta diuersitate perso
narum, locorum, tem
porum, instantium, ope
rationum, &c. tanta sit
diuersitas, ut nō solum
indeterminata sit nobis,
sed simpliciter infini
ta uidetur, in poten
tia tamen. Huiusmodi
autem diuersitas, quod
specifica sit, patet ex
authoritate huius lite
ræ, diuersitas indeter
minationem mediorum
contra determinationē
finium. Constat enim fi
nium determinationem
esse specificam: & per
hoc insinuat quod
mediorum indetermi
natio est specifica: ut
ut affirmatio determi
nationis ponitur causa
affirmationis naturalis
tatis, ita negatio deter
minationis mediorum
ponitur causa negatio
nis naturalitatis. Et ra
tione probatur: minus
enim uidetur, quod ex
finibus literarum elemē
tis fiat infinita secun
dum speciem distinctæ
distinctiones, ob uariam
eorum compositionem,
quam ex infinitis con
currentibus singulari
bus personarum, &c.
resolvent infinita spe
cies modorum: quoniam
facilius ex infinitis in
finitis specifica, quam
ex finibus sit. Sed con
stat ibi infinitatem spe
cificam, ergo rationale
est, & hinc infinitatem
specificam ponere.

Ad primam autem
obiectionem in oppo
situm dicitur, quod nō
inobuenit infinitas uir
tutum species sub unius
speciei prudentie con
tineri: quia sub una for
mali ratione prudentie
eius eorum diuersitas
continetur, sicut sub
una Grammatica infi
nitæ possunt distinctiones
contineri.

Ad secundam autem
dicitur, quod hi modi
non distinguuntur spe
cie in genere moris, nisi
secundum quod di
uersarum sunt uirtutum,
puta prudentie, tempe
rantie, &c. sed distin
guuntur specie in ge
nere uirtutis humane rati
quod uirtute uirtutis pru
dentie sunt unius spe
ciei, puta prudentie.

Sunt autem infinitarum
specierum uirtutis huma
ne: sicut max & tempe
rantia, sunt unius speciei
in genere animalis, puta
hominis uel hominis.
Sunt autem diuersarum spe
ciei in genere sexus,
distinguntur enim ut
uix, quauis non distin
guatur termino: sicut ar
cus in infinitum multi
plicabiles super puncta
semicirculi, distinguuntur

Vnde & Apostolus dicit ad Heb. 5. quod per
fectorum est solidus cibus eorum, qui pro
consecratione exercitatos habent sensus ad
discretionem boni & mali.

ARTICVLVS XV.

¶ Vtrum prudentia insit nobis à natura.

AD QUINTVM DECIMVM sic proceditur. Videtur quod
prudentia insit nobis à natura.
Dicit enim Philosophus in 6. Ethic.
quod ea quæ pertinent ad pru
dentiam, naturalia uidentur esse, scilicet sy
nthesis, gnome, & huiusmodi: non autem ea,
quæ pertinent ad sapientiam speculatiuam.
Sed eorum, quæ sunt unius generis, eadem
est originis ratio. Ergo etiam prudentia in
est nobis à natura.

Præterea, Actus uariatio est secundum
naturam. Sed prudentia consequitur gradus:
secundum illud Job 12. In antiquis est sapien
tia, & in multo tempore prudentia. Ergo
prudentia est naturalis.

Præterea, Prudentia magis conuenit natu
ræ humane, quam naturæ brutorum ani
malium. Sed bruta animalia habent quas
dam naturales prudentias: ut patet per Phi
losofum in 8. De historiis animalium. Ergo
prudentia est naturalis.

SED CONTRA est quod Philosophus
dicit in 2. Ethic. quod uirtus intellectualis
plurimum ex doctrina habet & generatio
nem & augmentum: ideo experimento in
diget & tempore. Sed prudentia est uirtus
intellectualis, ut supra habitum est. Ergo pru
dentia non inest nobis à natura, sed ex do
ctrina & experimento.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia, cum non circa fines sed circa ea, quæ
sunt ad finem, uertitur, non natura nobis est, sed do
ctrina & experimento comparatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut
ex præmissis patet, prudentia includit co
gnitionem & uirtutem, & singularium
operabilium, ad quæ prudens uirtutem
principia applicat. Quantum ergo ad uni
uersalem cognitionem eadem ratio est de
prudentia & scientia speculatiua: quia utri
usque prima principia uirtutem natura
liter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod
principia communia prudentie sunt magis
connaturalia homini. Ut enim Philosophus dicit
in 10. Ethic. Vita, quæ est secundum specula
tionem, est melior quam quæ est secundum
hominem. Sed alia principia uirtutem po
steriora, siue sint rationis speculatiue, siue
practice, nō habentur per naturam, sed per
inventionem secundum uiam experimenti,
uel per disciplinam. Quātum autem ad par
ticularem cognitionem eorum, circa quæ
operatio consistit, est iterum distinguendū:
quia operatio consistit circa aliquid, uel si
cut circa finem, uel sicut circa ea, quæ sunt
ad finem. Fines autem recti humane uite
sunt determinati: & ideo potest esse natura
lis inclinatio respectu horum finium, sicut
supra dictum est, quod quidam habent ex
naturalis dispositione quasdam uirtutes qui
bus inclinatur ad rectos fines: & per con
sequens etiam habet naturaliter rectum iu
diciū de huiusmodi finibus. Sed ea quæ
sunt ad finem in rebus humanis, non sunt
determinata, sed multipliciter diuersifican
tur secundum diuersitatem personarum &
& negotiorum. Vnde, quia inclinatio natu
ræ semper est ad aliquid determinatum, ta
lis cognitio non potest homini inesse natu
raliter, licet ex naturali dispositione unus sit
aptior ad huiusmodi discernenda, quam al
ius, sicut etiam accidit circa conclusiones
speculatiuarum scientiarum. Quia ergo pru
dentia non est circa fines, sed circa ea quæ
sunt ad finem, ut supra habitum est, ideo

prudentia non est naturalis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
Philosophus ibi loquitur de pertinentibus
ad prudentiam, secundum quod ordinatur
ad fines. Vnde supra præmiserat quod prin
cipia sunt eius, quod est eius gratia, id est fi
nis. Et propter hoc non facit inter ea men
tionem de eubolia, quæ est consiliatiua eo
rum, quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia
magis est in sensibus, non solum propter na
turalem dispositionem quietatis moribus
passionum sensibilium, sed etiam propter
experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in bru
tis animalibus sunt determinatæ uite perue
nienti ad finem. Vnde uidemus quod omnia
animalia eiusdem speciei similiter operan
tur. Sed hoc non potest esse in homine pro
pter rationem eius, quæ cum sit cognosci
tiua uirtutem, ad infinita singularia se
extendit.

ARTICVLVS XVI.

¶ Vtrum prudentia possit amitti per obliuionem.

AD SEXVM DECIMVM sic
proceditur. Videtur quod pru
dentia possit amitti per obli
uionem. Scientia enim cum sit
necessariorū, est certior quam
prudentia, quæ est contingentium opera
bilium. Sed scientia amittitur per obliuio
nem. Ergo multo magis prudentia.

Præterea, Sicut Philosophus dicit in 2. Ethic. Virtus
ex eisdem generatur, & corrumpitur con
trario modo factis. Sed ad generationem
prudentie necessarium est experimentum:
quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in
principio Met. Ergo cum obliuio memoriæ
opponatur, uidetur quod prudentia per
obliuionem possit amitti.

Præterea, Prudentia non est sine cognitio
ne uirtutem. Sed uirtutem cognitio
potest per obliuionem amitti. ergo & prudentia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 6. Ethicor.
quod obliuio est artis, & non prudentie.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia, cum non in sola cognitione, sed in appetitu perficiatur, non
per obliuionem per se, sicut scientia & artes, amitti potest, sed per passio
nes corrumpitur.

RESPONDEO dicendum, quod obliuio respicit cognitio
nem tantum, & ideo per obliuionem potest aliquis artem to
taliter perdere, & similiter scientiam, quæ in ratione consistunt.
Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in ap
petitu: quia, ut dictum est, principalis eius actus est præcipere,
quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum &
operandum. & ideo prudentia non directe tollitur per obliuio
nem, sed magis corrumpitur per passionem. Dicit enim Philosophus in
6. Ethic. quod delectabile & triste peruenit affirmationem pru
dentie. Vnde Dauid. 1. dicitur, Species deceptit te, & concupiscentia
subuertit cor tuum. & Exo. 23. dicitur, Ne accipias munera, quæ
exerceant etiam prudentes. Obliuio tamen potest impedire
prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua
cognitione, quæ per obliuionem tolli potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod scientia est in sola
ratione: unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod experimentum prudentie nō
acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte præcipiendi.

Ad tertium dicendum, quod prudentia principaliter consistit
non in cognitione uirtutem, sed in applicatione ad opera,
ut dictum est. Et ideo obliuio uirtutem cognitionis, non cor
rumpit id quod est principale in prudentia: sed aliquod impe
dimentum ei affert, ut dictum est.

QVAESTIO QVADRAGESIMA

octaua, De partibus prudentie, in quatuor
articulos diuisa.

INDE considerandum est de partibus pru
dentie.

Et circa hoc quærentur quatuor.
¶ Primo, quæ sunt partes prudentie. ¶ Secundo, de
partibus quasi integralibus eius. ¶ Tertio, de par
tibus subiectiuis eius. ¶ Quarto, de partibus potentialibus.

ARTIC.

¶ Vtrum conuenienter assignentur tres partes prudentie.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter assignentur tres partes prudentie. Tullius enim in secundo Rhetorice, ponit tres partes prudentie, scilicet memoriam, intelligentiam, & prudentiam. Macrobius autem secundum sententiam Platonis attribuit prudentie sex, scilicet rationem, intellectum, circumspectionem, prouidentiam, docilitatem, & cautionem. Arist. autem in 6. Ethic. dicit ad prudentiam pertinere euboliam, synesim, & gnomem. Facit etiam mentionem circa prudentiam de eustochia & solertia, sensu, & intellectu. Quidam autem alius philosophus Grecus dicit, quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubolia, solertia, prouidentia, regnatiua, militaris, politica, economica, dialectica, rhetorica, physica. Ergo uidetur quod uel una assignatio sit superflua, uel alia diminuta.

¶ Præterea, Prudentia diuiditur contra scientiam. Sed politica, economica, dialectica, rhetorica, physica, sunt quedam scientie. Non ergo sunt partes prudentie.

¶ Præterea, Partes non excedunt totum. Sed memoria intellectus uel intelligentia, ratio sensus & docilitas, non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscituros. Ergo non debent poni partes prudentie.

¶ Præterea, Sicut consilium & iudicare & præcipere sunt actus rationis practice, ita etiam & uti, sicut supra habitum est. Sicut ergo eubolia adiungitur prudentie, quæ pertinet ad consilium, & synesis & gnomem, quæ pertinent ad iudicium: ita etiam debent poni aliquid pertinens ad usum.

¶ Præterea, Sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est. Ergo etiam inter partes prudentie sollicitudo poni debuit.

CONCLUSIO.

¶ Integrales prudentie partes sunt, Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia, Ratio, Prouidentia, Circumspectio, & Cautio: partes uero subiectiue sunt Prudentia sua regitua, & prudentia multitudinis directiua: partes uero eius practice sunt, Eubolia, Synesis, & Prudentia, secundum quod est præceptiua.

RESPONDEO dicendum, quod triplex est pars scilicet integralis, ut partes, tectum & fundamentum sunt partes domus: subiectiua, sicut bos & leo sunt partes animalis: & potentialis, sicut nutritium, & sensitiuum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui uirtuti. Vno modo ad similitudinem partium integralium: ut scilicet illa dicantur esse partes uirtutis alicuius, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum uirtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentie, scilicet sex, quas enumerat Macrobius, quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius: & eustochia siue solertia, quam ponit Ari. Nam sensus prudentie, etiam intellectus dicitur. Vnde Philosophus dicit in 6. Ethic. Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus.

Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id, quod est cognoscitua, scilicet memoria, ratio intellectus, docilitas, & solertia. Tria uero alia pertinent ad eam, secundum quod est præceptiua applicando cognitionem ad opus, scilicet prouidentia, circumspectio, & cautio. Quorum diuersitatis ratio patet ex hoc, quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est memoria: si autem præsentium, siue contingentium, siue necessariorum, uocatur intellectus, siue intelligentia. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit uel per disciplinam, & ad hoc pertinet docilitas: uel per inuentionem, & ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona coniectura. Huius autem pars, ut dicitur in 6. Ethic. est solertia, quæ est uera coniecturatio mediæ, ut dicitur in primo Posteriorum. Tercio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquibus procedit ad alia cognoscenda uel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc, quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodatum ad finem: & hoc pertinet ad prouidentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotij: quod pertinet ad circumspectionem. Tercio, ut uitet impedimenta: quod pertinet ad cautionem.

¶ Partes autem subiectiue uirtutis dicuntur species eiusdem diuersæ. Et hoc modo partes prudentie, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia, per quam aliquis regit seipsum: & prudentia, per quam aliquis regit multitudinem, quæ differunt specie, ut dictum est. Et iterum prudentia, quæ est multitudinis regitua, diuiditur secundum diuersas species multitudinis. Est enim quedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatus ad pugnandum, cuius regula est prudentia militaris. Quedam uero multitudo est adunata ad totam uitam, sicut multitudo unius domus, uel familie, cuius regula est prudentia economica. Et etiam multitudo unius ci-

uitatis uel regni, cuius quidem regula directiua est in principe regnatiua, in subditis autem politica simpliciter dicta. Si uero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculatiuam, ut supra dictum est, tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica & physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam: quod pertinet ad physicam, ut sub physica intelligantur omnes scientie demonstratiue. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam: quod pertinet ad dialecticam. Tercius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, uel ad aliquid qualiter persuadendum: quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici, quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius uirtutis dicuntur uirtutes adiunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus uel materias, quasi non habentes totam potentiam principalem uirtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentie eubolia, quæ est circa consilium: & synesis, quæ est circa iudicium eorum, in quibus oportet quandoque à communi lege recedere. Prudentia uero est circa principalem actum, qui est præcipere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod diuersæ assignationes differunt, secundum quod diuersa genera partium ponuntur, uel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multe partes alterius assignationis: sicut Tullius sub prouidentia includit cautionem & circumspectionem: sub intelligentia autem rationem, docilitatem, & solertiam.

¶ Ad secundum dicendum, quod economica & politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientie, sed secundum quod sunt prudentie quedam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnia illa ponuntur partes prudentie non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

¶ Ad quartum dicendum, quod recte præcipere & ratione uti, semper se comitantur: quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum uirum, quæ pertinent ad usum.

¶ Ad quintum dicendum, quod sollicitudo includitur in ratione prouidentie.

QVAESTIO QVADRAGESIMA.
nona, De singulis prudentie partibus integralibus, in octo articulis diuisa.



DEINDE considerandum est, de singulis prudentie partibus quasi integralibus.

¶ Et circa hoc queruntur octo. Primo, de memoria. Secundo, de intellectu uel intelligere. Tercio, de docilitate. Quarto, de solertia. Quinto, de ratione. Sexto, de prouidentia. Septimo, de circumspectione. Octauo, de cautione.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum memoria sit pars prudentie.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentie. Memoria enim, ut dicit Philosophus, est in parte animæ sensitiua. Prudentia autem in ratiocinatiua, ut patet in 6. Ethic. Ergo memoria non est pars prudentie.

¶ Præterea, Prudentia per exercitium acquiritur & perficitur. Sed memoria inest nobis à natura. Ergo memoria non est pars prudentie.

¶ Præterea, Memoria est præteritorum, prudentia autem futurorum operabilia: de quibus est consilium, ut dicitur in 6. Ethic. Ergo memoria non est pars prudentie.

¶ SED CONTRA est, quod Tullius in 2. Rhetor. ponit memoriam inter partes prudentie.

CONCLUSIO.

¶ Cum ad prudentiam requiratur experimentum, necessario ipsa memoria, pars prudentie est.

RESPONDEO dicendum, quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea, quæ sunt simpliciter, & ex necessitate uera, sed ex his, quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim

¶ Super Quaestione quadragesima nona. Articulus primus.

Annota.

In quaestione quadragesima nona articulo primo ad secundum, nota quod tertium documentum à quarto in hoc differt, quod tertium refert sollicitudinem, meditantem ad simulacra. Quartum autem ad res ipsas memorandas.

Supra q. 41. cor. Et 1. diff. 13. q. 3. ar. 1. q. 1.

*¶ Super Quaestione
quadragesimanona
Articulus secundus.*

Annota.

IN articulo secundo habes aperte quod prudentia principium & conclusio est in cognitiva. Ipsi enim aliter ad rectum de particulari sine iudicio actum habet, qui intellectus & sensus vocatur diversa ratione, ut in littera dicitur.

*¶ Super Quaestione
quadragesimanona
Articulus tertius.*

Annota.

IN articulo tertio nota, in responsione ad secundum in quo consistit docilitas acquisitiva quia in se a nobis non est, & attende quantum sollicitudinem ad documenta maiorum exigit prudentia. Et in hoc quod non solum maiorum, sed etiam minorum recordationes & suggestiones docilitas excitat: ut inde ratio diffundere per se facit. Et nota quod tam negligenter, quam contemptus audiendi uiuos uel uita functos, mater est imprudentie.

habet tam similitudinem corporali. Quasi aligetur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia: unde & memoria ponitur in parte sensitiua. Secundo oportet, ut homo ea quae memoriter uult tenere, sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato, facile ad aliud procedatur. Vnde Philosophus dicit in lib. De memoria. A locis uidemus reminisci aliquando. Causa autem est quia uelociter ab alio in aliud ueniunt. Tertio oportet, ut homo sollicitudinem apponat & affectum adhibeat ad ea, quae uult memorari: quia quanto aliquis magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Vnde & Tullius dicit in sua Rhetor. quod sollicitudo conseruat integras simulacrorum figuras. Quarto oportet, quod ea frequenter meditemur, quae uolumus memorari. Vnde Philosophus dicit in lib. De memoria, quod meditationes memoriam saluant: quia, ut in eodem lib. dicitur, consuetudo est quasi natura. Vnde quae multoties intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

¶ Ad tertium dicendum, quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris: & ideo memoria praeteritorum, necessaria est ad bene consulendum de futuris.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum intellectus sit pars prudentie.

*Suprag.
41. cor.
Et 1. dist.
32. q. 3.
et 1. q. 1.*



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentie. Eorum enim quae ex opposito diuiduntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur uirtus intellectualis condicta prudentiae, ut patet in 6. Ethic. Ergo intellectus non debet poni pars prudentie.

¶ Praeterea, intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti: & cor respondet fidei, ut supra habitum est. Sed prudentia est alia uirtus a fide: ut per supradicta patet. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

¶ Praeterea, prudentia est singularium operabilium: ut dicitur in 6. Ethic. Sed intellectus est uniuersalium cognoscituum & immaterialium: ut patet in 3. De anima. Ergo intellectus non est pars prudentie.

¶ SED CONTRA est, quod Tullius ponit intelligentiam partem prudentiae, & Macrobius intellectum, quod in idem redit.

CONCLUSIO.

¶ Cum prudentia sit agibilem recta ratio, intellectus, non ut potentia quaedam, sed ut quaedam recta aestimatio est alicuius extremi principij, prudentia pars est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principij, quod accipitur ut per se notum: sicut & prima demonstrationum principia

intelligere dicuntur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima: unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu deriuetur, & propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio prudentiae terminatur sicut ad conclusionem quandam ad particulare operabile, ad quod applicat uniuersalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex uniuersali & singulari propositione. Vnde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat, quorum unus est, qui est cognoscituius uniuersalium, quod pertinet ad intellectum, qui ponitur uirtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt, non solum uniuersalia principia speculatiua, sed etiam practica: sicut nulli esse malefaciendum, ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est, qui ut dicitur in 6. Ethic. est cognoscituius extremi, id est alicuius primi singularis, seu principij contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem. unde intellectus, qui ponitur pars prudentiae, est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine.

¶ Ad secundum dicendum, quod intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti, est quaedam acuta perspectio diuinorum, ut ex supradictis patet, aliter autem ponitur intellectus pars prudentiae, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod ipsa recta aestimatio de fide particulari, & intellectus dicitur, in quantum est alicuius principij, & sensus, in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in 6. Ethic. Horum scilicet singularium, oportet habere sensum: hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari iudicamus.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum docilitas debeat poni pars prudentie.



AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiae. Illud enim quod requiritur ad omnem uirtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet uirtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiae.

¶ Praeterea, ea quae ad uirtutes humanas pertinent, sunt in nobis: quia secundum ea, quae in nobis sunt, laudamur uel uituperamur. Sed non est in potestate nostra, ut dociles simus: sed hoc ex naturali dispositione quibusdam conuenit. Ergo non est pars prudentiae.

¶ Praeterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia cum sit praecipua, uidetur magis ad magistros pertinere, qui etiam praecceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiae.

¶ SED CONTRA est, quod Macrobius secundum sententiam Platonis, ponit docilitatem inter partes prudentiae.

CONCLUSIO.

¶ Cum prudentia consistat circa particularia operabilia contingentia, conuenienter tunc pars ponitur docilitas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, prudentia consistit circa particularia operabilia, in quibus cum sint quasi infinitae diuersitates, non possunt ab uno homine sufficenter omnia considerari: nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Vnde in his quae ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab alio erudiri: praecipue ex sensibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Vnde Philosophus dicit in 6. Ethic. Oportet attendere expertorum & seniorum & prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minus quam demonstrationibus. Propter experientiam enim uident principia. unde & Prouer. 3. dicitur. Ne innitaris prudentiae tuae. & Eccles. 6. dicitur. In multitudine praebitorum, id est seniorum prudentium sta, & sapientie illorum ex corde coniungere. Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquid sit bene disciplinae susceptiuus: & ideo conuenienter docilitas ponitur pars prudentiae.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet uirtutem intellectualem, praecipue tamen ad prudentiam pertinet, ratione iam dicta.

¶ Ad secundum dicendum, quod docilitas sicut & alia, quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura. Sed ad eius consummationem plurimum ualeat humanum studium: dum scilicet homo solite frequenter & reuerenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignorantiam, nec contemnens propter superbiam.

¶ Ad tertium dicendum, quod per prudentiam aliquis praecipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est. unde etiam in subditis

subditis locum habet ut supra dictum est ad quorum prudentiam pertinet docilitas, quamvis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse: quia nullus in his quae subiacent prudentiae, ubi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est.

ARTICVLVS III.

¶ Verum solertia sit pars prudentiae.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod solertia non sit pars prudentiae. Solertia enim se habet ad facile inveniendā mediā in demonstrationibus: ut patet in primo Posteriorum. Sed ratio prudentiae non est demonstrativa, cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

¶ Præterea. Ad prudentiam pertinet bene consiliari: ut dicitur in 6. Ethic. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est bona coniecturatio, quæ est sine ratione & velox. Oportet autem consiliari tarde, ut dicitur in 6. Ethic. Ergo solertia non debet poni pars prudentiae.

¶ Præterea. Solertia, ut dictum est, est quædam bona coniecturatio: sed coniecturatio ut est proprium Rhetoricis. Ergo solertia magis pertinet ad Rhetoricam, quam ad prudentiam.

¶ SED CONTRA est quod Isidorus dicit in lib. Etymologicarum. Sollicitus dicitur quasi solers & citus. Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est. Ergo & solertia.

CONCLUSIO.

¶ Sicut docilitas pars dicitur prudentiae, quia homo bene se habet in suscipiendo ab alio de agendis rectam estimationem, ita solertia iustam pars esse dicitur, quia homo per seipsum bene se habet in inveniendā talem estimationem.

¶ RESPONDEO dicendum quod prudentis est rectam estimationem habere de operandis. Recta autem estimatio siue opinio acquiritur in operatiis sicut in speculatiis, dupliciter. Vno quidem modo per se inveniendū: alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet, ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio: ita solertia ad hoc pertinet, ut homo bene se habeat in acquirendo rectam estimationem per seipsum: ita tamen ut solertia accipitur pro eustochia, cuius est pars. Nam eustochia est bene coniecturatio de quibuscunque. Solertia autem est facilis & prompta coniecturatio circa inveniendū mediū, ut dicitur in primo Posteriorum. Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiae, accipit eam communiter pro omni eustochia. Unde dicit, Solertia est habitus, qui provenit ex repentino, inveniendū quod congruit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod solertia non solum se habet circa inveniendū mediū in demonstratiis, sed etiam in operatiis, puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, coniecturando putat eos fuisse inimicos eiusdem, ut ibidem Philosophus dicit. & hoc modo solertia pertinet ad prudentiam. *¶ Ad secundum* dicendum, quod Philosophus vnam rationem inducit in 6. Ethic. ad ostendendum, quod eubulia, quæ est bene coniecturatio, non est eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius, quod oportet. potest autem aliquis esse bene coniecturatio: et si diutius consiliatur vel tardius: nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat, & quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid ad agendum, & ideo solertia convenienter pars prudentiae ponitur.

¶ Ad tertium dicendum, quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad Rhetoricam & prudentiam pertinere: & tamen coniecturatio hic non sumitur solum, secundum quod pertinet ad coniecturas, quibus utuntur Rhetores: sed secundum quod in quibuscunque conicere dicitur homo veritatem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum ratio debeat poni pars prudentiae.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiae. Subiectum enim accidentis non est pars eius. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto: ut dicitur in 6. Ethic. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

¶ Præterea. Illud quod est multis commune, non debet alicuius eorum poni pars: vel si ponatur, debet poni pars eius cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, & præcipue in sapientia & scientia, quæ videntur ratione demonstratiua. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

¶ Præterea. Ratio non differt per essentiam potentiae ab intellectu, ut prius habitum est. Si igitur intellectus ponitur pars prudentiae, superfluum fuit addere rationem.

¶ SED CONTRA est, quod Macrobius secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiae.

CONCLUSIO.

¶ Cum prudentis sit esse bene coniecturatio, recte ipsa ratio pars prudentiae est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod opus prudentis est esse bene coniecturatio ut dicitur in 6. Ethic. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens: hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. & quia ea, quæ exiguntur ad perfectionem prudentiae, dicuntur quasi integrales partes prudentiae: inde est, quod ratio inter partes prudentiae connumerari debet.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro eius bono usu.

¶ Ad secundum dicendum, quod certitudo rationis est ex intellectu. Sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent: sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus & angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue a conditione intelligibilium, & tanto magis, quanto sunt minus certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata & certa. Unde in plaribus eorum non est consilium propter certitudinem: ut dicitur in 3. Ethic. & ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectu alibus sit certior ratio, quam prudentia: tamen ad prudentiam maxime requiritur, quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare vniuersalia prima ad particularia, quæ sunt varia & incerta.

¶ Ad tertium dicendum, quod etsi intellectus & ratio non sint diuersæ potentiae, tamen denominantur ex diuersis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione & discursu: & ideo vtrumque ponitur pars prudentiae, ut ex dictis patet.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum providentia debeat poni pars prudentiae.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiae. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia: quia ut Isidorus dicit in libro Etymo. Prudens dicitur quasi procul videns: & ex hoc etiam nomen providentiae sumitur, ut Boetius dicit in libro de Consolatione. Ergo providentia non est pars prudentiae.

¶ Præterea. Prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa: quia visio ex qua sumitur nomen providentiae, magis pertinet ad speculativam, quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiae.

¶ Præterea. Principalis actus prudentiae est præcipere, secundarius autem iudicare & consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiae. Ergo providentia non est pars prudentiae.

¶ SED CONTRA est autoritas Tullij & Macrobij, qui ponunt providentiam partem prudentiae, ut ex supradictis patet.

CONCLUSIO.

¶ Providentia est pars prudentiae.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si cut supra dictum est, prudentia proprie est circa ea, quæ sunt ad finem: & hoc ad eius officium proprie pertinet, ut ad finem debite ordinentur, & quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subiciantur divinae

Secunda secunda S. Tho.

¶ Super Questionis quadragessimæ articulum quartum.

¶ In articulo quarto ad litteram, quod eustochia plurimum confert prudentiae, si comites habeat alias partes, præcipue circumspectionem & cautionem, necesse est illi credere, ut docilitatem aspernatur, habet enim multum præcisi annexum eustochia, propter ipsius excellentiam, præsertim ubi plures successus prosperos habuit.

¶ Super Questionis quadragessimæ articulum quintum.

¶ In articulo quinto sciendum quod intellectus & ratio ut actus sunt, ponuntur partes prudentiae & 3. requirunt dicere, potentia scilicet quod habet intellectus ponitur una pars, & secundum quod habet discursum, altera pars prudentiae & dicere, quod vtrumque actus ponitur pars prudentiae.

¶ Super Questionis quadragessimæ articulum sextum.

¶ Num si providentia sit pars prudentiae, idem iustitiae pars sit.

¶ In articulo sexto in responsione ad primum dubium occurrit, quia non apparet quid sit nomen prudentiae proprie, ut scilicet est præceptiva eorum, quæ sunt ad finem virtutis, idem ponatur pars sciendi idem providentia ponitur pars prudentiae. Providentia enim humana, ut ad prudentiam spectat, nihil aliud est quam ratio præceptiva eorum quæ sunt ad finem virtutis.

¶ Ad hoc dicitur, quod dicitur, notanti responsionem litteræ, apparet solutio, consistens in hoc, quod providentia potest dupliciter sumi. Vno modo, ut significat formalem & principalem prudentiam partem quæ est recta ratio præceptiva: ut scilicet distinguitur à ceteris ad ipsam requisitis, & sic providentia est providentia, ut in corpore articuli probatur. Alio modo, ut significat eandem partem & omnes alias in ordine ad ipsam & sic est velut nomen eustochiae totius, formaliter tamen principalem partem importans, quia si sicut animarum significans animam in concreto. Et sic providentia ponitur principalis & formalis pars sciendi ac si diceretur, quod esse præceptivum eius, quod est ad finem virtutis humane, est pars prudentiae connumerata secundum alios. Ad hoc tam

Supra q. 48. articulo 2. cor. Et 1. q. 22. articulo 1. cor.

Supra q. 48. articulo 2. cor. Et 1. q. 22. articulo 1. cor.

men quod prudentia licet modo dicto coincidat cum providentia, non tamen ita coincidere accipias, ut synonyma: quoniam formaliter distinguuntur, sicut commune & proprium. Nam providentia actum, qui est recte ordinare, prudentia vero actum, qui est recte precipere, respicit formaliter. Constat autem quod precipere se habet ad ordinare ut inferius ad superius. Unde in littera providentia ponit ordinem semper declaratur, & includere dicitur recte ordinare ad finem rectitudinem consilij, iusticij & precepti in responsione ad secundum. Posset tamen aliter providentia poni pars prudentie, etiam ut preceptum est ponendo quod providentia non ponitur pars prudentie, nisi secundum quod dicit cognoscere futurorum. Et sic providentia non pertinet ad applicationem, sed ad cognitionem prudentie, ut scilicet dicit ad acquisitionem, scilicet docitas & eustochia: tres ad ipsam cognitionem, scilicet memoria preteritorum, intellectus presentium, providentia futurorum, & una ad usum cognitionis, scilicet ratio: & dicit ad applicationem, scilicet circumspectio & cautio. Ipsa autem applicatio inchoat a comuni non parte, sed subiecta prudentie ponitur, quia in recto precepto consistit exigit namque prudentia considerationem futurorum eorumque, & non solum exterorum per nos, licet ab homine male cognosci possint: propter quod lacere dicitur providentia nostra, sapientia.

providentia, humanam tamen providentiam non subiciuntur nisi contingencia operabilia, quae per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam presentia, in quantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Sortem sedere dum sedet. Unde consequens est, quod contingencia futura secundum quod sunt per hominem in finem humanam vitam ordinabilia, pertineant ad prudentiam: utrumque autem horum importatur in nomine providentia. Importat enim providentia respectum quemdam alicuius distantis ad ea, quae in presenti occurrunt, & ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentie.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quodcumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur: unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem & predominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentie quia omnia alia, quae requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, ut aliquid recte ordinetur ad finem. Et ideo nomen ipsius prudentie sumitur a providentia sicut a principali sua parte.

Ad secundum dicendum, quod speculatio est circa universalia & circa necessaria, quae secundum se non sunt procul, cum sint ubique & semper: etsi sint procul quo ad nos, in quantum ab eorum cognitione descimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

Ad tertium dicendum, quod in recta ordinatione ad finem qui includitur in ratione providentia, importatur rectitudo consilij & iudicij & precepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICVLVS VII.

Ad primum circumspectio potest esse pars prudentia.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentie. Circumspectio enim videtur esse consideratio quaedam eorum, quae circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quae non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentie.

Præterea, Circumstantia magis videtur pertinere ad virtutes morales, quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur, quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur ad morales pertinere virtutes, quam ad prudentiam.

Præterea, Qui potest videre quae procul sunt, multo magis potest videre quae circumstant. Sed per providentiam homo est potens prospicere quae procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea, quae circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentie.

SED CONTRA est autoritas Macrobij, ut dictum est.

CONCLUSIO

Circumspectio, prudentia pars necessaria est, quia homo ad quod ordinatur in finem, hic comparat quae circumstant.

RESPONDEO dicendum, quod ad prudentiam, sicut dictum est, præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod

amoris ad alliciendum, &c. ut patet ibi. Et arguitur dubium: quia in corpore octavi articuli dicitur quod ad cautionem spectat vitare mala, quae habent speciem boni. Constat enim quod mala ex genere ad providentiam, mala ex circumstantia ad circumspectionem vitare spectant. Quae ergo sunt ista alia mala habentia boni speciem vitanda a prudentia, præter etiam extrinseca impedimenta, quae conduciuntur ista mala?

Ad hoc dicitur, quod licet facile dici ab aliquo posset, quod haec tria in hoc distinguuntur, quod providentia respicit actum, ut bonum ex genere ad finem, circumspectio, ut bonum ex circumstantiis, cautio ut remotum a malis utrique bonitati opposita: ita quod illa duo respiciant actum, secundum terminum ad quem, scilicet bonitatem hoc autem tertium respiciat eundem secundum terminum a quo, quia tamen Autor alias istos distinguit, secundum proprias difficultates, nec est alia difficultas recessus a malo & accessus ad bonum oppositum, sed eadem, ideo attendendum est quod in littera tria mala numerantur, ad cautelam spectantia, scilicet extrinsecorum impedimentorum, & habentia boni speciem & eorumque, quod in responsione ad videtur addi videtur. Ita quod inventio Amoris est, quod ad finem finis confertur secundum se tanquam bonum ex genere, & bonum etiam ex circumstantiis, ergo cautela ad vitandum mala extrinsecorum impedimentorum. Vnde peritiam, Actus sciendi potest esse castitatem quam oportet, &c. oportet cautionem, ut homo caveat a sociis talibus, qui inducunt forte ad frangendum ieiunium. Et quoniam huiusmodi impedimenta contingunt dupliciter, scilicet secundum manifestam oppositionem, & secundum occultam sub specie boni, & speciali aquamine opus est ad comprehendendum latentia sub specie boni hostilia: ideo Amor contra impedimenta distinxit mala sub specie boni, quasi oculis contra aperta.

Ad tertium dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id, quod est per se conveniens fini: ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea, quae circumstant. Vtrumque autem horum habet specialem difficultatem: & ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentie.

Ad primum dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id, quod est per se conveniens fini: ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea, quae circumstant. Vtrumque autem horum habet specialem difficultatem: & ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentie.

Ad tertium dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id, quod est per se conveniens fini: ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea, quae circumstant. Vtrumque autem horum habet specialem difficultatem: & ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentie.

ARTICVLVS VIII.

Ad primum cautio debet poni pars prudentie. **D OCTAVVM** sic proceditur. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentie. In eis enim, in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed virtutibus nemo male vitatur: ut dicit Augustinus in libro de lib. arb. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam quae est directiva virtutum.

Præterea, Eiusdem est providere bona, & cavere mala: sicut eiusdem artis est facere sanitatem, & curare aegritudinem. Sed providere bona pertinet ad prudentiam: ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentie a providentia.

Præterea, Nullus prudens conatur ad impossibile: sed nullus potest praecavere omnia mala quae possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Ephesios 5. Videte quomodo caute ambuletis.

CONCLUSIO.

Cum contingentia operabilia materia sint prudentia, cautio convenienter pars prudentia ponitur.

RESPONDEO dicendum, quod ea circa quae est prudentia, sunt contingentia operabilia: in quibus sicut verum potest ad miseriam falso, ita & malum bono propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, & mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam: ut sic accipiantur bona, quod vitentur mala.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cautio non est necessaria in moralibus actibus, ut aliquis sibi caueat ab actibus virtutum, sed ut sibi caueat ab eis, per quos actus virtutum impediri possunt.

Quæstio
Suy.
ad 2.
m. c.
Ergo
33. q.
ad 1. q.

razam aperta quam sub specie boni & tales spectant ad cautionem. Breuiter autem dicitur de fine tot difficultatibus resoluere, quod circumspicitur ad actum virtutis interioris spectat, & habet pro obiecto circumadientia, & obuenit possibilis bona & mala, ut ipsam nomen circumspicitur sonat. Cautio vero ad actum applicationis spectat, & ad mala tantum vitanda refertur. Oportet namque rationem practicae utrunque actum habere. Scilicet videre circumquaque, & ut talis ratione applicando ad vitandum mala. Vnde in circumspicitur dicitur, qui non videt circumquaque in cauto vero, qui licet circumspiciant omnia, non tamen student, ut vitent mala quae praudent. Et per hoc solutio omnium patet, nisi obideret quod Autor circumspicionem ad applicationem pertinere possit: & ideo sola prior solutio consona Auctori videtur.

a. Super Quaestione quinquagesima Articulus primus.

Nam ceteri principes a regio regimine, possunt leges statuere.

Quaestio. In quaest. 30. artic. 1. Ad idem occurrit etiam illud dictum, scilicet quod leges ponere non conuenit aliis principibus & populo nisi secundum quod participat aliquod de regimine regio. Videtur enim oppositum, quia rex participat populum, & non e contra: quoniam rex fit naturaliter a populo, & rex quasi generans vicem totius populi, leges ponit. Ad hoc dicitur quod licet prima facie videatur distinguendum & dicendum, quod regimen regium & popularis comparantur dupliciter, scilicet ordine formali: & sic cum perfectiora in rebus sunt exemplaria imperfectionum, regimen regium repute perfectissimum, est exemplar omnis regiminis. Ac per hoc in littera dicitur, quod alij principes etiam popularis in tantum leges ponunt, inquantum participant regimine regium vel ordine generationis, & sic regimen popularis secundum aliam electionem est pars regiminis regis, ut obediendo dicitur. Sed si diligenter consideratur quod electio regiminis non est pars regiminis, sed praeceptum ad omnem speciem regiminis electionem quidam populi spectat secundum naturalem ius, an popolare, an optimatum, an regale sit

Ad secundum dicendum, quod opposita mala cadere eiusdem rationis est, & profecto bona, sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio distinguitur a prouidentia, quamuis utrunque pertineat ad unam virtutem prudentiam.

Ad tertium dicendum, quod malorum quae homini vitanda occurrunt, quaedam sunt quae ut in pluribus acciderent solent: & talia comprehendere ratione possunt: & contra haec ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quaedam vero sunt quae ut in paucioribus & casualiter accidunt: & haec cum sint infinita, ratione comprehendere non possunt, nec homo sufficit ea praecavere, quauis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insulatus disponere possit, ut minus laedatur.

QVAESTIO QVINQVAGESIMA, de Prudentia partibus subiectiuis, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de partibus subiectiuis prudentiae. Et quia de prudentia, per quam aliquis regit seipsum iam dictum est: restat nunc dicendum de speciebus prudentiae, quibus multitudo gubernatur.

Circa quas quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex positua debeat poni species prudentiae. Secundo, utrum politica. Tertio, utrum oeconomica. Quarto, utrum militaris.

ARTICVLVS I.

a. Utrum regnatiua debeat poni species prudentiae.

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod regnatiua non debeat poni species prudentiae: regnatiua enim ordinatur ad iustitiam conferendam. Dicitur enim in quinto Ethicorum, quod princeps est custos iustitiae. Ergo regnatiua magis pertinet ad iustitiam quam ad prudentiam.

Præterea, secundum Philosophum in 3. Politicorum, regnum est una sex specierum politicarum: sed nulla species prudentiae sumitur secundum alias quinque politias, quae sunt aristocratia, timocratia, tyrannis, oligarchia, democratia. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnatiua.

Præterea, Leges ponere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, & etiam ad populum: ut patet per Isidorum in lib. 8. Et. Sed Philosophus in sexto Ethicorum ponit legispositiuam partem prudentiae. Inconuenienter ergo loco eius ponitur regnatiua.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in tertio Politicorum quod prudentia est propria virtus principis. Ergo specialis prudentia debet esse regnatiua.

CONCLUSIO.

Cum ad prudentiam spectet regere ac praecipere, conuenienter pars prudentiae specifica est ipsa regnatiua, quae est ipsa regis prudentia, qua ciuitatem vel regnum regit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, ad prudentiam pertinet regere & praecipere, & ideo ubi inuenitur specialis ratio regiminis & praecipi in humanis actibus, ibi etiam inuenitur specialis ratio prudentiae. Manifestum est autem quod in eo, qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam ciuitatis vel regni, inuenitur specialis & perfecta ratio regiminis. Tanto enim regimen perfectius est, quanto vniuersalius est ad plura se extendens, & vltiorem finem attingens: & ideo regi, ad quem pertinet regere

ciuitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem & perfectissimam suam rationem. Et propter hoc regnatiua ponitur species prudentiae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnia, quae sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam, sicut ad dirigentem. Vnde & ratio recta prudentiae ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae. Vnde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia & iustitia: secundum illud Hier. 1. Regnabit rex, & sapiens erit, & faciet iudicium & iustitiam in terra. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos: ideo regnatiua magis ponitur species prudentiae quae est directiua, quam iustitiae quae est executiua.

Ad secundum dicendum, quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in 8. Ethic. Et ideo species prudentiae magis debuit denominari a regno, ita tamen quod sub regnatiua comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem peruersa quae virtuti opponuntur. Vnde non pertinet ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus denominat regnatiua a principali actu regiminis, qui est leges ponere. Quod etsi conueniat aliis, non conuenit eis, nisi secundum quod participat aliquid de regimine regis.

ARTICVLVS II.

a. Utrum politica conuenienter ponatur pars prudentiae.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod politica inconuenienter ponatur pars prudentiae. Regnatiua enim est pars politicae prudentiae, ut dictum est. Sed pars non debet diuidi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiae.

Præterea, species habituum distinguuntur secundum diuersa obiecta: sed eadem sunt quae oportet regnanti praecipere, & subdito exequi. Ergo politica secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiae distincta a regnatiua.

Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed qualibet singularis persona seipsum sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiae, quae dicatur politica.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 6. Ethicorum autem quae circa ciuitatem, hoc quidem architectonica prudentia legis positua: hoc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.

CONCLUSIO.

Politica est pars specifica prudentiae, per quam homines seipsos regunt in obediendo principantibus in ordine ad commune bonum.

RESPONDEO dicendum, quod seruus per imperium mouetur a domino, & subditus a principante: aliter tamen quam irrationabilia & inanimata moueantur a suis motoribus. Nam inanimata & irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa: quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines serui, vel quicunque subditi ita aguntur ab aliis per praeceptum, quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium: & ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae, quae politica vocatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut dictum est, regnatiua est perfectissima species prudentiae: & ideo prudentia subditorum, quae deficit a prudentia regnatiua, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur: sicut in logicis conuertibile quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprium.

Ad secundum dicendum, quod diuersa ratio obiecti diuersificat habitum secundum speciem: ut ex supra dictis patet. Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum vniuersaliorem rationem, quam considerentur a subdito qui obedit. Secunda secundum S. Tho. ut in 4.

faciunt regimen: manifeste patet, quod haec etiam secundum generationis ordinem regalis principatus dependet a populari qui in littera popularis vocatur: magis autem distinguendum est de populi significatione. Quandoque enim sumitur popularis pro regimine populari: quandoque autem pro ipso populo. Regimen autem regis a populi quidem electione dependet, qui vota sua & potestatem in eam transulerunt: & propterea vices populi gerere dicitur. Non dependet autem a regimine populari, sed econtra, ut in littera dicitur, nec vices illius gerit.

a. Super Quaestione quinquagesima Articulus secundus.

Narticulus secundus in responsione ad secundam, aduerte quod politica, quae quasi manualis est, non vniuersalis, sed multarum est specierum intra multitudinem formalium partium ciuitatis: sicut nautica distinguitur in eam quae regit remorem, & eam quae regit remos, &c. Propter huiusmodi enim diuersitatem diximus superius ex Aristotele esse tot genera virtutum. Simile autem est in omnibus huiusmodi: propter quod etiam architectonica in multis speciebus diuiditur, eadem ratione, propter diuersas scilicet partes formales.

Super

Lat. su. pra. ar. l. notati.

a Super Quaestione quinquagesime articulo tertium.

Ans. IN responsione ad secundum, dubium occurrit circa illud, scilicet peccator non potest providere se habere ad totum bene vivere domesticam conversationem: tam quia non magis exigitur virtuositas ad totum bene vivere, secundum civilem conversationem, quam secundum domesticam: quia ad bene se habere secundum domesticam conversationem sufficit filius suis, vxor, &c. quantum ad se autem bene se habere, distinguatur contra bene se habere simpliciter, ut patet primo Politicorum, ex ca. generalissimo.

Ad hoc dicitur quod dictum Auctoris intelligendum est de parafamilias, cuius est providere: propter quod dicitur providere se habere. Oportet enim parafamilias esse bonum virum, sicut de principem civitatis, eadem canonice. In articulo quarto nihil aliud scribendum occurrit.

a Super Quaestione quinquagesime prima articulo primum.

Ans. IN articulo primo quaestione quinquagesime prima ad secundum nota, quod si argumentum tendat contra materiam consilij, prima responsio si contra perfectionem formalem, quod refutatio inquisitiva est, secunda responsio amplectenda est.

In responsione ad tertium eundem art. primo dubium occurrit: quia responsio non videtur satisfacere argumento. Nam argumentum respondebat ad hoc, quod eubulia non est virtus, eo quod esset in peccatoribus: responsum autem ostendit quod non est in peccatoribus, in quantum peccant. Ex hac enim responsione non habetur, quod non sit in eis, qui sunt peccatores: quod erat intentum argumenti. Ex eo namque, quod illi qui sunt peccatores, habent eubuliam non in peccando, sed in aliis, loquitur quod eubulia non est virtus. Nam in illis, qui sunt peccatores, nulla est virtus: quam omnes sint connexae, ut argumentum assumit.

Ad hoc dicitur, quod responsio optime eazum argumentum. Nam responsio ostendit quod peccator peccando contrariatur rectitudini consilij, tunc per hoc ostendit quod in illo qui est peccator, non est eubulia. Oportet enim eubuliam esse consilium non solum

Vni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regni iura comparatur ad hanc politicam, de qua loquimur: sicut ars architectonica ad eam, quae manu operatur.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum. Per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICVLVS III.

a Vtrum oeconomica debeat poni species prudentiae.
D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod oeconomica non debeat poni species prudentiae: quia ut Philosophus dicit in textu Ethic. prudentia ordinatur ad bene vivere totum. Sed oeconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in 1. Ethic. Ergo oeconomica non est species prudentiae.

Præterea, sicut supra habitum est, prudentia non est nisi bonorum. Sed oeconomica potest etiam esse malorum. Multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiarum. Ergo oeconomica non debeat poni species prudentiae.

Præterea, sicut in regno inveniuntur principes & subditi, ita etiam in domo. Si ergo oeconomica est species prudentiae, sicut & politica, deberet etiam paternam prudentiam poni, sicut & regni iura. Non autem ponitur: ergo nec oeconomica debeat poni species prudentiae.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 6. Ethic. quod illarum, scilicet prudentiarum quae se habent ad regimen multitudinis, haec quidem oeconomica, haec autem legislativa, haec autem politica.

CONCLUSIO.

Oeconomica est species prudentiae media inter politica, & prudentia, quae ad minus regimē est ordinata.

RESPONDEO dicendum, quod ratio obiecti diversificata secundum universale & particulare, vel secundum totum & partem diversificat artes & virtutes, secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem, quod domus medio modo se habet inter vnam singularem personam, & civitatem, vel regnum. Nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta quae est regni iura, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod oeconomica distinguatur in utroque.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod divitiae comparantur ad oeconomiam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quaedam: ut dicitur in primo Politicorum. Finis autem ultimus oeconomiae est totum bene vivere, secundum domesticam conversationem: Philosophus autem in 1. Ethic. ponit exemplificando, divitias, finem oeconomiae, secundum studium plurimorum.

Ad secundum dicendum, quod ad aliqua particularia, quae sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores providere se habere: sed non ad ipsam totum bene vivere domesticam conversationem, ad quod praecipue requiritur vita virtuosa.

Ad tertium, dicendum, quod pater in domo habet quandam similitudinem regij principatus: ut dicitur in 8. Ethic. non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut Rex. Et ideo non ponitur separatim paternae species prudentiae, sicut regni iura.

ARTICVLVS IIII.

a Vtrum militaris debeat poni species prudentiae.
D QVARTVM sic proceditur. Videtur quod militaris non debeat poni species prudentiae. Prudentia enim contra artem di-

videtur, ut dicitur in 6. Ethic. Sed militaris videtur esse quaedam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in 3. Ethic. ergo militaris non debeat poni species prudentiae.

Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico: ita etiam & plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum, & aliorum huiusmodi. Sed, eundem alia negotia quae sunt in civitate, non accipiuntur aliqua species prudentiae: ergo etiam neque secundum militate negotium.

Præterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo.

Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem, quam ad prudentiam.

SED CONTRA est quod dicitur Proverb. 24. Cum dispositione initur bellum & erit salus, ubi sunt multa consilia. sed consilium pertinet ad prudentiam: ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiae, quae militaris dicitur.

CONCLUSIO.

Præter politicam prudentiam, quae commoda cuique rei disponuntur, est militaris species prudentiae, quae noxia quaeque repelluntur.

RESPONDEO dicendum, quod ea, quae secundum artem & rationem aguntur, conformia esse oportet his, quae secundum naturam, quae a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo tendit. Primo quidem ad regendam vnamquamque rem in seipsa: secundo vero ad resistendam extrinsecis impugnantibus & corruptivis. Et propter hoc non dedit solum animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quae sunt salutis eorum accommodata, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde & in his quae sunt secundum rationem, non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam disponantur convenienter ea, quae pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod militaris potest esse ars, secundum quod habet quasdam regulas vtendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis & equis: sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiae.

Ad secundum dicendum quod omnia negotia, quae sunt in civitate, ordinantur ad aliquas particulares utilitates. Sed militare negotium ordinatur ad tunc totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quod executio militaria pertinet ad fortitudinem. Sed directio ad prudentiam, & praecipue secundum quod est in duce exercitus.

QVAESTIO QVINQVAGESIMA prima, de Virtutibus adiunctis prudentiae, in quatuor articulos divisa.

POSTEA considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiae, quae sunt quasi partes potentiales ipsius.

Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, vtrum eubulia sit virtus. Secundo, vtrum sit specialis virtus a prudentia distincta. Tertio, vtrum sit specialis virtus. Quarto, vtrum gnome sit specialis virtus.

ARTICVLVS I.

a Vtrum eubulia sit virtus.

D PRIMVM sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus. Quia secundum Aug. in libro de Lib. arb. virtutibus nullus male virtutis. Sed eubulia quae est bene consiliativa, aliqui male vtuntur, vel quia alia consilia excogitant ad fines malos consequendos: aut etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur, ut elemosynam det: ergo eubulia non est virtus.

Præterea, Virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in 7. Phil. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem & inquisitionem, quae imperfectio sunt. Ergo eubulia non est virtus.

Præterea, Virtutes sunt connexae ad invicem: ut supra habitum est. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus. Multi enim peccatores sunt bene consiliativi, & multi iusti sunt in consiliis tardii. Ergo eubulia non est virtus.

SED CONTRA est, quod eubulia est rectitudo consilij, ut Philosophus dicit in 6. Ethic. Sed recta ratio perficit rationem virtutis, ergo eubulia est virtus.

CONCLUSIO.

Eubulia est quaedam virtus humana bene consiliativa.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, de ratione virtutis humanae est, quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est, ei consiliare: quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana. Nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in 10. Eth. Eubulia autem importat bonitatem consilij. Dicitur enim ab eo quod est bonum, & bene, quod consilium, quasi bona consiliatio: vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

in huius, vel illius virtutis materia, sed in omnium virtutum materiis. Et si in una deficiat, ipsa deficiat. Et propterea ex hoc quod in peccatore deficiat in illa materia in qua peccat, sequitur quod absque in illo non sit.

In eadem responsione dubium occurrit. Quomodo omne peccatum est contra bonam consiliatorem, quum pluries contingat peccare in nullo offendendo consilium, sed praecipuum

ut patet quum quis in eodem peccet contra consilio & iudicio, contra praeceptum & passionem, vel illud ex negligentia non praecipiendo, peccat. Si dicatur, ut littera innuit videtur, quod peccat contra consilium, quia non est firmus in suo consilio, contra, si firmus est consilio, quum distinguatur a firmitate praecipi, sicut & ipsam consilium a praecipio: quoniam modus est cuiusque finis, negligentia in praecipiendo & peccet in consilio, est firmus in consilio, & tamen peccat.

Ad hoc dicitur, quod quia omne peccatum libere, sicut proprias actus est electio, qui appetitus est praecipuum, ideo omne peccatum contra consilium aliquod formaliter vel virtualiter committitur: nam & praecipuum ex passione ex apparenti secundum illam passionem, sicut aliter iudicat tamquam aliam consilium sequens, & negligens ad praecipuum post rectum consilium & iudicium, nunquam peccaret, nisi iudicaret, sicut negligens non peccaret, ac per hoc tamquam ex alio consilio concludens, se habet. Et sic non est firmus in ipso suo consilio secundum veritatem quo ad illum actum in particulari.

Ad Super Quaestione quinquagesima prima. Articulus secundum.

Num bene consiliatorem esse, bene indicatum, ac bene praecipuum sunt distincta.

Quaestio. In articulo secundo eiusdem quae. dubium occurrit. Quomodo esse bene consiliatorem, bene indicatum, & bene praecipuum, ab invicem separatur, & tamen omnes virtutes sunt conexas: Ad hoc breviter dicitur quod

Autor non loquitur in his verbis de virtutibus facientibus bene consiliari, iudicare, & praecipere, sed de naturalibus dispositionibus & exercitationibus praeiudicatis virtutibus: & ex diversitate horum, quam ex separabilitate probat, diversitatem virtutum concludit. Naturales autem dispositiones separari patet ex eo, quod inquisitione ex imaginatione, iudicium ex sensu communi, praecipuum autem ex naturali inclinatione ad aliquod, puta castitatem, liberalitatem, bonitatem confugit: imaginatio enim bona plarium est ad invicem virtutum. Sensus autem communis iudicium circa singularia firmatius est, & hoc, ut ministrant rationi. Inclinationem autem ad aliquid promptam nos reddit ad executionem, & praecipere facere, traindo voluntatem ad consonam illi inclinationi. Exercitationes quoque videmus separatas dum inveniuntur ad proponendum libenter audiri.

max, iustitiam ad decernendum. Prompte ad aliquid videtur ad executionem in illo genere, puta liberalitas nati ad dispensandum communia & nati castitas ad conservandum cum mulieribus.

Num & quomodo prudentia sit bene consiliativa imperatrix.

In eodem articulo in respon. ad primum, dubium occurrit. Quomodo verificatur

Quaestio.

CONCLUSIO.

Eubulia diversa est a prudentia, quod ea est bene consiliativa, & ad prudentiam ordinatur, quae praecipuum virtutis est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est supra, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum: & ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, & maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diversi actus. Sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderij, & gaudij: & ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis, ex alio enim efficitur homo bene consiliativus, & bene indicativus, & bene praecipuus. Quod patet ex hoc, quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus, & aliam prudentiam, per quam homo

est bene praecipuus. Et sicut consiliari ordinatur ad percipere tantum ad principalem, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tantum ad principalem virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceterae virtutes sine charitate.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperatrix, ad eubuliam autem elicitor.

Ad secundum dicendum, quod ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundum quandam gradum. Nam praecedit consilium, sequitur iudicium, & ultimum est praecipuum, quod immediate se habet ad finem ultimum. Alij autem idem actus remote se habent: qui tamen habent quosdam proximos fines. Consilium quidem inventionem eorum, quae sunt agenda, iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur, quod eubulia & prudentia non sint diversae virtutes: sed quod eubulia ordinatur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica quae ordinatur ad inquisitionem inveniendam, & alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa.

ARTICULUS III.

De tertio sic proceditur. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis a natura: ut dicitur in secundo Ethicorum. Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicitur Philosophus in sexto Ethicorum. Ergo synesis non est virtus.

Præterea, Synesis, ut in eodem libro dicitur, est solum iudicativa. Sed iudicium solum sine praeccepto potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

Præterea, Nunquam est defectus in praecipiendo, nisi sit aliquis defectus in iudicando, sicut in particulari operabili, in quo omnis malus error: Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quod non

subsumat imperio, sicut dicitur contingit enim infirmum esse corpore sic, ut peccaret ieiunando, & huiusmodi. Imperat ergo prudentia eubuliam, ut architectonica ministrantibus.

In articulo, eiusdem quae. in responsione ad primum, notat duplex iudicium concurrere ante actum praecipi, scilicet de fine particulari, & hoc sit in minori propositione, & de eo quod est ad finem, quod dicitur principium est: & hoc sit in

Secunda secunda. S. Thom.

Quaestio. In articulo secundo eiusdem quae. dubium occurrit. Quomodo esse bene consiliatorem, bene indicatum, & bene praecipuum, ab invicem separatur, & tamen omnes virtutes sunt conexas: Ad hoc breviter dicitur quod

Autor non loquitur in his verbis de virtutibus facientibus bene consiliari, iudicare, & praecipere, sed de naturalibus dispositionibus & exercitationibus praeiudicatis virtutibus: & ex diversitate horum, quam ex separabilitate probat, diversitatem virtutum concludit. Naturales autem dispositiones separari patet ex eo, quod inquisitione ex imaginatione, iudicium ex sensu communi, praecipuum autem ex naturali inclinatione ad aliquod, puta castitatem, liberalitatem, bonitatem confugit: imaginatio enim bona plarium est ad invicem virtutum. Sensus autem communis iudicium circa singularia firmatius est, & hoc, ut ministrant rationi. Inclinationem autem ad aliquid promptam nos reddit ad executionem, & praecipere facere, traindo voluntatem ad consonam illi inclinationi. Exercitationes quoque videmus separatas dum inveniuntur ad proponendum libenter audiri.

Præterea, In scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere & determinare, ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam, ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

Præterea, In scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere & determinare, ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam, ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

SED CONTRA est, quod prudentia est praecipuum, ut dicitur in 6. Ethic. hoc autem non convenit eubuliam, ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

Quaestio. In articulo secundo eiusdem quae. dubium occurrit. Quomodo esse bene consiliatorem, bene indicatum, & bene praecipuum, ab invicem separatur, & tamen omnes virtutes sunt conexas: Ad hoc breviter dicitur quod

Autor non loquitur in his verbis de virtutibus facientibus bene consiliari, iudicare, & praecipere, sed de naturalibus dispositionibus & exercitationibus praeiudicatis virtutibus: & ex diversitate horum, quam ex separabilitate probat, diversitatem virtutum concludit. Naturales autem dispositiones separari patet ex eo, quod inquisitione ex imaginatione, iudicium ex sensu communi, praecipuum autem ex naturali inclinatione ad aliquod, puta castitatem, liberalitatem, bonitatem confugit: imaginatio enim bona plarium est ad invicem virtutum. Sensus autem communis iudicium circa singularia firmatius est, & hoc, ut ministrant rationi. Inclinationem autem ad aliquid promptam nos reddit ad executionem, & praecipere facere, traindo voluntatem ad consonam illi inclinationi. Exercitationes quoque videmus separatas dum inveniuntur ad proponendum libenter audiri.

Præterea, In scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere & determinare, ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam, ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

conclusionem. Et licet vtrumque iudicium spectet ad synesim, primi tamen bonitas virtuti morali tribuitur; secundum autem synesim, quia illud est magis finis, illius autem est magis id quod est ad finem. Minus enim hanc prudentiam quae est eorum quae sunt ad finem; illa autem intentionem finis rectam facit.

¶ Super Quaestione quinquagesima prima Articuli quartum.

¶ Num et quomodo gnomis sit virtus.

Quaestio. In articulo quarto dubium occurrit, quod patet gnomis est virtus. Et est ratio dubij: quia si est virtus, aut naturalis, aut acquisita. Sed naturalis non est: quia praeter synesim, quae habetur principiorum est, nulla virtus ponitur naturalis in intellectu practico, sicut nec in speculativo, nisi habetur principiorum. Nec acquisita, quia acquiruntur virtutes intellectuales experimentis, quae ex memoria confurgunt, ut patet in prologo Metaphysicae. Hae autem praeter communes regulas iudicandae sunt raro et contingenter: ac per hoc ab uno & eodem homine parum, aut nihil experimentis probabiliter: & sic virtus haec nunquam habebitur.

Ad hoc dicitur quod virtutes sunt in dupli differencia. Nam quaedam sunt, quarum materiae in communi vicia frequenter occurrunt, ut virtutes quae cardinales vocantur, ut patet discurrere per eorum materias, scilicet commutationes, distributiones, appetitus, ac delectationes ciborum & venereorum, timoresque periculorum. Quaedam vero sunt, quarum materiae non communi aut frequenter accidunt, ut patet de magnificencia & magnanimitate. Non enim magnae diuitiae, aut magni honores crebro occurrunt. Et quia exercitationes earum non sunt similes: ideo etiam connexio ipsarum cum aliis non intelligitur similis modo, sicut de primis. Nam cum virtutes omnes connexae sunt, primas tantum connexio ponitur actu simpliciter secundum aeternam in actu secundum quid, id est in potentia propinqua ad simpliciter, pauper enim virtuosus non est magnificus simpliciter, sed in potentia propinqua: praeparatione, scilicet animi. Ex his autem omnibus hoc habetur ad propositum, quod virtutes aliquae inesse nobis dicuntur, quando sunt in potentia pro-

fit necessaria alia virtus ad bene precipiendum. & ideo prudentia erit superflua: quod est inconueniens. Non ergo synesis est virtus.

¶ SED CONTRA. Iudicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia quae est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis quae est bene iudicativa, est virtus.

CONCLUSIO.

¶ Praeter eubuliam, quae virtus est bene consiliativa, est synesis virtus, quae bene iudicativa est de operabilibus ab homine.

¶ RESPONDEO dicendum, quod synesis importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur aliqui in Graeco syneci, id est sensati, vel eusynici, id est homines boni sensus. Sicut e contrario qui carent hac virtute, dicuntur alyneeci, id est insensati. Oportet autem quod differentia actuum, qui non reducuntur in eandem causam, sit etiam diuersitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilij & bonitas iudicij, non reducuntur in eandem causam. Multi enim sunt bene consiliatiui: qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes: sicut etiam in speculatiuis aliqui sunt bene inquirentes propter hoc, quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diuersa: quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diuersa phantasmata. Et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicij, quod propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem, quae est bene iudicativa, & haec dicitur synesis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod rectum iudicium in hoc consistit, quod vis cognoscitiva apprehendit rem aliquam, secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae: sicut in speculo si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt. Si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae, & prae se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res, secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummatur autem ex exercitio vel ex munere gratiae. Et hoc dupliciter. Vno modo directe ex parte ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris & rectis. Et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus. Alio modo indirecte ex bona dispositione appetitivae virtutis: ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutis moralium, sed circa fines: synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem.

¶ Ad secundum dicendum, quod in malis quidem potest iudicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur: ut supra habitum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod contingit quandoque id quod bene iudicatum est differri, vel negligenter agi, aut inordinate. Et ideo post virtutem, quae est bene iudicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quae est bene praecipitiva, scilicet prudentia.

ARTICULVS IIII.

¶ Virtus gnomis sit specialis virtus.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod gnomis non sit specialis virtus a synesi distincta: quia secundum synesim dicitur aliquis bene iudicativus. Sed nullus potest dici bene iudicativus, nisi in omnibus bene iudicet. Ergo synesis se extendit ad omnia diiudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicativa, quae gnomis dicatur.

¶ Praeterea, iudicium medium est inter consilium & praecipium. Sed vna tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia: & vna tantum virtus bene praecipitiva, scilicet prudentia. Ergo etiam vna tantum est virtus bene iudicativa, scilicet synesis.

¶ Praeterea, ea quae raro accidunt, in quibus oportet aliquando a communibus legibus discedere, videntur praecipue calidius esse, quorum non est ratio, ut dicitur in secundo Physicorum. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa praedicta non est aliqua virtus intellectualis.

¶ SED CONTRA est, quod Philo-
phus determinat in 6. Ethic. gnomem esse specialem virtutem.

CONCLUSIO.

¶ Praeter synesim virtutem bene iudicativam de agendis secundum quendam universalem principia, est gnomis virtus iudicativa de agendis praeter communia principia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora, vel inferiora principia, sicut sapientia in speculatiuis altiora principia considerat, quam scientia: & ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in actiuis. Manifestum est autem, quod illa, quae sunt praeter ordinem inferioris principij suae causae, reducuntur quandoque in ordinem altioris principij: sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis actiuae, in semine tamen cadunt sub ordine altioris principij, scilicet caelestis corporis, vel alterius providentiae diuiniae. Unde ille, qui considerat virtutem actiivam in semine, non potest certum iudicium ferre de huiusmodi monstris: de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem diuiniae providentiae. Contingit autem quandoque aliquid esse facientem praeter communes regulas agendorum: puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulae communes, secundum quas iudicatur synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnomis, quae importat quandam perspicacitatem iudicij.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod synesis est vere iudicativa de omnibus, quae secundum communes regulas sunt: sed praeter communes regulas sunt quaedam alia diiudicanda, ut iam dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod iudicium debet sumi ex principijs proprijs rei, inquisitio autem sit etiam per communia. Unde etiam in speculatiuis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus demonstrationibus autem, quae est iudicativa, procedit ex proprijs. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilij, est vna de omnibus non autem synesis, quae est iudicativa. Praecipuum autem respicit in omnibus vnam rationem boni: & ideo etiam prudentia non est nisi vna.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnia illa, quae praeter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam diuinam. Sed inter homines

pinqua praeparat animi. Sic enim contingit. Quod videtur de gnomis, ipsa enim tunc habetur dicitur, quando in sua principilla mens exercitata est, quamvis casus non occurrant.

¶ Ad culas eubuliam recedendum est, quod quomodo modum praedicta sit ex eubulia per inquisitionem, & doctilitate per disciplinam, & consummatur exercitatione: ita gnomis sit & inquisitione ex naturali perspicacitate, plurimum autem iudicium conferunt. Cuius signum est quod viri quatuordecimque doctissimi, deficientes in naturali sagacitate, nesciunt ultra legem verba decernere: & disciplina ex electione exceptionum, & gestorum sapientum, ac proborum, & eorum rationibus. Legentes enim quod praeter communes regulas depositum non est reddendum impugnatori patriae, & penes rationem, quia scilicet omne depositum redditur sub ratione boni vel illi (in tali autem casu daretur malum nocivum bono communi, quod praestat particulari) perspicimus quod nec direptori & effusori bonorum Ecclesiae, quamvis officium rectoris habeat, restituenda sunt Ecclesiae bona.

¶ Attendentes quoque quod praeter communes regulas monasteria, Dauid, ut habetur primis Regum vigesimo secundo, affusum fuerit vel epi lepici allumpru, ut vitam salaret: docetur, quod Saulicam simulacrum loco, prudentia tumma est: & sic dato quod materia gnomis raro occurrat, ac per hoc non habeatur frequenter gnomis consummatur: haberi tamen potest sicut aliae virtutes similes in principijs suis & proxima dispositione: quamvis, exercitio gnomis non sit rariū sit quoniam & in materia iustitiae etiam praesens personis plures accidit in recompensatione bonorum, quae non possunt aliter recipere, facientes liberos iustitiam, ut fecerunt filij Israel, petentes matrem ab Aegypti oppressoribus suis, quamvis hoc diuina etiam fecerit auctoritate. & in materia temperantiae praeter communes regulas corpus incolebat subiacentes menti, plures occurrunt propter occurrentem finem etiam cum corporis distemperatio abstinens: velin actibus lectionis, sermonis, velocis operationis necessitate, sicut in infirmorum, & in iustitia, & per haec patet responso ad obiecta, quia scilicet est virtus

ille, qui est magis perspicax, potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet quoniam, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

QVAESTIO QVINQVAGESIMA
secunda, de dono consilij, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de dono consilij, quod respondet prudentiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus sancti. Secundo, utrum donum consilij respondeat virtuti prudentiae. Tertio, utrum donum consilij maneat in patria. Quarto, utrum quinta beatitudo, quae est, Beati misericordes, &c. respondeat dono consilij.

ARTICVLVS I.

¶ *Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona Spiritus sancti: dona enim Spiritus sancti in adiutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium in secundo Moral. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiae vel etiam eubullae, ut ex dictis patet. Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus sancti.

¶ Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus sancti, & gratias gratis datas, quod gratiae gratis datae non dantur omnibus, sed distribuantur diversis: dona autem Spiritus sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his, quae specialiter aliquibus à Spiritu sancto dantur, secundum illud 1. Mach. 2. Ecce Simon frater vester, ipse vir consilij est. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter septem dona Spiritus sancti.

¶ Præterea, Romanorum octauo dicitur, Qui Spiritu Dei aguntur, filij Dei sunt. Sed his qui ab alio aguntur non competit consilium. Cum ergo dona Spiritus sancti maxime competat filiis Dei, qui acceperunt Spiritum adoptionis filiorum, videtur quod consilium inter dona Spiritus sancti poni non debeat.

¶ SED CONTRA est quod Isa. 11. dicitur, Requiescet super eum Spiritus consilij & fortitudinis.

CONCLUSIO.

¶ *Consilium est Spiritus sancti donum, quo rationalis creatura à divina bonitate mouetur sufficienter ad consiliandum se de singulis agendis.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod dona Spiritus sancti, ut supra dictum est, sunt quaedam dispositiones, quibus anima redigitur bene mobilis à Spiritu sancto. Deus autem mouet vnumquodque secundum modum eius, quod mouetur: sicut creaturam corporalem mouet per tempus & locum, creaturam autem spiritualement per tempus, & non per locum, ut Augustinus dicit in octauo super Genesim ad litteram. Est autem proprium rationali creaturae, quod per inquisitionem rationis moueatur ad aliquid agendum: quae quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo Spiritus sanctus dicitur per modum consilij creaturam rationalem mouere. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus sancti.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod prudentia vel eubullia, siue sit acquisita siue sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilij secundum eam quae ratio comprehendere potest. Vnde homo per prudentiam vel eubulliam fit bene consiliarius vel sibi, vel alij. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia & contingentia, quae occurrere possunt, fit quod cogitationes mortalium sunt timidae, & incertae prudentiae nostrae, ut dicitur Sap. nono. Ideo indiget homo in inquisitione consilij dirigi à Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilij, per quod homo dirigitur, quasi consilio à Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilij, à sapientioribus consilium requirunt.

¶ **A**D SECUNDVM dicendum, quod hoc non potest pertinere ad gratiam gratis datam, quod aliquis ita sit boni consilij, quod aliis consilium præbeat: sed quod aliquis à Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quae sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

¶ **A**D TERTIUM dicendum, quod filij Dei aguntur à Spiritu sancto secundum modum eorum, saluato scilicet libero arbitrio, quae est facultas voluntatis & rationis. Et sic in quantum ratio à Spiritu sancto mouetur vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilij.

ARTICVLVS II.

¶ *Utrum donum consilij respondeat virtuti prudentiae.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod donum consilij non respondeat convenienter virtuti prudentiae. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius: ut patet per Dionysium septimo capite de diuino, sicut homo attingit angelum secundum intellectum. Sed

virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est. Cum ergo consilium sit prius & infusus actus prudentiae, sapientiae autem actus eius est præcipere, modus autem iudicare: videtur quod donum respondens prudentiae, non sit consilium, sed magis iudicium vel præceptum.

¶ Præterea, Vni virtuti sufficienter auxilium præbetur per vnum donum: quia quanto aliquid est superius, tanto est magis vnum, ut probatur in libro de Causis. Sed prudentiae auxilium præbetur per donum scientiae quae non solum est speculatiua, sed etiam practica: ut supra habitum est. Ergo donum consilij non respondet virtuti prudentiae.

¶ Præterea, Ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est. Sed ad donum consilij pertinet, quod homo dirigatur à Deo, sicut dictum est. Ergo donum consilij non pertinet ad virtutem prudentiae.

¶ **S**ED CONTRA est, quia donum consilij est circa ea, quae sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi inuicem correspondent.

CONCLUSIO.

¶ *Donum consilij ad ipsam prudentiam refertur ut perficiens & adiuuans ipsam.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod principium motui inferius adiuuatur practice, & perficitur per hoc, quod mouetur à superiori motui principio: sicut corpus in hoc, quod mouetur à spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem diuinam, sicut principium motui inferius, quod mouetur ad superius, & refertur in ipsum. Ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia quae importat rationis rectitudinem, maxime perficitur, & iuuatur secundum quod regulatur & mouetur à Spiritu sancto: quod pertinet ad donum consilij, ut dictum est. Vnde donum consilij respondet prudentiae, sicut ipsam adiuuans & perficiens.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod iudicare & præcipere non est motus, sed mouens. Et quia in donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut mouens, sed magis ut mota, ut supra dictum est: inde est quod non fuit conueniens, quod donum correspondens prudentiae, præceptum diceretur vel iudicium, sed consilium: per quod potest significari motus mentis consiliatus ab alio consiliante.

¶ **A**D SECUNDVM dicendum, quod scientia donum non directe respondet prudentiae, cum sit in speculatiua, sed secundum quandam extensionem eam adiuuat. Donum autem consilij directe respondet prudentiae, sicut circa eadem existens.

¶ **A**D TERTIUM dicendum, quod mouens motum ex hoc, quod mouetur, mouet. Vnde mens humana ex hoc ipso, quod dirigitur à Spiritu sancto, fit potens dirigere se & alios.

ARTICVLVS III.

¶ *Utrum donum consilij maneat in patria.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod donum consilij non maneat in patria. Consilium enim est eorum quae sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem: quia ibi homines vltimo fine potientur. Ergo in patria non est donum consilij.

¶ Præterea, Consilium dubitationem importat. In his enim quae manifesta sunt, ridiculum est consiliari: sicut patet per Philosophum in 3. Ethic. In patria autem tollitur omnis dubitatio. Ergo in patria non est consilium.

¶ Præterea, In patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud primæ Iohannis 3. Cum apparuerit, similes ei erimus. Sed Deo

Secunda secundæ S. Thom.

virtute acquisita, & quo modo acquiritur.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus primus.*

IN articulo primo quaeritur quinquagesima secunda, ad articulum consilij ab eubullia tam acquisita quam infusa non solum differre secundum communem differentiam doni à virtute, quia pertinet ad alios modos, scilicet ad superius manente operandis sed secundum propriam rationem, quia eubullia est recte consiliatiua ad ea: donum autem consilij est recte consiliatiuum passiuum quo ad ipsam acquisitionem consilij, ut in responsione ad primum dicitur, quia uis acceptum iam consilium assidue dirigat: ut in sequenti articulo in responsione ad vltimum dicitur.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus secundus.*

IN articulo secundo quaeritur, quod dona aliter respondent virtuti theologicae, & aliter virtuti morali. Nam dona medium tenent locum inter theologicas, & morales virtutes. Sicut enim nobilitas moralis habet theologicas tunc nobilitas ipsas, ut ex supra dictis patet: & propter ea theologicas virtutes respondere quasi organa moralibus aut quae sunt formae. Et ad hoc intendendum Auctor in tractatu de prudentia, quae primum tenet in moralibus locum, assignando eidem donum, non concludit quod responderet prudentiae simpliciter & absolute, sed addidit sic adiuuans & perficiens.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus tertius.*

IN articulo tertio aduertitur quod speculatiua vacat, quod ministeria angelorum & orationes sanctorum, quantum ad executionem, ad donum consilij spectant: & quoniam non spectant ad eubulliam beatitudinis, secundum planum sancti, ad secundum modum consilij purgatiui, scilicet ad scientiam pertinent, ac per hoc non in verba, sed in huiusmodi discipulorum cognitione videtur beati quid agendum, orandumve nobis sit illorum ipsas orationes nostras ad eos directas in verba forte videant.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus tertius.*

IN articulo tertio aduertitur quod speculatiua vacat, quod ministeria angelorum & orationes sanctorum, quantum ad executionem, ad donum consilij spectant: & quoniam non spectant ad eubulliam beatitudinis, secundum planum sancti, ad secundum modum consilij purgatiui, scilicet ad scientiam pertinent, ac per hoc non in verba, sed in huiusmodi discipulorum cognitione videtur beati quid agendum, orandumve nobis sit illorum ipsas orationes nostras ad eos directas in verba forte videant.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus tertius.*

IN articulo tertio aduertitur quod speculatiua vacat, quod ministeria angelorum & orationes sanctorum, quantum ad executionem, ad donum consilij spectant: & quoniam non spectant ad eubulliam beatitudinis, secundum planum sancti, ad secundum modum consilij purgatiui, scilicet ad scientiam pertinent, ac per hoc non in verba, sed in huiusmodi discipulorum cognitione videtur beati quid agendum, orandumve nobis sit illorum ipsas orationes nostras ad eos directas in verba forte videant.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus tertius.*

IN articulo tertio aduertitur quod speculatiua vacat, quod ministeria angelorum & orationes sanctorum, quantum ad executionem, ad donum consilij spectant: & quoniam non spectant ad eubulliam beatitudinis, secundum planum sancti, ad secundum modum consilij purgatiui, scilicet ad scientiam pertinent, ac per hoc non in verba, sed in huiusmodi discipulorum cognitione videtur beati quid agendum, orandumve nobis sit illorum ipsas orationes nostras ad eos directas in verba forte videant.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus tertius.*

IN articulo tertio aduertitur quod speculatiua vacat, quod ministeria angelorum & orationes sanctorum, quantum ad executionem, ad donum consilij spectant: & quoniam non spectant ad eubulliam beatitudinis, secundum planum sancti, ad secundum modum consilij purgatiui, scilicet ad scientiam pertinent, ac per hoc non in verba, sed in huiusmodi discipulorum cognitione videtur beati quid agendum, orandumve nobis sit illorum ipsas orationes nostras ad eos directas in verba forte videant.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus tertius.*

IN articulo tertio aduertitur quod speculatiua vacat, quod ministeria angelorum & orationes sanctorum, quantum ad executionem, ad donum consilij spectant: & quoniam non spectant ad eubulliam beatitudinis, secundum planum sancti, ad secundum modum consilij purgatiui, scilicet ad scientiam pertinent, ac per hoc non in verba, sed in huiusmodi discipulorum cognitione videtur beati quid agendum, orandumve nobis sit illorum ipsas orationes nostras ad eos directas in verba forte videant.

¶ *Super Quaestione quinquagesima secunda Articulus tertius.*

IN articulo tertio aduertitur quod speculatiua vacat, quod ministeria angelorum & orationes sanctorum, quantum ad executionem, ad donum consilij spectant: & quoniam non spectant ad eubulliam beatitudinis, secundum planum sancti, ad secundum modum consilij purgatiui, scilicet ad scientiam pertinent, ac per hoc non in verba, sed in huiusmodi discipulorum cognitione videtur beati quid agendum, orandumve nobis sit illorum ipsas orationes nostras ad eos directas in verba forte videant.

a Super Quaestione quinquagesima tertie Articulus primus.

Num imprudentia priuatiue possit separari ab imprudentia contrarie.

Quaestio.

IN quaestione quinquagesima tertie articuli primo dubium occurrit. An imprudentia priuatiue sit separabilis a prudentia contrarie. Et est ratio dubij, pro parte negativa quidem, quia si consideratur, cuiuslibet virtutis morali opponi peccatum, non solum declinando in contraria via, sed in priuatiue oppositum. Par enim est casus de prudentia & alia virtutibus moralibus. Consequens autem est falsum quia omnis imperitus in excellam aut defectum declinat, & sic de aliis.

Praeterea, carens in actu suo prudentia, quam debet habere, non minus in contrarium prudentiae incurrit, quam carens modestia, quam debet habere, incurrit in contrarium modestiae, & sic de aliis. Non est igitur separabilis imprudentia priuatiue ab imprudentia contrarie.

Pro parte vero affirmatiua, quia minus requiritur ad priuatiue quam contrarie, cum quasi forma positiua sit, contingitque imprudenti se hominem habere absque omni actu, ut patet quum potest, & debet consilium, & non consilio.

Praeterea, imprudentia priuatiue est peccatum ex ratione negligentiae, sicut contra priuatiue bonorum delectationis. Imprudentia autem contrarie, est peccatum ex propria ratione imprudentiae, ut in littera dicitur: ergo non coincidunt, sed separantur. Probatur sequela, quia si coinciderent, sequeretur quod etiam imprudentia priuatiue peccaret secundum propriam rationem imprudentiae, & non solum secundum rationem negligentiae.

Ad hoc dicitur: quod imprudentia priuatiue dupliciter sumi potest. Primo ut priuatiue prudentia habitualis, & sic potest separari ab imprudentia contrarie, quia aliquis negligit exercere se in legibus, documentis, lectionibus, & consultationibus opportunis, ex quibus tempore suo posset prudenter se habere in occurrentibus, rationalis est imprudentia priuatiue: & illa priuatiue nullam habet rationem peccati, nisi ratione negligentiae. Notanter autem dico quod illa priuatiue non est peccatum, nisi ratione negligentiae: quia non est hic quaestio de ipso, qui priuatiue debita prudentia.

non conuenit consilium, secundum illud Ro. 11. Quis consiliarius eius fuit? Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilij.

SED CONTRA est, quod Greg. dicit 17. moral. Cumque vniuersalisque gentis, vel culpa vel iustitia ad supernae curiae consilium ducitur, eiusdem gentis praepositus, vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur.

C O N C L V S I O .

Notanter in patria in beatis donum consilij non quidem secundum aliquam de agenda consultationem, sed in quantum in eis a Deo continuatur eorum cognitio, quae ipsi mouerunt, & de his illuminantur, quae circa agenda nescierunt.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, dona Spiritus sancti ad hoc pertinent, quod creatura rationalis moueatur a Deo. Circa motionem autem humanae mentis a Deo, duo considerari oportet. Primo quidem quod alia est dispositio eius quod mouetur, dum mouetur, & alia dum est in termino motus. Et quidem, quando mouens est solum principium mouendi, cessante motu, cessat actio mouentis super mobile: quod iam peruenit ad terminum. sicut domus postquam aedificata est, non aedificatur ulterius ab aedificatore. Sed quando mouens non solum est causa mouendi, sed etiam est causa ipsius formae, ad quam est motus: tunc non cessat actio mouentis etiam post adeptionem formae, sicut sol illuminat aërem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis & virtutem & cognitionem, non solum quando primo acquirimus, sed etiam quando in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum, quae agenda sunt. Cum quaedam sint, quae beati vel angeli, vel homines non cognoscunt, quae non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum diuinam prouidentiam. Et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum mouetur aliter a Deo, & aliter mens viatorum. Nam mens viatorum mouetur a Deo in agendis per hoc, quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens.

In mente vero beatorum circa ea quae non cognoscunt, est simplex nescientia, quae etiam angeli purgantur, secundum Dionysium 7. capit. Celest. hierarc. Non autem praecedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conuersio ad Deum. Et hoc est Deum consulere: sicut August. dicit 1. super Gen. ad litteram, quod angeli de inferioribus Deum consulunt. Vnde & instructio, quae super hoc a Deo instruuntur consilium dicitur. Et secundum hoc donum consilij est in beatis, in quantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum, quae sciunt, & in quantum illuminantur de his, quae nesciunt circa agenda.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis: sicut quod Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum, & orationes sanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilij.

Ad secundum dicendum, quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitae praesentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria: sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria & in via.

Ad tertium dicendum, quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipientes influenti.

a Perum quinta beatitudo, quae est de misericordia, respondet dono consilij.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod quinta beatitudo, quae est de misericordia, non respondeat dono consilij. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur: ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo, quam alia.

Praeterea, Praecepta dantur de his quae sunt de necessitate salutis: consilium autem datur de his, quae non sunt de necessitate salutis: misericordia autem est de necessitate salutis secundum illud Iac. 4. Iudicium sine misericordia fiet illi qui non facit misericordiam. Paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitae, ut patet Mat. 19. Ergo dono consilij magis respondet beatitudo paupertatis, quam beatitudo misericordiae.

Praeterea, Fructus consequuntur ad beatitudines, important enim delectationem quandam spirituales, quae consequuntur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilij: ut patet Galat. 5. Ergo etiam beatitudo misericordiae non respondet dono consilij.

SED CONTRA est, quod August. dicit in lib. de Sermonibus Domini in monte, Consilium conuenit misericordibus: quia vnicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, & dare.

C O N C L V S I O .

Beatitudo misericordiae dono consilij specialiter respondet, non quasi elicenti, sed sicut dirigenti.

RESPONDEO dicendum, quod consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem. Vnde ea, quae maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilij. Hoc autem est misericordia, secundum illud 1. ad Timot. 4. Pietas ad omnia utilis est. Et ideo specialiter dono consilij respondet beatitudo misericordiae non sicut elicenti, sed sicut dirigenti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ceteri consilij dirigunt in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigunt in operibus misericordiae, ratione iam dicta.

Ad secundum dicendum, quod consilium secundum quod est donum Spiritus sancti, dirigunt nos in omnibus quae ordinantur in finem vitae aeternae, siue sint de necessitate salutis, siue non: & tamen non omne opus misericordiae est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum, quod fructus important quidam vltimum. In practica autem non est vltimum in cognitione, sed in operatione, quae est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertinet ad cognitionem practica: sed solum ea, quae pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit: inter quae ponitur bonitas & benignitas, quae respondent misericordiae.

Q V A E S T I O Q V I N Q V A G E S I M A

tertia, de vitiis prudentiae oppositis, & primo de Imprudentia, in sex articulos diuisa.

PROSTE A considerandum est de vitiis oppositis prudentiae. Dicit enim Aug. in 4. contra Iulianum, quod omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretionem contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vitia quodammodo nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiae astutia. Primo ergo considerandum est de vitiis, quae manifeste contrarietatem habent ad prudentiam: quae scilicet vitia proueniunt ex defectu prudentiae, vel eorum, quae ad prudentiam requiruntur. Secundo de vitiis quae habent quandam similitudinem falli cum prudentia: quae scilicet contingunt per abusum eorum, quae ad prudentiam requiruntur.

Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo: primo quidem de imprudentia: secundo, de negligentia quae sollicitudini opponitur.

Circa primum quaeruntur sex. Primo de imprudentia, utrum sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de praecipitatione, siue temeritate. Quarto, de inconsideratione. Quinto, de inconstantia. Sexto, de origine horum vitiorum.

A R T I C V L V S I .

a Perum imprudentia sit peccatum.
AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium: ut August. dicit. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium. Nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

Praeterea, Nullum peccatum nascitur cum homine nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine: unde & iuvenes imprudentes sunt. Nec est originale peccatum quod opponitur originali iustitiae. Ergo imprudentia non est peccatum.

perum

an sit imprudens contrarie, sed de ipsa praeiudicatione per se, an sit peccatum imprudentiae contrarie dicitur, an secundum se non est peccatum nisi ratione an-
tecepe negligentiae ipsius, qui praeiudicat. Alio modo potest fieri, ut praeiudicium
actuali, quando oportet, & sic sit si aliquis indiget non secundum statum, quando
secunda essent, & sic de aliis omissionibus, & sic duplex est modus dicendi, alter

quod prudentia praeiudic-
ne est, quando quis non
facit quod debet, per
dicitur, sed tamen non re-
fuitur eas voluntarie dicit
de, sed ex ignorantia vel
passione. Imprudentia
autem contrarie est, quan-
do quis spernit, aut sal-
tem dicitur non vult, vel
regulis prudenter. Et hoc
opinio fundatur super li-
tera huius articuli, quia
in corpore articuli dicitur
de imprudentia contrarie,
quod spernit consilium,
quasi contemnit, aut
regudiat. Et in re-
sponsione ad primum af-
fertur illud sexto Ethico-
rum. Imprudentia peccat
volens. Et secundum hoc
imprudens praeiudicatus est
separabilis ab impru-
dentia contrarie, ut patet. Sed
hinc opinio falsa est, &
male fundata. Falsa quia
dicitur, quod impossibile est
desistere a prudentia ac-
tualia, quando oportet,
nisi deservendo ab actu
vel ab aliqua conditione
actus, committendo vel
omittendo. Constat au-
tem, quod committere
absque debito actu con-
silio, vel iudicio, vel prae-
cepto, aut conditione ali-
cuius coram, imprudentia
contrarie est, sicut el-
lum sumere absque tem-
perantiae consilio, in-
temperantia contrarie est,
& velere vel emere abs-
que iudicio conditione,
inimicitia contrarie est.
Par est et ratio. Omnes
autem est commissio-
nis generis, & speciem
reducit ex supra dictis in
1.2. q. 7. 1.6. patet, non vel-
le enim consilium, aut iu-
dicare, vel precipere,
pro tanto peccatum est, pro quanto participat se velle non consilium, vel non iu-
dicare, cum quia velle omittit est primum in genere peccati omissionis, ut patet
per se de directe voluntarium, cum quia potens rationale, & debens facere, & non
faciens, ab electione determinatur ad non facere, secundum Aristotelem doctrinam 9.
Metaph. Et propter voluntariam indirectionem dicitur, quando electio determinatur im-
plicitur tantum interuenit, ut quum quis alia occupatur, nihil cogitans de consi-
liando, iudicando, vel precipiendo. Volens enim occupari implicitur, vult non
consilium. Ex quo impossibile simul sunt occupari, & consilium, qui enim vult
aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere, in-
quit dicitur Thoma. 1.2. q. 7. 1.4. Male autem fundata est quia in littera expresse de
prudentia contrarie subdistinguitur, quod sine contemptu & detrimento necessario-
rum ad salutem esse potest. Et in responsione ad primum comparatio peccantis
per imprudentiam volendo, ad peccantem per imprudentiam non volendo, con-
uenit imprudentiam contrarie de qua est sermo in utroque modo peccandi
se extendere.

Præterea, Omne peccatum per poenitentiam
tollitur. Sed imprudentia non tollitur per poe-
nitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

SED CONTRA. Spiritualis
theauri gratia non tollitur nisi per pecca-
tum. Tollitur autem per imprudentiam, se-
cundum illud Proverborum vigesimoprimum,
Theauri desiderabilis, & oleum in habitacu-
lo iusti, & homo imprudens dissipabit
illud. Ergo imprudentia est peccatum.

CONCLUSIO.
Imprudens praeiudicatus est secundum
rationem negligentiae, contrarie vero accepta pecca-
tum est & morale quidem si ad sit contemptus eorum
que ad prudentiam requiruntur, veniale vero si con-
temptus ad sit, & si sit absque detrimento eorum, quae
sunt de necessitate salutis.

RESPONDEO dicendum, quod
imprudens dupliciter accipi potest. Vno mo-
do praeiudicatus, alio modo contrarie. Negativae
autem non proprie dicitur, ita scilicet quod
proprie importet solum carentiam prudentiae,
quae potest esse sine peccato. Præiudicatus
quidem imprudentia dicitur, in quantum ali-
quis caret prudentia, quam quis natus est &
debet habere. Et secundum hoc imprudentia
est peccatum ratione negligentiae, quia quis
non adhibet studium ad prudentiam habendam.
Contrarie vero accipitur imprudentia,
secundum quod ratio contrario modo mouetur,
vel agit prudentia, puta si recta ratio pruden-
tiae agit consiliando, imprudens consilium
spernit, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens, & sic de aliis quae in actu prudentiae
consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
est peccatum secundum rationem propriam
prudentiae. Non enim potest hoc contingere,
quod homo contra prudentiam agat, nisi di-
uertens a regulis, quibus ratio prudentiae re-
ctificatur. Unde si hoc contingat per auersionem
a regulis diuinis, est peccatum mortale,
puta cum quis quasi contemnit & repudians
diuina documenta, precipitanter agit. Si vo-

lens. Alio modo, quia sub ratione aliquid quod est de ratione filii, sicut scientia
conclusionis definit per oblationem mentis. Quamvis autem habitus acqui-
tus moralis vult non corrumpatur primo per viciem actum poenitentiae, in cuius
signum remanet in poenitentia & in iumento magna ad poenitentiam actus malos, cor-
rumpitur tamen per viciem actum poenitentiae, & cuncto modo quoniam mutatur
voluntas, quae est de ra-
tione omnis virtutis &
vitijs moralibus, ut patet ex
super dictis. Prædicta enim
& imprudentia sunt in
intellectu, ut subest vo-
luntas, iudicia, quae &
reliqua, habitus sunt ele-
mentales.

ro præter eas agat absque contemptu, & absque
detrimento eorum, quae sunt de necessitate
filiorum, est peccatum veniale.

AD PRIMUM ergo dicendum,
quod deformatem imprudentem nullus vult,
sed actum imprudentiae vult temerarius, qui
vult precipitanter agere. Vide & Philoso-
phus dicit in sexto Ethicorum, Quod ille qui
circa imprudentiam peccat volens, minus ac-
ceptatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

ARTICULUS II.
De imprudentia sit spe-
ciale peccatum.

DE SECUNDUM
sic proceditur. Videtur
quod imprudentia non sit
speciale peccatum. Qui-
cunque enim peccat, agit
contra rationem rectam,
quae est prudentia. Sed im-
prudentia consistit in hoc,
quod aliquis agit contra prudentiam, ut di-
ctum est, ergo imprudentia non est speciale
peccatum.

Præterea, Prudentia magis est affinis mora-
libus actibus quae scientia. Sed ignorantia quae
opponitur scientiae, ponitur inter generales cau-
sas peccati, ergo multo magis imprudentia.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poeniten-
tiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat
carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur
prudentia acquisita quantum ad habitum,
sed tollitur habitus contrarius, in quo proprie
consistit peccatum imprudentiae.

Ad primum dicendum, quod ratio illa
procedit de imprudentia secundum quod su-
mitur negativae. Sciendum tamen quod ca-
rentia prudentiae & cuiuslibet virtutis inclu-
ditur in carentia originalis iustitiae, quae to-
tam animam perficiebat. Et secundum hoc om-
nes isti defectus virtutum possunt reduci
ad originale peccatum.

sequeretur quod nulla circumstantia vniquam valeret speciem peccati, quia nulla circumstantia habet rationem motui secundum se in peccato. Habere namque rationem motui est esse obiectum seu finem. Et nisi circumstantia transeat in rationem obiecti seu finis, nunquam habet rationem motui. Circumstantia autem actus, puta locus, nunquam transeat in obiectum ex parte actus peccati, sed ex parte peccantis, quia illud est circumstantia, illius autem potest esse obiectum. Si autem intelligatur de motui ex parte utriusque, sequitur idem quod in primo casu, quia tunc locus non habet rationem obiecti respectu actus illius secundum se, ut patet, nec habet rationem obiecti ex parte peccantis, quia ex sola libidine mulieris mouetur. Ad hoc dicitur, quod licet prima facie videatur littera loqui de motui peccantis, quoniam exempla dat de huiusmodi motui. Dum dicitur ut faceret iniuriam loco sacro, secundum veritatem tamen loquitur de motui vniuersali, quocumque scilicet modo conueniat esse motui. Ita quod sensus est, quod quando est vnum solum motum, tunc omnium circumstantiarum, scilicet quando, ubi, cur, quid, &c. corripitur vna est species. Quando vero plura sunt motus, sive ex parte peccantis, ut cum quis fornicatur, ut fuerit, sive ex parte naturae ipsius circumstantiarum, quae nata est habere proprium motum in aliqua materia, ut patet de speciebus quae secundum circumstantias assignantur in prima secunda questione. 72. articulo nono, ubi haec doctrina fundatur. Illi autem apponitur specificata, & in hoc non est difficultas, sed consistit difficultas in discernendo, quando circumstantia habet proprium motum, & quando non habet alium motum, quod motum actus. Si quis nunc diligenter consideret circumstantiam, Quid, autem diceretur quod non sufficit ad hoc quod circumstantia habeat speciem motum, illam secundum se opponi alteri virtuti, sed exigitur quod sit directio intentus. Constat enim quod quando quis inducit mulierem ad consensum fornicationis, circumstantiam. Quid, esse ruinam anime illius mulieris, & tale malum secundum se opponi bono correctionis fratris, & pertinere ad scandalum vitium. Et tamen actus requisitus & inducitur mulieris ad fornicationis copulam est in specie fornicationis tantum, nec trahitur ad speciem etiam scandalum, ad quam traheretur, si malum peccati mulieris esset directio intentus.

Præterea, Peccata contingunt ex hoc, quod virtutum circumstantiae corumpuntur. Vnde & Dionysius dicit 4. ca. de Diuino quod malum contingit ex singularibus defectibus. Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, &c. quae supra posita sunt, ergo multae sunt imprudentiae species, ergo non est speciale peccatum.

SED CONTRA. Imprudentia contraria est prudentiae, ut dictum est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo imprudentia est vnum vitium speciale.

CONCLUSIO.

Quoniam imprudentia vitium generale sit secundum participationem, non autem per essentiam, est nihilominus sic imprudentia generale vitium non absolute, sed in genere speciale, quod dividitur in multas imprudentiae species, oppositas diuersis prudentiae partibus.

RESPONDEO dicendum, quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter. Vno modo absolute, quia scilicet licet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorundam vitiorum, quae sunt species eius. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Vno modo per essentiam, quia scilicet praedicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus, cum sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem, & hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, in quantum est directiua earum, ita & imprudentia in omnibus vitiis & peccatis. Nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam. Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continetur sub se multis species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diuersas species tripliciter. Vno quidem modo per oppositum ad diuersas partes subiectiuas prudentiae. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quae est regitua vnius, & in alias species prudentiae, quae sunt multitudinis regituae, ut supra habitum est, ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potentiales prudentiae, quae sunt virtutes adiunctae, & accipiuntur secundum diuersos actus rationis. Et hoc modo quantum ad defectum consilij, circa quod est eubulia, est praecipitatio siue temeritas imprudentiae species. Quantum vero ad defectum iudicij, circa quod sunt synesis & gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum praecipitum, quod est proprius actus prudentiae, est inconstantia & negligentia. Tercio modo potest sumi per oppositum ad ea, quae requiruntur ad prudentiam, quae sunt quasi partes integrales prudentiae. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendum praedictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor praedictas partes, sicut incautela & incircumspectio includuntur sub inconsideratione. Quod autem aliquis deficiat a docilitate & memoria, vel ratione, pertinet ad praecipitatem. Imprudentia vero & defectus intelligentiae & solertiae pertinent ad negligentiam & inconstantiam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de generalitate, quae est secundum participationem.

Ad secundum dicendum, quod quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia, secundum propriam rationem vtriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati mortalis, sed solum ratio-

nem negligentiae praecedentis vel effectus sequentis, & propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium mortale. & ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando corruptio diuersarum circumstantiarum habet idem motum, non diuersificatur peccati species, sicut eiusdem speciei est peccatum, ut aliquis accipiat non sua, & ubi non deberet, & quando non debet. Sed si sint diuersa motiua, tunc essent diuersae species, puta si vnus acciperet ubi non deberet, ut faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegij. Alius, quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex auaritia. Et ideo defectus eorum quae requiruntur ad prudentiam, non diuersificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum est.

ARTICVLVS III.

Præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

TERTIVM sic proceditur. Videtur quod praecipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiae. Sed praecipitatio opponitur dono consilij. Dicit enim Gregorius in secundo Moralium quod donum consilij datur contra praecipitatem, ergo praecipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

Præterea, Praecipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem praesumptionem importat, quod pertinet ad superbiam, ergo praecipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

Præterea, Praecipitatio videtur importare quandam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod praetereatur opportunitas operis, & etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in sexto Ethicorum, ergo non magis praecipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia huiusmodi ad inordinationem consilij pertinentia.

SED CONTRA est quod dicitur Proverbiorum quarto, Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant. Tenebrae autem viue impietatis pertinent ad imprudentiam, ergo corruere siue praecipitari, ad imprudentiam pertinet.

CONCLUSIO.

Praecipitatio vitium est sub imprudentia contentum, quo quis per impetum voluntatis, vel passionis partibus prudentiae contemptis in ruinam labitur.

RESPONDEO dicendum, quod praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum, quod a superiori in ima peruenit, secundum impetum quandam proprii motus, vel alicuius impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio, inum autem est ipsa operatio per corpus exercita. Gradus autem medij, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praetitorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris euentibus, ratiocinatio conferens vnum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit, recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilij ad imprudentiam

Ex hac eadem ratione apparet, quod non sufficit esse consequi ad principalem finem ex natura actus. Ruina namque mulieris ex natura actus requiritur & diligenter cum al fornicatione, nam est si, qui. Et tamen quia fornicatio non intendit nisi suae satisfacere voluptati, tunc huiusmodi malum non habet rationem motui, & consequenter nec circumstantiae ad suam speciem trahitur. Et ex hoc apparet quod cum sita deus de omnibus circumstantiis ratio ad hoc, quod circumstantia trahatur ad suam speciem, exigitur quod sit per se intentata a peccante, ac per hoc tunc tantum habet circumstantia proprium motum, quando illi est intentum per se a peccante. Et altera autem parte apparet oppositum, quoniam sequitur, ut dictum est, quod committitur adulterium in Ecclesia solo appetitu sine intentione vbi praestatur, non esset sacrilegium, quod omnium aures offendit. In hoc dubio libenter ellem discipulum quoniam doctore nec me, nec alios non.

In eadem responsione ad tertium, aduerte quod licet malum consilium, malum iudicium, & malum praecipitum distinguantur specie, infra rationis limites, ac per hoc, ut in littera dicitur, defectus conditionum prudentiae non faciunt diuersas species, nisi secundum horum diuersos actus, relationem huius ad numerum vnam, sunt vnius species, verbi gratia, consilium, iudicium, & praecipitum de iniuria personae clerici ad vnicam speciem sacrilegij spectant, quod est motum ad omnia. Vnde peruersio talis licet multarum sit specierum, si species defectus rationis communiatur sunt, quia tamen species rationis non addunt in infinitum, ideo non computantur inter capienda de necessitate in confessione.

Super Quaestione quinquagesima tertiam articulum tertium.

In articulo tertio, responsione ad secundum, nota quod proprie importet temeritatem, inordinationem, scilicet ex contemptu regule. Et hoc enim poterit interpretari canonice, quando temere transgredientes excommunicant, seu aliter puniunt, verba enim iuris non frustra apponuntur, nec improprie sententia sunt, quales quandoque committuntur sumantur. In materia tamen penali vixote relegendum, proprietate vocabulorum reliqua penarum amplius est. Memento ergo quod temeritas species est praecipitationis contentum addere.

Super

*Super Questionem
quingagesimam tertiam
Articulus quartus.*

Articulus quartus.

In articulo quarto con-

feruntur quingagesimae

tertia et quarta aduer-

tes terminos, scilicet

considerationem, iudi-

cium, & intellectum, ut

distinguitur contra ra-

tionem. Et ex consi-

deratione illorum duorum

actuum, scilicet conside-

rationis, & iudicii in ter-

cio, scilicet in intellectu,

concluditur consideratio

illorum duorum ita se

ac per hoc inter dese-

ctum considerationis ad

defectum iudicii pertine-

re, quod erat intentum.

Assumptum autem pri-

mo propositionem, sci-

licet quod consideratio

importat actum intelle-

ctus, veritatem rei in-

venientis, autem non aliter

manifestatur, forte quia

vocabulum ipsum a vi-

sione solum venit, &

frequenter visu considera-

re monetur oblate an-

te oculos, & non consi-

derat dicimus quod an-

te oculos habuimus, tan-

quam oblationem sit no-

simplex visio, aut iudi-

cium, sed attentio ad vi-

sum, ut iudicemus plene,

& quasi mealur illa,

ut in solum inspectione

contingit astrologis.

Propter quod in littera

dicuntur in responsione ad

secundum, quod consi-

pertineat, manifestum est quod vitium pra-

ecipitationis sub imprudentia continetur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum,

quod consilij rectitudo pertinet ad donum

consilij & ad virtutem prudentiae, licet diuer-

sime, ut supra dictum est, & ideo praeci-

patione utriusque contrariatur.

¶ Ad secundum dicendum, quod illa dicuntur

fieri temere, quae ratione non reguntur.

Quod quidem potest contingere dupliciter.

Vno modo ex impetu voluntatis vel passio-

nis, alio modo ex contemptu regulae dirigen-

tis. Et hoc proprie importat temeritas. Vnde

videtur ex ea radice superbia provenire, quae

refugit subesse regulae alienae, praecipitatio

autem se habet ad utrumque. Vnde temeritas

sub praecipitatione continetur, quamvis praeci-

pitatione magis respiciat primum.

¶ Ad tertium dicendum, quod in inquisitione

consilij multa particularia sunt consideranda.

Et ideo Philosophus dicit in sexto Ethico-

rum. Oportet consilium tarde. Vnde praeci-

patione directius opponitur rectitudini consilij,

quam tarditas superflua, quae habet quandam

similitudinem recti consilij.

ARTICVLVS IIII.

¶ Verum inconsideratio sit speciale peccatum

sub imprudentia contentum.

¶ AD QVARTVM sic procedi-

tur. Videtur quod inconsideratio non sit

peccatum speciale sub imprudentia conten-

tum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit,

secundum illud Psal. Lex Domini immaculata.

Inducit autem ad non considerandum, secun-

dum illud Matth. decimo, Nolite cogitare

quomodo aut quid loquamini, ergo inconsideratio non est peccatum.

¶ Præterea, Quicumque consiliatur, oportet

quod multa consideret. Sed per defectum

consilij est praecipitatio, & per consequens ex

defectu considerationis, ergo praecipitatio sub

inconsideratione continetur. Non ergo

inconsideratio est speciale peccatum.

¶ Præterea, Prudentia consistit in actibus

rationis practicae, qui sunt consilium, iudicare

de consiliis, & praecipere. Sed considerare

praecedit omnes illos actus, quia pertinet etiam

ad intellectum speculativum, ergo inconsideratio non est

speciale peccatum sub imprudentia contentum.

¶ SED CONTRA est quod dicitur

Proverbia. 4. Oculi tui videant recta, &

palpebrae tuae praecedant gressus tuos, quod

pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius

agitur pro inconsideratione, ergo inconsideratio est

speciale peccatum sub imprudentia contentum.

¶ CONCLUSIO.

Inconsideratio speciale peccatum est sub imprudentia

contentum, quo quis contemnit vel negligit ea, ex quibus rectum iudicium procedit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod

consideratio importat actum intellectus, veritatem rei

intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem,

ita iudicium pertinet ad intellectum. Vnde & in speculativo

monstratur scientia dicitur iudicativa, inquantum

per resolutionem in prima principia intelligibilia de

veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio

maxime pertinet ad iudicium. Vnde & defectus recti

iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout

scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc, quod

contemnit vel negligit attendere ea, ex quibus rectum

iudicium procedit. Vnde manifestum est quod inconsideratio

est peccatum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Dominus non

prohibet considerare ea quae sunt agenda, vel dicenda

quando homo habet opportunitatem, sed dat fiduciam

discipulis in verbis inducendis, ut deficiente sibi

opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subito

praecipitatur, in solo diuino confidant consilio, quia cum

ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus refugium, ut

oculos nostros dirigamus ad Deum, sicut dicitur secundo

Paralipomeni vigesimo primo. Alioquin si homo praetermittat

facere quod potest, solum diuinum auxilium expectans,

videtur tentare Deum.

¶ Ad secundum dicendum, quod consideratio eorum,

quae in consilio attenduntur, ordinatur ad recte iudicandum.

Et ideo consideratio in iudicio perficitur. Vnde etiam inconsideratio

maxime opponitur rectitudini iudicii.

¶ Ad tertium dicendum, quod inconsideratio hic accipitur

secundum determinatam materiam, id est secundum

agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte

iudicandum, quam etiam in speculativis, quia operationes

sunt in singularibus.

ARTICVLVS V.

¶ Verum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

¶ AD QVINTVM sic procedi-

tur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub

imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in

hoc consistere, quod homo non persistat in aliquo difficili.

Sed persistere in difficultibus pertinet ad fortitudinem,

ergo inconstantia magis opponitur fortitudini, quam

prudentiae. Præterea, Iacobus dicitur. Vbi zelus &

contentio, ibi inconstantia, & omne opus prauum.

Sed zelus ad inuidiam pertinet, ergo inconstantia non

pertinet ad imprudentiam, sed magis ad inuidiam.

¶ Præterea, Ille videtur esse inconstans, qui non

perseuerat in eo quod proposuerat, quod autem pertinet

in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem

ad mollem suae delicatiae, ut dicitur septimo Ethico-

rum, ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

¶ SED CONTRA est, quod ad prudentiam pertinet

preferre maius bonum minus bono, ergo desistere a meliori

pertinet ad imprudentiam.

CONCLUSIO.

Inconstantia vitium est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit praecipere ea quae secundum rectam rationem sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod inconstantia importat

recessum quandam a bono proposito diffinito. Huiusmodi

autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva,

non enim aliquis recedit a priori bono proposito, nisi propter

aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur

nisi per defectum rationis, qui fallitur in hoc, quod repudiat id

quod recte acceptauerat. Et quia cum possit resistere impulsui

passionis, si non resistit, hoc est ex debilitate ipsius, quae non tenet se

firmius in bono proposito concepto. Et ideo inconstantia quantum

ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis.

Sicut autem omnis rectitudo rationis practicae pertinet aliquo modo ad prudentiam,

ita omnis defectus eiusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo

inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam

pertinet, quod autem vitium hoc in loco verbi

significatur, dum dicitur quod non videtur esse in vi

appetitiva, & quod videtur esse species constantiae, &

versus quod ratio Auctoris hic non habet locum nisi in

operum sensibus, cuius actus sunt passiones concupiscentiae, &

tristitiae. Et autem tunc & sustinendum, quomodo constantia est pars prudentiae, si

constantia est in voluntate, quod arguitur, cum hic respondetur,

tendebat. Erit etiam & simpliciter determinandum de subiecto continentis,

examinando rationem Auctoris ibi. Propter preceptum praevalens electionem, in cuius persistencia praedistinguitur

coramens ab inconstantia. Sed supposito, quod constantia sit in voluntate, facile sustinetur constantia in ratione, dicendo

quod inconstantia & mollescit ex parte appetitus, causat inconstantiam, & similiter continentia &

perseuerantia ex parte appetitus causat constantiam. Praeterea in littera quod tam

constantia, quam inconstantia inchoantur est ex appetitu, consummatur autem est ex ratione. Vnde de subiecto tantummodo constantiae restat questio.

¶ Super

questionem quingagesimam tertiam

Articulus quintus.

¶ Nam continentia sit in voluntate, vel ratione.

¶ In articulo quinto, in

responsione ad tertium, duo sunt dubia ad hominem,

Auctorem scilicet. Primum est de subiecto

continentiae. Nam hic Auctor confirmat, quod

praecedenti libro quingagesimae tertiae, articulo tertio

ad secundum inchoat videtur, scilicet quod continentia sit subiectum in

ratione, in qua est prudentia. Inferius vero quod, est

est quingagesima quinta, articulo tertio, determinat, quod

continentia est subiectum in voluntate. Quia prima

differentia inter continentem & incontinentem invenitur

secundum electionem, quae est actus voluntatis.

¶ Secundum autem dubium est, quo pacto continentia est pars

constantiae, quae est pars prudentiae, quae est vere & proprie

virtus. Et tamen inferius quingagesima sexta articulo, primo

decernitur cum Aristotele primo Ethicorum, quod continentia non est

virtus.

¶ Ad hoc dubium respondetur inferius in loco dicto, ubi ex proposito

matéria utraque tractatur. Hic autem sit sit non esse dubium &

aduer-

a Super Questioni

quinquagesima tertie

Infrā qd.

155. ar. 4.

Et

mal. q. 15.

artic. 4.

Annot.

Articulus sextus.

N. ar. 6. aduerte in cal-

leo corporis ly maxi-

me, quoniam huiusmo-

di rationis defectus ex

aliis etiam vitis orien-

tur, vt ex perlema testa-

tur in his, que ex auaritia

vel ambitione precipi-

ta, inconstituti, in-

constituti que sunt. Sed

luxuria, quia encuat ra-

tionem, vt in littera dicitur,

ideo maxime causat

eosdem.

a Super Questioni

quinquagesima quarte

Articulus secundus.

N. quæst. 1. ar. 1. quia

in primo nihil occur-

rit, dubium est, quia de-

claratio sumpta ex ety-

mologia huiusmodi, videtur

potius ad oppositum, quā

ad propositum litterę. Ex

hoc nanque quod negli-

gentia sonat electione,

sequitur quod spectet ad

voluntatem, cuius actus

est electio, & non ad ra-

tionem, in qua est pruden-

tia.

Ad hoc dicitur quod

quia de habitibus videtur

de virtutibus & non de

potentis, est sermo,

& negligentia, vitium,

prudentia virtus est, &

electio est, vt electio hoc

in loco illius dicitur esse,

cuius est electio rectitudo

vel defectus, & non

cuius est actus absolutus.

Constat autem, quod licet

rectitudo talis electio-

nis, sit a tali virtute,

puta iustitia, & talis a ta-

li, vniuersaliter tamē re-

latio electiois, est a

prudētia. Ac per hoc de-

fectus electionis spectat

ad oppositū prudentiæ.

Ex propter hoc in littera

dicitur, electio autem re-

cta, &c., ad prudētia per-

tinet. Vnde optime de-

claratio illa fecit pro-

posito, quicquid sit de

etymologia illa.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia tantum magis extingunt iudicium rationis, in quantum longius abducunt a ratione.

QVAESTIO QVINQVA-
gesima quarta, de Negligentia, in tres
Articulos diuisa.

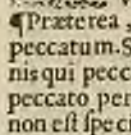
OSTEA considerandum est de negligentia. Et circa hoc queruntur tria. Primo, utrum negligentia sit peccatum speciale. Secundo, cui virtuti opponatur. Tertio, utrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

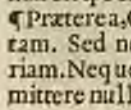
a Utum negligentia sit peccatum speciale.



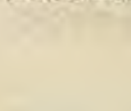
D PRIMVM sic proceditur. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim dili-



gentia opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute, ergo negligentia non est peccatum speciale.



Præterea, Nihil quod inuenitur in quolibet peccato, est speciale peccatum. Sed negligentia inuenitur in quolibet peccato, quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ a peccato retrahitur, & qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato, ergo negligentia non est speciale peccatum.



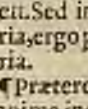
Præterea, Omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam. Neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea prætermittit nulli ad negligentiam deputatur. Similiter etiam non est

ARTICVLVS VI.

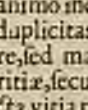
a Utum prædicta vitia oriuntur ex luxuria.



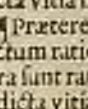
D SEXTVM sic proceditur. Videtur quod prædicta vitia non oriuntur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex inuidia, vt dictum est. Sed inuidia est vitium distinctum a luxuria, ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.



Præterea, Iacobi primo dicitur, Vir duplex animo inconstans est in omnibus vis suis. Sed dupliciter non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia auaritiæ, secundum Grego. 31. Moral. ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.



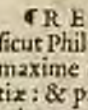
Præterea, Prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquo ra sunt rationi, quā vitia carnalia, ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus, quā ex vitiis carnalibus.



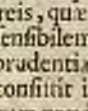
SED CONTRA est, quod Grego. 31. Mora. ponit prædicta vitia ex luxuria ori.

CONCLUSIO.

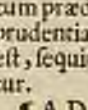
Præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, ex ipsa luxuria vitiis oriuntur.



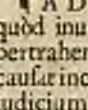
ESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 6. Ethico. delectatio maxime corrumpit estimationem prudentiæ: & præcipue delectatio, quæ est in venereis, quæ tota animam absorbet, & trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ, & cuiuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus. Vnde, cum prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ, & rationis practice, sicut habitum est, sequitur quod ex luxuria maxime oriuntur.



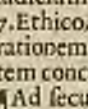
D PRIMVM ergo dicendum, quod inuidia & ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud. Sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo iudicium rationis. Vnde Philosophus dicit in 7. Ethico, quod incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfecte. Incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit.



Ad secundum dicendum, quod etiam dupliciter animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut inconstantia, prout dupliciter animi importat vertibilitatem animi ad diuersa. Vnde & Terentius in Eunuchio dicit, quod in amore est bellum, & rursus pax, & in-



ducia.



Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia tantum magis extingunt iudicium rationis, in quantum longius abducunt a ratione.

circa bona, quia si negligenter aguntur, iam non sunt bona, ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

SED CONTRA est, quod peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

CONCLUSIO.

Negligentia speciale vitium est, quæ sollicitudinem defectum importat.

RESPONDEO dicendum, quod negligentia importat defectum debite sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Vnde manifestum est, quod negligentia habet rationem peccati, & eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea. Quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam. Et huiusmodi sunt omnia vitia, quæ sunt circa actum rationis. Nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum sollicitudo sit quædam specialis actus rationis, vt supra habitum est, consequens est quod negligentia, quæ importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quæ diligimus, maiorem sollicitudinem adhibemus. Vnde diligentia sicut & sollicitudo requiritur ad quamlibet virtutem, in quantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilij & aliorum huiusmodi. Vnde sicut præcipitatio est speciale peccatum, propter specialem actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamuis possit inueniri in quolibet genere peccatorum, ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est sollicitudo, quamuis inueniatur aliquantulum in omnibus peccatis.

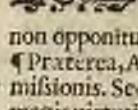
Ad tertium dicendum, quod materia negligentie proprie sunt bona, quæ pars agere debet, non quod ipsa sint bona, cum negligenter aguntur, sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, siue prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, siue etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICVLVS II.

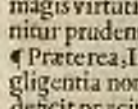
a Utum negligentia opponatur prudentiæ.



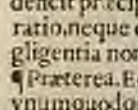
D SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia, vel torpor, qui pertinet ad accidia, vt patet per Grego. 31. Mora. Accidia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, vt supra dictum est, ergo negligentia non opponitur prudentiæ.



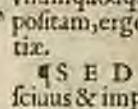
Præterea, Ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executiuis, ergo negligentia non opponitur prudentiæ.



Præterea, Imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum, neque circa consilium, in quo deficit præcipitatio, neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio, neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia, ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.



Præterea, Ecclesia. 6. dicitur, Qui timet Deum, nihil negligit, sed vnumquodque peccatum præcipue excluditur per virtutem oppositam, ergo negligentia magis opponitur timori, quā prudentiæ.

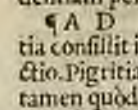


SED CONTRA est quod dicitur Eccle. 10. La-scivus & imprudens non obseruat tempus, sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

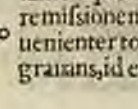
CONCLUSIO.

Negligentia vitium est sub imprudentia contentum.

RESPONDEO dicendum, quod negligentia dicitur opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, & rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Vnde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet, & hoc etiam ex ipso nomine apparet, quia sicut Isido. dicit in lib. Etymol. negligens dicitur quasi nec eligens. Electio autem recta eorum, quæ sunt ad finem ad prudentiam pertinet. Vnde negligentia pertinet ad imprudentiam.



AD PRIMVM ergo dicendum, quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem & torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo conuenienter torpor ex accidia nascitur, quia accidia est tristitia ag-grauans, id est, impediens animum ab operando.



Ad id.

¶ Ad secundum dicendum, quod omissio pertinet ad exteriorem actum. Est enim omissio quando pratermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iustitiæ, & est effectus negligentiae, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectae.

¶ Ad tertium dicendum, quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, & aliter inconstans. Inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quantum dicendum, quod timor Dei operatur ad vitatorem
cuiuslibet peccati, quia, ut dicitur Proverbio. 15. Per timorem Dei
declinat omnis à malo. Et ideo timor facit negligentiam vitare.
Non tamen ita, quod directe negligentia timori opponatur, sed in-
quantum timor excitat hominem ad actus rationis. Vnde etiam
suprà habitum est cum de passionibus ageretur, quod timor facit
confiliatios.

ARTICVLVS III.

¶ Virum negligentia possit esse peccatum mortale.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale, quia super illud Iob 9. Verebar omnia opera mea, dicit glossa Greg. quod illam, scilicet negligentiam minor amor Dei exaggetat. Sed ubique est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei, ergo negligentia non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Super illud Eccle. 7. de negligentia tua purga te, cum paucis, dicit glof. Quamvis oblatio parua fit, multorum delictorum purgat negligentias. Sed hoc non effiet, si negligentia effiet peccatum mortale, ergo negligentia non est peccatum mortale.

quæritur, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Leviti. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod habetur Prouerb.19. Qui negligit viam suam, mortificabitur.

CONCLVSIO.

¶ Neguentia, quæ ex remissa voluntate procedit circa ea agenda, quæ sunt de necessitate salutis, peccatum mortale est, secus autem veniale.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur, ut precipiat ea quae debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere, quod negligentia sit peccatum mortale, uno modo ex parte eius quod praetermittitur per negligentiam. Quod quidem si sit de necessitate salutis, siue sit actus, siue circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causae. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quae sunt Dei, ut totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale, & hoc praecipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin si negligentia consistat in praetermissione alicuius actus vel circumstantiae, quae non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Vno modo per defectum feruoris charitatis, & sic cauatur negligentia quæ est peccatum veniale. Alio modo per defectum ipsius charitatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali, & tunc cauatur negligentia quæ est peccatum mortale.

¶ Ad secundum dicendum, quod parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

¶ Ad tertium dicendum, quod quando negligentia confilii in pretermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ confilii sunt in interioribus actibus, sunt magis occulta. Et ideo pro eis certa sacrificia non iniungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quedam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QVAESTIO QVINQVAGE-

limaquinta, de Vitiis oppositis prudentie se-
cundum similitudinem, & primo de
prudentia carnis, in octo
Articulos diuisa.

DOSTEA considerandum est de vitiis oppositis prudentia, quæ habent similitudinem cum ipsa. ¶ Et circa hoc quæzuntur octo. ¶ Primo, vtrum prudentia carnis sit peccatum. ¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale. ¶ Tertio, vtrum alicui sit peccatum speciale. ¶ Quarto, de dolo. ¶ Quinto, de fraude. ¶ Sexto, de sollicitudine temporalium rerum. ¶ Septimo, de sollicitudine futurorum. ¶ Octauo, de origine horum vitiorum.

ARTICVLVS L

a ¶ Perum prudentia carnis sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam alia virtutes morales, vt pote omnium iugitua. Sed nulla iustitia vel temperantia est peccatum, ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

10 Præterea, Prudenter operari ad finem, qui
licite amatur, non est peccatum. Sed carolici-
te amatur. Nemo enim unquam carnem suam
odio habuit, ut habetur ad Ephe. 1. ergo pru-
dencia carnis non est peccatum.

¶ Præterea, Sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo & à diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli, ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

20 **Q**UOD CONTRA. Nullus est inimicus Deo, nisi propter iniquitatem. secundum illud Sapientia 14. Simul odio sunt Deo impius & impietas eius, sed sicut dicitur ad Romanos 8. Prudentia carnis inimica est Deo, ergo prudentia carnis est peccatum.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia carnis, qua homo in carnalibus finem constituit ultimum, peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quòd
sicut suprà dictum est, prudentia est circa ea,
quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia
carnis propriè dicitur, secundum quòd ali-
quis bona carnis habet, vt vltimum finem scilicet
vitæ, manifestum est autem quòd hoc est pec-
catum. Per hoc enim homo deordinatur cir-
ca vltimum finem, qui non consistit in bonis
corporis, sicut habitum est. Et ideo prudentia
carnis est peccatum.

40 CAD PRIMVM ergo dicendum,
quod iustitia & temperantia in sui ratione im-
portant id, unde virtus laudatur, scilicet aequa-
litatem & concupiscentiarum refrenatio-
nem, & ideo nunquam accipiuntur in malo.
Sed nomen prudentie sumitur à providendo
sicut supra dictum est, quod etiam ad mala ex-
tendi potest. Et ideo licet prudentia simplici-
ter dicta in bono accipitur, aliquo tamen ad-
dito potest accipi in malo. Et secundum hoc
dicitur prudentia carnis esse peccatum.

propter animam, sicut materia propter formam & instrumentum propter principale a-
gens. Et ideo sic licite diligitur caro, vt ordi-
netur ad bonum anime sicut ad finem. Si au-
tem in ipso bono carnis constituitur ultimus
finis, erit inordinata & illicita dilectio. Et hoc
modo ad amorem carnis ordinatur pruden-
tia carnis.

Ad tertium dicendum, quod diabolus nos
tentat non per modum appetibilis, sed per
modum suggerentis. Et ideo cum prudentia
importet ordinem ad aliquem finem appeti-
bilem, non ita dicitur prudentia diaboli, sicut
prudentia respectu alicuius mali finis, sub cu-
ius ratione tentat nos mundus & caro, in qua
tamen, scilicet proponuntur nobis ad appeten-
dum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur
prudentia carnis, & etiam prudentia mundi
secundum illud Luc. 16. Filii huius seculi pru-
dentiores sunt in generatione sua, &c. Apol-
lus autem totum comprehendit sub prudentia
exterioris res mundi appetimus propter car-
ni, quod quia prudentia quodammodo dicitur
dictum est ideo secundum tres tentationes
prudentia. Vnde Iac. 3. dicitur sapientia est
diabolica, ut supra habitum est, cum de sapien-

ARTICVLVS II.

a. ¶ Verum prudentia carnis sit peccatum mortale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebelle enim diuina legi est peccatum mortale, quia per hoc Deus contemnitur. Sed prudentia carnis non est subiecta legi diuine.

diuina, vt habetur Romano. octauo, ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

¶ Præterea, Omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum. Non enim potest esse subiecta legi Dei, vt dicitur Ro. 8. & ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritum sanctum, ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

¶ Præterea, Maximo bono maximum malum opponitur, vt patet in octauo Ethicorum. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ, quæ est præcipua inter virtutes morales, ergo prudentia carnis est præcipuum inter peccata mortalia, & ita est peccatum mortale.

¶ SED CONTRA, Illud, quod diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea, quæ pertinent ad curam carnis (quod videtur ad prudentiam carnis pertinere) diminuit peccatum, ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia carnis tunc mortale vitium est, quando in carnalibus ultimis finis simpliciter constituitur, veniale vero, quando non constituitur nisi ultimis in carnis delectatione.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, prudens dicitur aliquis dupliciter. Vno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vite, alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo huiusmodi. Si ergo prudentia carnis accipitur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituitur ultimus finis totius vite, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo auertitur à Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, vt supra habitum est. Si vero prudentia carnis accipitur secundum rationem particularem prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque, quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc, quod auertatur à Deo per peccatum mortale, unde non constituitur finem totius vite in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic vitur homo cura carnis vt ad finem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis constituitur in bonis carnis totius vite humane, & sic est peccatum mortale.

¶ Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur, quod non potest esse subiecta legi Dei, non sic est intelligendum, quod ille qui habet prudentiam carnis, non possit conuerti, & subiacere legi Dei, sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta, sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus, quamuis calidum posset esse frigidum.

¶ Ad tertium dicendum, quod omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut & prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quolibet peccatum prudentiæ oppositum, sit grauissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICVLVS III.

¶ Verum astutia sit speciale peccatum.

Infrã art.
4. co. Et q.
69. art. 1.
60. Et q.
97. art. 13.
ad 3.

¶ AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacre scripture non inducunt aliquem ad peccandum, inducunt autem ad astutiam, secundum illud Proverbiorum primo, vt detur paruulis astutia, ergo astutia non est peccatum.

¶ Præterea, Proverbio 13. dicitur, Astutus omnia agit cum consilio. Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel seculi, ergo astutia non est speciale peccatum à prudentia carnis distinctum.

¶ Præterea, Gregorius decimo Moral. exponens illud Iob duodecimo. Deridetur iusti simplicitas, dicit, Sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quæ falsa sunt, vera ostendere, quæ vera sunt, falsa demonstrare, & postea subdit. Hæc prudentia vsu à iuuenibus scitur, à pueris pretio discitur. Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere, ergo astutia non distinguitur à prudentia carnis vel mundi, & ita non videtur esse speciale peccatum.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit 2. ad Corin. 4. Abdicamus oculata dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei, ergo astutia est quoddam peccatum.

CONCLUSIO.

¶ Astutia peccatum est prudentiæ oppositum, quo quis non veris viis sed falsis & simulatis vitur ad finem sine bonum, sine malum consequentem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod prudentia est recta ratio agibilium sicut scientia est recta ratio scibilium. Cōtingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculatiuis. Vno

quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera. Alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse veras, siue sint ad conclusionem veram, siue ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem eius, dupliciter. Vno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem, qui non est vere bonus, sed apparens, & hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo inquantum aliquis ad finem consequendum, vel ad bonum, vel ad malum, vitur non veris viis, sed simulatis & apparentibus, & hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Vnde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, & à prudentia carnis distinctum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 4. contra Iulianum, Sicut prudentia abusiue quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono. Et hoc propter similitudinem vnius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut & Philosophus dicit in sexto Ethicorum.

¶ Ad secundum dicendum, quod Gregorius sub prudentia mundi accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Vnde etiam sub hac comprehenditur astutia.

¶ Ad tertium dicendum, quod astutia potest consiliari, & ad finem bonum & ad finem malum. Nec oportet ad finem bonum falsis viis peruenire & simulatis, sed veris. Vnde astutia etiam si ordinetur ad bonum finem, non est peccatum.

ARTICVLVS IIIL.

¶ Vtrum dolus sit peccatum, ad astutiam pertinens.

¶ AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum, ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non inuenitur, præcipue mortale, inuenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud secunda ad Corin. duodecimo, Cum essem aluitus, dolo vos cepi, ad. ergo dolus non est semper peccatum.

¶ Præterea, Dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psal. Linguis suis dolose agebant. Astutia autem sicut & prudentia est in ipso actu rationis, ergo dolus non pertinet ad astutiam.

¶ Præterea, Proverbiorum duodecimo dicitur, Dolus in corde cogitantium mala. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam, ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

¶ SED CONTRA est, quod astutia ad circunueniendum ordinatur, secundum illud Apostolus ad Ephes. quarto. In astutia ad circunventionem erroris, ad quod etiam dolus ordinatur, ergo dolus pertinet ad astutiam.

CONCLUSIO.

¶ Dolus ad astutiam executionem spectat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas & apparentes ad aliquem finem prosequendum, vel bonum, vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Vno quidem modo in ipsa excogitatione viarum huiusmodi, & hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, & secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiæ, & secundum hoc ad astutiam pertinet.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusiue autem in bono, ita etiam & dolus qui est astutiæ executio.

¶ Ad secundum dicendum, quod executio astutiæ ad decipiendum, primo quidem & principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, vt patet per Augustinum in libro de Doctrina Christi. Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum & in factis, secundum illud Psal. Et dolum facerent in seruos eius. Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccle. 19. Interiora eius plena sunt dolo. Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psal. Et dolos tota die meditabantur.

¶ Ad tertium dicendum, quod quicunque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc, quod propositum impleant, & vt plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur, quamvis contingat quandoque, quod absque astutia & dolo aliqui aperte & per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum fraus ad astutiam pertinens.

¶ AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile, quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud primæ ad Corinth. sexto, Quare non magis fraudem patimini? ergo fraus non pertinet ad astutiam.

¶ Præterea, Fraus ad astutiam non pertinet, quia astutia est in malis, fraus autem in bonis, ita etiam & dolus qui est astutiæ executio.

¶ Ad secundum dicendum, quod executio astutiæ ad decipiendum, primo quidem & principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, vt patet per Augustinum in libro de Doctrina Christi. Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum & in factis, secundum illud Psal. Et dolum facerent in seruos eius. Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccle. 19. Interiora eius plena sunt dolo. Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psal. Et dolos tota die meditabantur.

¶ Ad tertium dicendum, quod quicunque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc, quod propositum impleant, & vt plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur, quamvis contingat quandoque, quod absque astutia & dolo aliqui aperte & per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

¶ AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile, quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud primæ ad Corinth. sexto, Quare non magis fraudem patimini? ergo fraus non pertinet ad astutiam.

¶ Præter

¶ Præterea, Fraus pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem exteriorum rerum. Dicitur enim Actor. quinto, quod vir quidam nomine Ananias cum Sapphira uxore sua vendidit agrum, & fraudavit de pretio agri. Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores, pertinet ad iniustitiam vel illiberalitatem, ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

¶ Præterea, Nullus astutia vitatur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsum, dicitur enim Proverbiorum primo, de quibusdam, quod moluntur fraudes contra animas suas, ergo fraus non pertinet ad astutiam.

¶ SED CONTRA, Fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob decimotercio. Numquid decipietur, ut homo vestris fraudulentis? Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

CONCLUSIO.

¶ Sicut dolus astutia executio est, secundum quod per verba sua facta sit, ita fraus ad astutiam spectat, prout astutia opus expletur per facta.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam & fraus. Sed in hoc differre videntur, quod dolus pertinet uniuersaliter ad executionem astutiae, siue fiat per verba, siue per facta. Fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae, secundum quod fit per facta.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus non inducit fideles ad hoc, quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod defectum deceptionis patienter tolerant in sustinendis iniuriis fraudulentis illatis.

¶ Ad secundum dicendum, quod executio astutiae potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut & executio prudentiæ fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet, defraudationem pertinere ad avaritiam, vel ad illiberalitatem.

¶ Ad tertium dicendum, quod illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moluntur aliquid contra seipsum, vel contra animas suas. Sed ex iusto Dei iudicio prouenit, ut id quod contra alios moluntur, contra eos retorqueatur, secundum illud Psalm. Incidit in foueam quam fecit.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.

¶ D. SEXTVM sic proceditur. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad praesidentem enim pertinet sollicitudo esse de his quibus praestit, secundum illud Romanorum duodecimo. Qui praestit in sollicitudine. Sed homo praestit ex diuina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm. Omnia subieciisti sub pedibus eius, oves & boues, &c. ergo homo debet habere sollicitudinem de temporalibus rebus.

¶ Præterea, Vnusquisque sollicitus est de fine, propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet. Vnde Apostolus dicit secundum ad Thessaloni. tertio. Si quis non vult operari, non manducet. Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

¶ Præterea, Sollicitudo de operibus misericordiae laudabilis est, secundum illud secundum ad Timotheum. primo. Cum Romam venisset, sollicitus me quaesivit. Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiae, puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum & pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit Mat. sexto. Nolite solliciti esse, dicentes, quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur, quæ tamen sunt maxime necessaria.

CONCLUSIO.

¶ Temporalium sollicitudo illicita est, si ea ut ultimus finis querantur, & si ad ea inquirenda superfluum studium adhibeatur, vel nimium in his timeamus ne nobis in necessitate deficiant.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem, quod maius studium adhibetur, ubi est timor deficiendi. Et ideo ubi est securitas consequendi, minor interuenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Vno quidem modo ex parte eius de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem queramus. Vnde & Aug. dicit in lib. de Operibus monachorum. Cum Dominus dicit, Nolite solliciti esse, &c. hoc dicit, ut non ita intueantur, & propter ista faciant quicquid in Euangelij predicatione facere iubentur. Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principaliter inferuire debet retrahitur. Et ideo dicitur Mat. 13. quod sollicitudo seculi suffocat verbum. Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus dupliciter excludit. Primo propter maiora beneficia homini praestita diuinitus praeter suam sollicitudinem, scilicet corpus & animam. Secundo propter subuentionem, qua Deus animalibus &

plantis subuenit, absque opere humano, secundum proportionem suæ naturæ. Tertio ex diuina providentia, propter cuius ignorantiam Gentiles circa temporalia bona querenda principaliter sollicitantur. Et ideo concludit, quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis proueniant ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod temporalia bona subiecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, & superflue circa ea sollicitetur. ¶ Ad secundum dicendum, quod sollicitudo eius qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, si sit moderata. Et ideo Hiero. dicit quod labor exercendus est, sollicitudo tollenda superflua, scilicet animum inquietans.

¶ Ad tertium dicendum, quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiae ordinatur ad finem charitatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum quis debeat esse sollicitus futurorum.

¶ D. SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat sollicitus esse futurorum. Dicitur enim Proverbio. 6. Vade ad formicam o piger, & considera vias eius, & discipipientiam, quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in aestate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat. Sed hoc est in futurum sollicitari, ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

¶ Præterea, Sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue est futurorum. Præcipua enim pars eius est providentia futurorum, ut supra dictum est, ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

¶ Præterea, Quicumque reponit aliquid in posterum conseruandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Iohan. 12. loculos habuisse ad aliquid conseruandum, quos Iudas deferrebat. Apostoli etiam conseruabant pretia prædiorum quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. 4. ergo licitum est in futurum sollicitari.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit Mat. nono. Nolite solliciti esse in crastinum. Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus.

CONCLUSIO.

¶ Debet quis temporalibus debeat de futuris sollicitari, non autem prætertempore arbitrio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nullum opus potest esse virtuosum, nisi debeat circumstantiis veliatur. Inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccl. 8. Omni negotio temporis est opportunitas. quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Vnicuique enim temporis competit propria sollicitudo, sicut temporis ætatis competit sollicitudo metendi, ipsi autummo autem competit sollicitudo vindemix. Si quis ergo tempore ætatis de vindemia iam esset sollicitus, superflue præoccuparet futuri temporis sollicitudinem, unde in iul. modi sollicitudinem tanquam superflua Dominus prohibet, dicens. Nolite solliciti esse in crastinum. Vnde subdit, Crastinus enim dies sollicitus erit sibiipsum, id est suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficit ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit, Sufficit diei malitia sua, id est afflictio sollicitudinis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod formica habet sollicitudinem congruam temporis. Et hoc nobis imitandum proponitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Effet autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur præteritum & futurum, tanquam fines quæreret, vel si superflua quæreret ultra præsentis vite necessitatem, vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de Sermonibus Domini in monte. Cum viderim usaliquem seruum Dei prouidere ne ista necessaria sibi defint, non iudicemus eum de crastino sollicitum esse. Nam & ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est, & in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter iminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis huiusmodi more ista procuraret, sed si quis propter ista non militet Deo.

ARTIC

ARTICVLVS VIII.

a *¶ Vtrum huiusmodi vitia oriantur ex auaritia.*

Infrā qd.
118. ar. 7.
Et 8. Et
2. di. 42.
q. 2. Et 3.
Et mal. q.
13. arti. 3.



AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod huiusmodi vitia non oriantur ex auaritia, quia sicut dictum est, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi recte, scilicet prudentiae, ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, praeterquam cum Philosophus dicat in septimo Ethicorum. Quia Venus est dolosa, & eius chorea est varia, & quod ex insidiis agit incontinens concupiscentiae.

¶ Praeterea, Praedicta vitia habent quandam similitudinem prudentiae, ut dictum est. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritalia ut superbia & inanis gloria, ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri, quam ex auaritia.

¶ Praeterea, Homo insidiis vitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cades, quorum primum pertinet ad auaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum & fraudem, ergo praedicta vitia non solum oriuntur ex auaritia, sed etiam ex ira.

¶ SED CONTRA est, quod Gregorius trigesimo primo Moral. ponit fraudem filiam auaritiae.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia carnis, astutia, dolum, & fraudem, ac temporalium sollicitudo maxime ex auaritia vitio originem habent.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, prudentia carnis & astutia cum dolo & fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquo usu rationis. Praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis recte apparet in iustitia, quae est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitis oppositis iustitiae. Opponitur autem sibi maxime auaritia, & ideo praedicta vitia maxime ex auaritia oriuntur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod luxuria propter vehementiam delectationis & concupiscentiae totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In praedictis autem vitis aliis, quibus usus rationis est, licet inordinatus. Vnde praedicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicitur secundum quandam similitudinem, in quantum scilicet hominem subito furripit, sicut & in dolis agitur, non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiae & delectationis. Vnde & subdit, quod Venus furatur intellectum multum sapientis.

¶ Ad secundum dicendum, quod ex insidiis agere, ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestare se, ut Philosophus dicit in quarto Ethicorum. Et ideo, quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quod non directe ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, qui vituntur, fraude & dolo. Magis autem hoc pertinet ad auaritiam, quae propriam utilitatem querit, parvipendens excellentiam.

¶ Ad tertium dicendum, quod ira habet subitum motum. Vnde praecipitanter agit, & absque consilio, quo vituntur praedicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis vitantur, ad cades aliorum, non provenit extra, sed magis ex odio, quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus in secundo Rhetoricae.

QVAESTIO QVINGVA-

gesima sexta, de Praeceptis ad prudentiam pertinentibus, in duos

Articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de praecipis ad prudentiam pertinentibus. ¶ Et circa hoc quaeruntur duo. ¶ Primo, de praecipis pertinentibus ad prudentiam. ¶ Secundo, de praecipis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICVLVS I.

a *¶ Vtrum de prudentia fuerit dandum aliquod praecipium inter praeccepta decalogi.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praecipium inter praeccepta decalogi. De principali enim virtute principaliora praeccepta dari debent. Sed principaliora praeccepta legis sunt praeccepta decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praecipium inter praeccepta decalogi.

¶ Praeterea, In doctrina Evangelica continetur lex, maxime quantum ad praeccepta decalogi. Sed in doctrina Evangelica datur praecipium de prudentia, ut Matth. decimo, Estote prudentes sicut serpentes, ergo inter praeccepta decalogi debuit praecipui actus prudentiae.

¶ Praeterea, Alia documenta veteris testamenti ad praeccepta decalogi ordinantur. Vnde & Malach. ultimo dicitur, Mementote legis Moyse serui mei, quam mandauit ei in Oreb. Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur praeccepta de prudentia, sicut Proverb. tertio, Ne innitaris prudentiae tuae. Et infra quarto capi. Palpebrae tuae praecedant gressibus tuis, ergo & in lege debuit aliquod praecipium de prudentia dari, & praecipui inter praeccepta decalogi.

¶ SED CONTRARIUM patet enumeranti praeccepta decalogi.

CONCLUSIO.

¶ Quoniam omnia decalogi praeccepta ad prudentiam spectant, quo ipsa est omnium virtuosorum actuum directrix, & ea tamen non sunt aliquod speciale praecipium dandum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de praecipis ageretur, praeccepta decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in eliminationem omnium quasi ad naturalem rationem pertinentia. Praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, quibus habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculatiuis, ut ex supradictis patet. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra dictum est. Et ideo non sunt conueniens, ut inter praeccepta decalogi aliquod praecipium poneretur, ad prudentiam pertinens directe, ad quam tamen omnia praeccepta decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directrix omnium virtuosorum actuum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet prudentia sit simpliciter principalior omnibus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad praecipium, ut supra dictum est. Et ideo principalia praeccepta legis, quae sunt praeccepta decalogi, magis debuerunt ad iustitiam, quam ad prudentiam pertinere.

¶ Ad secundum dicendum, quod doctrina Evangelica est doctrina perfectionis. Et ideo oportuit, quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quae pertinent ad rectitudinem vitae, siue sint fines, siue sint ea quae sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina Evangelica etiam de prudentia praeccepta dari.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad praeccepta decalogi, ut ad finem, ita etiam conueniens fuit, ut in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiae, qui est circa ea quae sunt ad finem.

ARTICVLVS II.

a *¶ Vtrum in veteri lege fuerint conuenienter praeccepta prohibitiua proposita de vitis oppositis prudentiae.*



DE SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod in veteri lege fuerint inconuenienter praeccepta prohibitiua proposita de vitis oppositis prudentiae. Opponuntur enim prudentiae non minus illa quae habent directam oppositionem ad ipsam (sicut prudentia & partes eius) quam illa, quae cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia, & quae ad ipsam pertinent. Sed haec vitia prohibentur in lege. Dicitur enim Leuitici decimonono, Non facies calumniam proximo tuo. Et Deutero. vigesimo quinto, Non habebis in sacculo tuo diuersa pondera, minus & maius. Ergo, & de illis vitis, quae directe opponuntur prudentiae, aliqua praeccepta prohibitiua dari debuerunt.

¶ Praeterea, In multis aliis rebus potest fieri fraus, quam in emptioe & venditione. Inconuenienter ergo fraudem in sola emptioe & venditione lex prohibuit.

¶ Praeterea, Eadem ratio est praecipendi actum virtutis, & prohibendi actum vitij oppositi. Sed actus prudentiae non inueniuntur in lege praecipui. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

¶ SED CONTRARIUM patet per praeccepta legis inducta.

CONCLUSIO.

¶ Conueniens fuit in lege aliqua prohibitiua praeccepta dari de vitis prudentiae oppositis, ut contra iustitiam sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, iustitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad praecipium, quia iustitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicitur. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his, circa quae est iustitia, ut dictum est. Et ideo conueniens fuit ut praeccepta prohibitiua darentur in lege, de executione astutiae, & in quantum ad iniustitiam pertinet.

num, nota tria. Primo finem illius maxime. Naturale est immutabile: secundo rationem quare quandoque de possum non est reddendum: tertio, quod variatio de iusto in non iustum in redditione depositi & similium assignatur ex parte alterius, ad quem dicitur iustum. Ex mutatione namque ipsius mutatio fit in actu reddendi. Et hoc ideo ut specialiter notare debet, ut in occurrentibus difficultatibus iustitiae decidendis distingas, quando iustum ipsum mutatur, & quando exhibitio iusti impeditur. Illud enim ex variatio ordine ad alterum sumendum est, hoc autem ex parte agentis accipitur, ut in predictis exemplis apparet.

¶ Super Quaestione quinquagesima septima. Articuli tertius & quartus.

¶ Nota. In articulo tertio & quarto, simul dubium occurrit. Quomodo ius paternum dicitur iustum per defectum a iusto simpliciter, ut in articulo quarto in responsione ad ultimum dicitur: & tamen inter patrem & filium est ius naturale, ut in articulo tertio dicitur. Ius enim naturale exigit, quod pater nutriet filium. Quomodo sunt haec similia? Ad hoc dicitur quod quomodo dicitur ius distinguatur in ius simpliciter, & secundum quod: ita ius naturale distinguendum est in naturale ius simpliciter, & secundum quid. Comede re enim & habere & ob servare seipsum natura lis iuris est, non simpliciter, sed secundum quid: quia eius ad seipsum non est proprie ius, quantum ad alterum proprie est. Et simile est in proposito de patre & filio. Et sic ut cum dicitur ius naturale secundum quod seu deficientis, seu similitudinis naturam, nihil horum ca dit supra ius naturale, sed supra ius: ita quod ius seu iustum est secundum quid: quia ratio iuris saluatur secundum aliquid, & non perfecte. Ratio autem naturalis, perfectissima saluatur in omnibus istis. Et propterea pro claritate sensus debet dici ius simpliciter, vel secundum quid, & postea addere naturale. Non obstant ergo articuli tertius & quartus.

¶ Nam ius paternum dicitur per defectum a iure simpliciter.

¶ In eodem articulo quarto dubium occurrit circa hoc, quod iustum paternum dicitur per defectum a iure simpliciter. Tum quia inter

immutabile: & idem est apud omnes. Non autem inuenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulae iuris humani, in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam iustitiam ubique. Ergo non est aliquid ius naturale.

¶ Præterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum, quia a voluntate humana procedit, alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo cum iustum sit idem quod ius, videtur quod nullum sit ius positivum.

¶ Præterea, ius divinum non est ius naturale, cum excedat naturam humanam. Similiter etiam non est ius positivum: quia non innitur authoritati humanae, sed authoritati divinae. Ergo inconuenienter diuiditur ius per naturale & positivum.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in quinto Ethic. quod politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale, id est, lege positum.

CONCLUSIO.

¶ Ius inconuenienter diuiditur in naturale, & positivum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, ius siue iustum est aliquid opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adaequatum. Vno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantum recipiat: hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condictione, siue ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Vno modo per aliquod priuatum condictionem, sicut quod firmatur aliquo pacto inter priuatas personas. Alio modo ex condictione publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum & commensuratum alteri: vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet & eius personam gerit: & hoc dicitur ius positivum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod illud quod est naturale habens naturam immutabilem, oportet quod sit semper & ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis: & ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet, ut deponendi depositum reddatur. Et si ita esset, quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper seruandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis deprauatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo peruersam voluntatem habens, male eo utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipub. arma deposita recipiat.

¶ Ad secundum dicendum, quod voluntas humana ex communi condictione potest aliquid facere iustum in his, quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam: & in his habet locum ius positivum. Vnde Philosophus dicit in quinto Ethic. quod legale iustum est, quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter: quando autem ponitur, differt. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum: puta si statuatur, quod liceat furari, vel adulterium committere. Vnde dicitur Isa. 10. Vae qui condunt leges iniquas.

¶ Ad tertium dicendum, quod ius diuinum dicitur quod diuinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his, quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia ho-

mines latet. Partim autem de his, quae sunt iusta institutione diuina. Vnde etiam ius diuinum per haec duo distingui potest, sicut & ius humanum. Sunt enim in lege diuina quaedam praecepta, quia bona: & prohibita, quia mala. Quaedam vero bona, quia praecepta: & mala, quia prohibita.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum ius gentium sit idem cum iure naturali.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conueniunt, nisi in eo quod est eis commune naturale. Sed in iure gentium omnes homines conueniunt. Dicit enim Iuriscōsultus quod ius gentium est, quo gentes humanae utuntur. Ergo ius gentium est ius naturale.

¶ Præterea, seruitus inter homines est naturalis: quidam enim sunt naturaliter serui, ut Philosophus probat in primo Polit. Sed seruitus pertinet ad ius gentium, ut illud dicit. Ergo ius gentium est ius naturale.

¶ Præterea, ius, ut dictum est, diuiditur per ius naturale & positivum. Non enim omnes gentes unquam conueniunt: ut ex communi condictione aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale.

¶ SED CONTRA est quod Ido. dicit, quod ius aut naturale est, aut ciuile, aut gentium: & ita ius gentium distinguitur a iure naturali.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam absolute idem esse videantur ius naturale & gentium, diuersa tamen sunt relata ad id quod ex ipsa ratione procedit, ut ius naturale commune sit omnibus, ius tamen gentium hominibus proprium sit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, ius siue iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Vno modo secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet & parens ad filium, ut eum nutriet. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid, quod ex ipso sequitur, puta proprietatem possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius, quam illius. Sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, & ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc, quod sit unus & non alterius: ut patet per Philosophum in secundo Polit. absolute autem apprehendere aliquid non solum conuenit homini, sed etiam aliis animalibus: & ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis & aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iuriscōsultus dicit: quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dicitur. Et ideo dicit Caus. Iuriscōsul. Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit id quod apud omnes gentes custoditur: ut caturque ius gentium. Et per hoc patet responsio ad primum.

¶ AD SECVNDVM dicendum, quod hunc hominem esse seruum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem: in quantum utile est huic, quod regatur a sapientiori: & illi quod ad hoc inuenitur, ut dicitur in primo Polit. Et ideo seruitus pertinet ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

¶ Ad tertium dicendum, quod quia ea quae sunt iuris gentium, naturalis ratio dicitur, puta ex propinquo habentia aequitatem: inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio eam instituit, ut dictum est in autoritate inducitur.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum debeat specialiter distingui ius paternum & dominium.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod non debeat specialiter distingui ius paternum & dominium. Ad iustitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est: ut dicit Ambro. in primo de officiis. Sed ius est obiectum iustitiae: sicut dictum est. Ergo ius ad unumquemque equaliter pertinet: & sic non debet distingui specialiter ius patris & domini.

¶ Præterea, Ratio iusti est lex: ut dictum est. Sed lex respicit commune bonum civitatis & regni: ut supra habuimus. Non autem respicit bonum priuatum unius personae, aut etiam unius familiae. Non ergo debet esse aliquid speciale ius vel iustum dominium vel paternum, cum dominus & pater pertineant ad domum, ut dicitur in primo Polit.

¶ Præterea, Multae aliae sunt differentiae graduum in hominibus,

esse à damnatione: extraneus pater. Et hoc experientia testatur. Propter hoc enim, Scieus Locrensius princeps, cum filio uterque esset erudendus oculus, inter se & filium erudendos diuisit oculos. Propter hoc quoque David occiso Amnon ab Absalom, pater Absalom, sibi ipsi pepercit. Non est igitur, absolue loquendo, inter patrem & filium iustum simpliciter, quomodo-que sumatur.

Super Quæstionem quinquagesimam octauam articulum secundum.

IN articulo secundo omisso primo quæstionis quinquagesimæ octauæ in responsione ad ultimum, aduerte quod actiones quæ sunt ad alterum, dupliciter egent speciali rectificatione in comparatione ad agentem. Primo, ratione passionum, quæ immiscetur huiusmodi actionibus, sicut refectionis precum ablatæ immiscetur tristitia abdicandi à se proprium commodum, & ad alterum concupiscentia carnis. Et sic hæc actiones rectificantur aliis uirtutibus moralibus, puta, liberalitate, castitate, uel aliqua alia huiusmodi. Secundo, ratione ipsius uoluntatis, quam oportet ex electione prompte & immobiliter equalitatem ad alterum facere, & seruare. Et sic hæc actiones rectificantur habitu iustitiæ. Huius enim est non solum rectificare actiones in ordine ad alterum: sed etiam ad agentem quantum ad id quod se tenet ex parte uoluntatis solus, & non quantum ad id quod se tenet ex parte uoluntatis, ut alteratur passionibus: ut patet si fingamus iustum non manifestum. Distribuit enim uel restituit suum unicuique, sed cū turbatione & indignatione. Et ita actus in comparatione ad agentem ratione passionum erit inordinatus ex defectu mansuetudinis, uel ex defectu iustitiæ.

quia est immutabile. Superflue ergo utriusque ponitur in diffinitione iustitiæ, & perpetui & constans.

Præterea, Reddere ius unicuique pertinet ad principem. Ergo si iustitia sit unicuique ius suum tribuens, sequitur quod iustitia non sit nisi in principe: quod est inconueniens.

Præterea, Aug. dicit in lib. de moribus Ecclesiæ, quod iustitia est amor Deo tantum seruienti, non ergo reddit unicuique quod suum est.

CONCLUSIO.

Iustitia perpetua & constans uoluntas est ius suum unicuique tribuens: uel est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua uoluntate ius suum unicuique tribuit: uel est habitus, secundum quem aliquis dicitur operari ius secundum electionem iusti.

RESPONDEO dicendum, quod prædicta iustitiæ diffinitio conueniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis uirtus sit habitus, qui est principium boni actus, necesse est quod uirtus diffiniatur per actum bonum, qui est circa ea, quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam uirtutis. Est autem iustitia præcipue circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit. Et ideo actus iustitiæ per comparationem ad propriam materiam uirtutis & obiectum tangitur, cum dicitur, ius suum unicuique tribuens. Quia ut Isido. dicit in lib. Etym. iustus dicitur, quia ius custodit. Ad hoc autem, quod aliquis actus circa quancumque materiam sit uirtuosus, requiritur quod sit uoluntarius, & quod sit stabilis & firmus: quia Philosophus dicit in secundo Ethicor. quod ad uirtutis actum requiritur, primo quidem, quod operetur sciens: secundo autem, quod eligens & propter debitum finem: tertio, quod immobiliter operetur. Primus autem horum includitur in secundo: quia quod per ignorandam agitur, est inuoluntarium: ut dicitur in 3. Ethic. Et ideo in diffinitione iustitiæ primo ponitur uoluntas ad ostendendum quod actus iustitiæ debet esse uoluntarius. Ad id autem de constantia & perpetuitate, ad designandam actus firmitatem. Et ideo prædicta diffinitio est completa diffinitio iustitiæ, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur. Et si quis uellet eam in debitam formam diffinitionis reducere, posset sic dicere quod iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua uoluntate ius suum unicuique tribuit. Et quasi est eadem diffinitio cum ea, quam Philosophus ponit in 3. Ethic. dicens, quod iustitia est habitus, secundum quem aliquis dicitur operari ius secundum electionem iusti.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod uoluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem confectum quod apud auctores habitus per actus diffiniuntur: sicut Aug. dicit super Io. quod fides est credere quod non uideas.

Ad secundum dicendum, quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum. Est tamen habitus, secundum quem aliquis recte operatur & uult.

Ad tertium dicendum, quod uoluntas potest dici perpetua dupliciter. Uno modo ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat. Et sic solius Dei uoluntas est perpetua. Alio modo ex parte obiecti: quia scilicet aliquis uult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem iustitiæ. Non enim sufficit ad rationem iustitiæ, quod aliquis uelit ad horam in aliquo negotio seruare iustitiam: quia uix inuenitur aliquis qui uelit in omnibus iniuste agere, sed requiritur quod homo habeat uoluntatem perpetuam, & in omnibus iustitiam conseruandi.

Ad quartum dicendum, quod quia perpetuum non accipitur

secundum durationem perpetuam actus uoluntatis, non superflue additur, Constans. Vt sicut per hoc, quod dicitur, Perpetua uoluntas, designatur, quod aliquis gerat in proposito perpetuo iustitiam conseruandi: ita etiam per hoc, quod dicitur constans, designetur quod in hoc proposito firmiter perseueret.

Ad quintum dicendum, quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis & dirigentis: quia iudex est iustum animatum, & princeps est custos iusti, ut dicitur in 3. Ethic. Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est: ita etiam in hoc quod homo seruit Deo, includitur quod unicuique reddat quod debet.

ARTICVLVS III.

Utrum iustitia semper sit ad alterum.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod iustitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus ad Rom. tertio, quod iustitia Dei, est per se ipsum Iesu Christi. Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque iustitia.

Præterea, Secundum Aug. in libro De moribus Ecclesiæ, ad iustitiam pertinet ob hoc, quod seruit Deo bene imperare ceteris, quæ homini sunt subiecta. Sed appetitus sensitiuus est homini subiectus, ut patet Genes. 4. ubi dicitur, Subter te erit appetitus eius, scilicet peccati, & tu dominaberis illius. Ergo ad iustitiam pertinet dominari proprio appetitui. Et sic erit iustitia ad seipsum.

Præterea, iustitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratione iustitiæ non est, quod sit ad alterum.

Præterea, iustitiam operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari: ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per iustitiam rectificantur operationes: secundum illud Prover. 11. iustitia simpliciter dirigit uiam eius. Ergo iustitia non est solum circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

SED CONTRA est quod Tullius dicit in primo de Officiis, quod iustitiæ ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos & uitæ communitas continetur. Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est circa ea quæ sunt ad alterum.

CONCLUSIO.

Cum iustitia equalitatem importet, semper ad alterum est, ex translatione autem ad seipsum, aliqua iustitia esse potest.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, cum nomen iustitiæ equalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet, quod sit ad alterum: nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est: necesse est quod equalitas ista, quam requirit iustitia, sit diuersorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum & totorum, non autem, proprie loquendo, partium, & formarum, seu potentiarum. Non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum: neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam hæc dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diuersitatem suppositorum, & ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno & eodem homine diuersa principia actionum, quasi diuersa agentia: sicut ratio & irascibilis & concupiscibilis. & ideo metaphorice in uno & eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili & concupiscibili: & secundum quod hæc obediunt rationi, & uersaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei conuenit. Vnde & Philosophus in 3. Ethic. hanc iustitiam appellat secundum metaphoram dictam.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod iustitia quæ sit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius: quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut supra dictum est cum de iustificatione impij ageretur. Hoc autem pertinet ad iustitiam metaphorice dictam, quæ potest inueniri etiam in aliquo solitario uitam agente. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod iustitia Dei est ab æterno, secundum uoluntatem, & propositum æternum. Et in hoc præcipue iustitia consistit: quamuis secundum effectum non sit ab æterno: quia nihil est Deo coæternum.

Ad quartum dicendum, quod actiones quæ sunt hominis, ad seipsum sufficienter rectificantur, rectificationis passionibus, per alias uirtutes morales. Sed actiones quæ sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione non solum per comparationem ad agentem

Super Quaestione quinquagesima octava. Articulus duo decimus.

Num iustitia sit omnium virtutum nobilissima.

Nota. In articulo duodecimo omisso penultimo, dubium occurrit ad hominem. Quo patet. Auctor hic ponit iustitiam nobilissimam inter virtutes morales, & iamen superius in quodam articulo. Et 12. et 13. et 14. et 15. et 16. et 17. et 18. et 19. et 20. et 21. et 22. et 23. et 24. et 25. et 26. et 27. et 28. et 29. et 30. et 31. et 32. et 33. et 34. et 35. et 36. et 37. et 38. et 39. et 40. et 41. et 42. et 43. et 44. et 45. et 46. et 47. et 48. et 49. et 50. et 51. et 52. et 53. et 54. et 55. et 56. et 57. et 58. et 59. et 60. et 61. et 62. et 63. et 64. et 65. et 66. et 67. et 68. et 69. et 70. et 71. et 72. et 73. et 74. et 75. et 76. et 77. et 78. et 79. et 80. et 81. et 82. et 83. et 84. et 85. et 86. et 87. et 88. et 89. et 90. et 91. et 92. et 93. et 94. et 95. et 96. et 97. et 98. et 99. et 100.

mina dicuntur. Et exinde deriuntur hae nomina ad omnia, circa quae potest esse iustitia. Et eadem ratio est de hoc, quod est reddere unicuique quod suum est.

ARTICVLVS XII.

Num iustitia praeminet inter omnes virtutes morales.



AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quod iustitia non praeminet inter omnes virtutes morales. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus, quam iustitia.

Præterea, Nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum & iustitiae & omnium virtutum; ut dicitur in 4. Ethic. Ergo magnanimitas est nobilior quam iustitia.

Præterea, Virtus est circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. Sed fortitudo est magis circa difficulta, quam iustitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur in 3. Ethic. Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

SED CONTRA est quod Tullius dicit in primo de Officiis. In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur.

CONCLVSIO.

Num iustitia tam moralis quam legalis sit virtus existens in voluntate, & quae ad alterum homo ordinatur, ea est omnium virtutum moralium excellentissima.

RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclearior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune praeminet bono singulari unius personae. Et secundum hoc Philosophus in 5. Ethic. dicit, quod praeclearissima virtutum videtur esse iustitia, & neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis. Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti: quia scilicet est in nobiliori parte animae, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passionibus, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtutis. Iustitia autem laudatur, secundum quod virtuosus ad alium bene se habet. Et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in 1. Ethic. Et propter hoc Philosophus dicit in primo Rhetorice. Necessario est maximas virtutes esse eas, quae sunt aliis honestissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc & fortes & iustos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis in bello, iustitia autem in bello & in pace.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod liberalitas est de suo dei: tamen hoc facit, in quantum in hoc considerat proprie virtutis bonum. Iustitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune. Et propterea iustitia observatur ad omnes: liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas quae de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est, tribuitur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimitas quando superuenit iustitiae, augeat eius bonitatem: quae tamen sine iustitia nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo est consistat circa difficiliora, non tamen est circa

meliora, cum sit solum in bello utilis: iustitia autem & in pace & in bello, sicut dictum est.

QVAESTIO QVINQVA-
gestimanona De iniustitia in quatuor
articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de iniustitia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor. **Primo**, utrum iniustitia sit speciale vitium. **Secundo**, utrum iniusta agere sit proprium iniusti. **Tertio**, utrum aliquis possit iniustum pati volens. **Quarto**, utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Num iniustitia sit vitium speciale.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod iniustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Omne peccatum est iniquitas. Sed iniquitas videtur idem esse quod iniustitia: quia iustitia est qualitas quaedam. Unde iniustitia idem videtur esse quod inaequalitas, siue iniquitas. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

Præterea, Nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed iniustitia opponitur omnibus virtutibus. Nam quantum ad adulterium, opponitur castitati, quantum ad homicidium, opponitur mansuetudini: & sic de aliis. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

Præterea, iniustitia iustitiae opponitur, quae in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Aug. dicit. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

SED CONTRA est, quod iniustitia iustitiae opponitur. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo iniustitia est speciale peccatum.

CONCLVSIO.

Illegalis iniustitia essentialiter quidem speciale vitium est, secundum intentionem vero generale, quo per contemptum communis boni potest homo ad omnia peccata deduci.

RESPONDEO dicendum, quod iniustitia est duplex. Una quidem illegalis, quae opponitur legali iustitiae. Et haec quidem secundum essentiam est speciale vitium, in quantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune quod contemnit. Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, in quantum repugnant bono communi, iniustitiae habent rationem quasi ab iniustitia derivata: sicut & supra de iustitia dictum est. Alio modo dicitur iniustitia secundum inaequalitatem quandam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis & honoribus, & minus de malis, puta laboribus, & damnis. Et sic iniustitia habet materiam specialem: & est particulare vitium, iustitiae particulari oppositum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut iustitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita iustitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum: & secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas. **Ad secundum** dicendum, quod iniustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus: in quantum scilicet exteriores etiam actus pertinent & ad iustitiam, & ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod voluntas sicut & ratio se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passionibus & operationes exteriores, quae sunt ad alterum, sed iustitia perficit voluntatem solum, secundum quod se extendit ad operationes, quae sunt ad alterum, & similiter iniustitia.

ARTICVLVS II.

Num aliquis dicatur iniustus ex hoc, quod facit iniustum.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod aliquis dicatur iniustus ex hoc, quod facit iniustum. Habitus enim specificatur per obiecta, ut ex supra dictis patet. Sed proprium obiectum iustitiae est iniustum: & proprium obiectum iniustitiae est iniustum. Ergo iustus dicendus est aliquis ex hoc, quod facit iniustum: & iniustus ex hoc, quod facit iniustum.

Præterea, Philosophus dicit in 5. Ethicor. falsam esse opinionem quorundam qui aestimant in potestate hominis omnis, Secunda secundae S. Thomae.

similiter tantum, sed etiam respectu communitatis. Potest enim communitas ipsa in defectu iustitiae incidere. Nec Auctor propterea contrahit sibi hoc & ibi. Quoniam sermo de iniustitia sic sumpta, est singularis. Nec intendit Auctor comparare hoc iustitiam minimam sic sumptam, sed fortis iustitiam, quae inter virtutes morales communiter numeratur. Qualis non est minima sic sumpta.

Super Quaestione quinquagesima nona. Articulus primus.

Nota. In quaestione 59. articulo 2. ad tertium dubium supra quod occurrit circa illa 38. art. 5. verba. Et ideo quod ad tertium est per accidens & praeterea intentionem, non potest dici temperatum 9. 79. ar. nec formaliter, nec materialiter: & similiter necque intemperatum. Et est ratio dubii: quia si quis ignorans vini potentiam, ut Noe, isebriaretur: licet potus ille non esset formaliter ebrietas, singuli tamen non potest quin sit materialiter ebrietas. Quod est esse materialiter intemperatum. Et similiter est in cibis, qui ignorantibus sumuntur improprie: nam sanitas corporis, constat enim ibi esse intemperatum materialiter.

Infra ar. 4. ad 14. et 5. Ethic. et 13. et 14. et 15. et 16. et 17. et 18. et 19. et 20. et 21. et 22. et 23. et 24. et 25. et 26. et 27. et 28. et 29. et 30. et 31. et 32. et 33. et 34. et 35. et 36. et 37. et 38. et 39. et 40. et 41. et 42. et 43. et 44. et 45. et 46. et 47. et 48. et 49. et 50. et 51. et 52. et 53. et 54. et 55. et 56. et 57. et 58. et 59. et 60. et 61. et 62. et 63. et 64. et 65. et 66. et 67. et 68. et 69. et 70. et 71. et 72. et 73. et 74. et 75. et 76. et 77. et 78. et 79. et 80. et 81. et 82. et 83. et 84. et 85. et 86. et 87. et 88. et 89. et 90. et 91. et 92. et 93. et 94. et 95. et 96. et 97. et 98. et 99. et 100.

Ad hoc dicitur, quod dubium procedit ex malo intellectu differentie posite in littera inter iniustum & intemperatum.

Ad cuius evidentiam scito, quod magna differentia est inter comparare iniustum & intemperatum per se formaliter vel materialiter: & comparare iniustum facere & intemperatum facere per se formaliter & materialiter.

In prima namque comparatione nulla est differentia inter utrumque materialiter, nisi quantum materia à materia distat, quia scilicet iniustitie operationes, temperantie passionibus: iustitie operationes, ut ad extra terminantur, temperantie operationes, ut ab intra oriuntur, materia sunt.

In formali vero manifesta est iam discussa differentia, quod iusti rectitudo ad alterum: temperantis vero ad operantem commensuratione constituitur.

In secunda autem comparatione magna est differentia inter utrumque materialiter, eo quod ly materialiter determinat ly facere, seu, & in idem redit ly iniustum vel intemperatum in ordine ad facere. Et est sensus differentie, quod facere potest per accidens habere pro materia iniustum. Non potest autem etiam per accidens habere pro materia intemperatum. Ita quod iniustum formaliter potest concurrere materialiter ad facere iniustum, ut patet in eo qui ex ignorantia facit iniustum. Intemperatum autem formaliter non potest concurrere materialiter ad facere intemperatum: sed vel concurrat formaliter, vel non concurrat omnino. Et ratio differentie assignatur in littera: quia iniustum sumitur per comparationem ad alterum: intemperatum autem solum per comparationem ad operantem. Ex hoc enim sequitur, quod secunda intentione operantis, iniusti forma secundum se remanet: quia penes alterum attenditur. Intemperantis vero forma secundum se non remanet: quia penes commensurationem operantis rationem, quae secunda est, attendi debet.

Ad dubium ergo dicitur, quod intentio litterae est loqui de secunda comparatione, & quod Nōe fiat quicumque ex ignorantia facti excedente incurrens ebrietatem, vel aliquid huiusmodi, non facit etiam materialiter

ut statim faciat iniustum, & quod iustus non possit minus facere iniustum, quam iniustus. Hoc autem non esset nisi facere iniustum esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc, quod facit iniustum.

Præterea, Eodem modo se habet omnis uirtus ad proprium actum, & eadem ratio est de uitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum, dicitur intemperatus, ergo quicumque facit aliquid iniustum, dicitur iniustus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 1. Ethic. quod aliquis facit iniustum, & iniustus non est.

CONCLUSIO.

Quippiam ex intentione, ac electione iniustum facere, iniustum reddit, non autem facere iniustum præter intentionem, uel ex passione.

RESPONDEO dicendum, quod sicut obiectum iustitie est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam obiectum iniustitie est aliquid inæquale: prout scilicet alicui attribuit plus uel minus, quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitie mediante proprio actu, qui uocatur iniustificatio. Potest ergo contingere, quod qui facit iniustum, non est iniustus dupliciter. Vno modo propter defectum comparationis ipsius operationis ad proprium obiectum, quia quidem recipit speciem & nomen à per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum, per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum, non intendens iniustum facere (pura cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere) tunc non facit iniustum per se, & formaliter loquendo, sed solum per accidens, & quasi materialiter faciens id quod est iniustum. Unde & talis operatio non denominatur iniustificatio. Alio modo potest contingere propter defectum ipsius operationis ad habitum. Potest enim iniustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta ira uel concupiscentia.

Quandoque autem ex electione: quando scilicet ipsa iniustificatio per se placet, & tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum, quod conuenit illi habitui. Facere ergo iniustum ex intentione & electione, est proprium iniusti secundum quod iniustus dicitur, qui habet iniustitie habitum: sed facere iniustum præter intentionem uel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitie.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod obiectum per se & formaliter acceptum, specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter & per accidens.

Ad secundum dicendum, quod non est facile cuiquam facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens, & non propter aliud, sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum, quod obiectum temperantie non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitie. Sed obiectum temperantie, id est, temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens & præter intentionem, non potest dici temperatum nec materialiter, nec formaliter, & similiter neque intemperatum. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia & in aliis uirtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum in omnibus, similiter se habet.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum aliquis possit pati iniustum uolens.



ARTICVLVS III. D. TERTIVM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pati iniustum uolens. Iniustum enim est inæquale, ut dictum est. Sed aliquis lædendo

seipsum, recedit ab æqualitate, sicut & lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum sicut & alteri. Sed quicumque facit iniustum, uolens facit. Ergo aliquis uolens potest pati iniustum, maxime à seipso.

Præterea, Nullus secundum legem ciuitem puniatur nisi propter hoc, quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interrimunt seipsum, puniuntur secundum legem ciuitatis in hoc quod priuabantur antiquitus honore sepulture: ut patet per Philosophum in 1. Ethic. Ergo aliquis potest facere sibi ipsi iniustum: & ita contingit quod aliquis iniustum patiarur uolens.

Præterea, Nullus facit iniustum nisi alicui parienti iniustum. Sed contingit, quod aliquis faciat iniustum alicui hoc uolens, puta si uēdat rem carius, quam ualeat. Ergo contingit aliquem uolentē aliquid iniustum pati.

SED CONTRA est, quod iniustum pati est oppositum ei, quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum, nisi uolens. Ergo per oppositum nullus patitur iniustum nisi nolens.

CONCLUSIO.

Iniustum per se & formaliter nullus per se facere potest nisi uolens, nec pati nisi nolens, potest tamen quis materialiter facere, uel pati iniustum nolens.

RESPONDEO dicendum, quod actio de sui ratione procedit ab agente, passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem agens & patiens, ut dicitur in tertio & octauo Physic. Principium autem proprium agendi in hominibus est uoluntas, & ideo illud proprie & per se homo facit, quod uolens facit. Et econtrario illud proprie homo patitur quod præter uoluntatem suam patitur, quia in quantum est uolens, principium est ex seipso. Et ideo in quantum huiusmodi magis est agens, quam patiens. Dicendum est ergo quod iniustum per se, & formaliter loquendo, nullus potest facere nisi uolens, nec pati nisi nolens. Per accidens autem & quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum, uel facere nolens (sicut cum quis præter intentionem operatur) uel pati uolens, sicut cum aliquis plus alteri dat sua uoluntate, quam debeat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum aliquis sua uoluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniustitiam, nec inæqualitatem. Homo enim per suam uoluntatem possidet res: & ita non est præter proportionem uel propositum si aliquid ei subtrahatur, sed secundum propriam uoluntatem, uel à seipso, uel ab alio.

Ad secundum dicendum, quod aliqua persona singularis potest dupliciter considerari. Vno modo secundum se. Et sic sibi aliquid nocuum in se inserat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantie uel imprudentie: non tamen rationem iniustitie: quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita & iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, in quantum est aliquid ciuitatis, scilicet pars: uel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura & imago. Et sic qui seipsum occidit, iniuriam quidem facit non sibi, sed ciuitati & Deo: & ideo puniatur tam secundum legem diuinam, quam secundum legem humanam, sicut de fornicatione Apostolus dicit, Si quis templum Dei uiolauerit, disperdet ipsum Deus.

Ad tertium dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere & pati iniustum, id quod materialiter est, attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est. Id autem quod est sibi formale & per se, attenditur secundum uoluntatem agentis & patientis, ut ex dictis patet. Dicendum est ergo quod aliquem facere iniustum, & alium pati iniustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest iniustum, intendens iniustum facere: tamen alius non patitur iniustum, quia uolens patitur. Et econtrario potest aliquis pati iniustum, si nolens id quod est iniustum patiarur: & tamen ille qui hoc facit ignorans, non facit iniustum formaliter, sed materialiter tantum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum quicumque facit iniustum, peccet mortaliter.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod non quicumque facit iniustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est, quod aliquis faciat iniustum. Dicit enim Philosophus in 5. Ethic. de iniusta agentibus loquens. Quicumque non solum ignorantes, sed & propter ignorantiam peccant, venialia sunt. ergo non quicumque facit iniustum, mortaliter peccat.

¶ Præterea, Qui in aliquo paruo iniustitiam facit, parum à medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, & inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum in 2. Ethic. Non ergo quicumque facit iniustum, peccat mortaliter.

¶ Præterea, Charitas est mater omnium virtutum, ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. ergo etiam neque facere iniustum semper est peccatum mortale.

¶ SED CONTRA. Quicquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicumque facit iniustum, facit contra præceptum legis Dei: quia vel reduci ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid huiusmodi, ut ex sequentibus patebit. ergo quicumque facit iniustum, peccat mortaliter.

CONCLVSIO.

¶ Cum iniustitia in alterius lesione & nocuimento consistat, iniustum quicumque agere, mortale peccatum est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur charitati per quam est animæ vita. Omne autem nocuimentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ mouet ad uolendum boni alterius: & ideo cum iniustitia semper consistat in nocuimento alterius, manifestum est quod facere iniustum, ex genere suo est peccatum mortale.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod illud uerbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse uocat ignorantiam particularium circumstantiarum, quæ meretur ueniam: non autem de ignorantia iuris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit iniustum, non facit iniustum, nisi per accidens: ut supra dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod ille qui in paruis facit iniustitiam, deficit à perfecta ratione eius quod est iniustum facere, in quantum potest reputari non esse omnino contra uoluntatem eius, qui hoc parit: puta si auferat aliquis alicui unum pomum uel aliquid tale, de quo probabile est quod ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

¶ Ad tertium dicendum, quod peccata quæ sunt contra alias uirtutes, non semper sunt in nocuimento alterius, sed important inordinationem quandam circa passionem humanas. Unde non est similis ratio.

QVAESTIO SEXAGESIMA DE IUDICIO, in sex articulos diuisa.

OSTEA considerandum est de iudicio.



RESPONDEO dicendum, quod circa hoc queruntur sex. Primo, utrum iudicium sit actus iustitiæ. Secundo, utrum sit licitum iudicare. Tertio, utrum per suspensiones sit iudicandum. Quarto, utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. Quinto, utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. Sexto, utrum iudicium per usurpationem perueratur.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum iudicium sit actus iustitiæ.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiæ. Dicit enim philosophus in primo Ethic. quod unusquisque bene iudicat quæ cognoscit: & sic iudicium ad uim cognoscitiuam pertinere uidetur. Vis autem cognoscitiua per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam, quam ad iustitiam, quæ est in uoluntate: ut dictum est.

¶ Præterea, Apostolus dicit 1. ad Cor. 2. Spiritus iudicat omnia. Sed homo maxime efficitur spiritualis per uirtutem charitatis, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis: dicitur Rom. 5. ergo iudicium magis pertinet ad charitatem, quam ad iustitiam.

¶ Præterea, Ad unamquamque uirtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam: quia uirtuosus in singulis est regula & mensura secundum Philosophum in 1. Ethic. Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias uirtutes morales.

¶ Præterea, Iudicium uidetur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiæ inuenitur in omnibus iustis. Cui ergo non soli iudices sunt iusti, uidetur quod iudicium non sit actus proprius iustitiæ.

¶ SED CONTRA est quod in Psal. dicitur, Quoadusque iustitia conuertatur in iudicium.

CONCLVSIO.

¶ Iudicium, cum eius quod iustum est, determinatio sit, non nisi ad iustitiam spectat iudicium ferre.

¶ RESPONDEO dicendum, quod iudicium proprie nominatur actum iudicis, in quantum iudex est. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem dicitur obiectum iustitiæ, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat secundum primam nominationem, determinationem, uel determinationem iusti uel iuris. Quod autem aliquis bene diffiniat aliquid in operibus uirtutis, proprie procedit ex habitu uirtutis: sicut castus recte determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod Philosophus in 5. Ethic. dicit quod homines ad iudicem confugiunt, sicut ad quandam iustitiam animatam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod nomen iudicii quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatum est ad significandam rectam determinationem in quibuscumque rebus tam in speculatiuis, quam in practiciis: in omnibus ad rectum iudicium duo requiruntur, quorum unum est ipsa uirtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis: dicere enim uel diffinire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum: & sic in his quæ pertinent ad iustitiam, iudicium procedit ex iustitia: sicut & in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiæ, sicut inclinantis ad recte iudicandum: prudentiæ autem sicut iudicium proferentis. Unde & synesis ad prudentiam pertinet dicitur bene iudicativa: ut supra habitum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas diuinas, ex quibus iudicium per donum sapientiæ pronuntiat: sicut iustus per uirtutem prudentiæ pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

¶ Ad tertium dicendum, quod alie uirtutes ordinant hominem in seipso: sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet. Homo autem est dominus eorum, quæ ad ipsum pertinent: non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his, quæ sunt secundum alias uirtutes, non requiritur, nisi iudicium uirtutis, extenso tamen nomine iudicii: ut dictum est. Sed in his quæ pertinent ad iustitiam, requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, qui utrumque ualeat arguere, & ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam, quam ad aliquam aliam uirtutem.

¶ Ad quartum dicendum, quod iustitia in principe quidem est sicut uirtus architectonica, quasi imperans & præcipiens quod iustum est: in subditis autem est tanquam uirtus executiua & ministrans. Et ideo iudicium quod importat diffinitionem iusti, pertinet ad iustitiam secundum quod est principaliori modo in presidente.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum sit licitum iudicare.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iudicare. Non enim infigitur poena nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet poena, quam non iudicantes effugiunt:

¶ Super Quaestione quinquagesima nona articulum quatuordecimum.

IN articulo quarto omittis primo & tertio, aduersus nomine, quod uniuersum dicitur literæ, scilicet quod facere iniustum est ex suo genere peccatum mortale, intelligendum est de facere iniustum formaliter. Quando autem facere iniustum materialiter, sit peccatum mortale, & quando non, oportet ex parte facientis causam pensare, & ex parte patientis quantitatem nocuimenti. Contingit enim ignorantiam quandoque excusare, & quandoque non, etiam dato quod sit notabile nocuimentum. Contingit etiam quandoque nocuimentum ob prauitatem reddere culpam imperfectam ueniale, scilicet ut in iniuriis uerbis accedat. Quæ & superius in tractatu de ignorantia, & inferius in speculibus peccatis nota erunt, quæ tamen hic Author in responsionibus ad argumenta notat.

¶ Super Quaestione sexagesima articulum secundum.

¶ Num iudex mortali peccato obnoxius, peccet alios iudicando.

IN articulo secundo quaestionis sexagesime omittis primo, dubium in responsione ad tertium occurrit ad hominem, & simpliciter, An iudex in peccato mortali etiam occulto constitutus, peccet iudicando alios. Et est ratio dubii: quia Author in 4. sent. dist. 18. quest. 2. artic. 2. tenet affirmatiuam partem in prælo theologicæ. Et ratio eius ibi est, quia indigne uirtutis officio præiudicatur. Et additur ab aliis alia ratio: quia scilicet est suspensus quo ad se, ut habetur ex capite ultimo extra de tempore ordinis. In hoc autem loco Author indistincte de iudice dicit, quod si propter officium teneatur iudicare peccator, potest iudicare cum humilitate, absque quod incurrat nouam damnationis causam: quamvis se digne ostendat, alios iudicando.

¶ Ad dubium hoc simpliciter dicendum est, quod iudex seu præiudex spiritualis, utens officio suo in his quæ non ordinant, sed iustitiam diffundunt, quamuis sit in peccato mortali, non peccat, scilicet mortaliter, per se loquendo.

loquendo. Dico autem, per se loquendo, ad evitandum id quod est per accidens, puta deformitatem scandalum, si peccatum est manifestum. Probat autem quod illud ex eo, quod macula peccati moralis, non contrariatur rectitudini requiritur ad iudicium, lumen, scilicet rationis, inclinationi ad tribuendum a teri ius suum, & auctoritati iurisdictionis. Sicut enim haec omnia cum peccato mortali, ut patet:

& Genitum testimonium attestatur. Quia tamen impedimentum non nullum est peccatum mortale, pro quanto homo personam gerit aliis praestans, qui bonus ut se non est, si non humiliter exerceat officium iudicandi, veniale peccatum incurritur videtur. Procedit namque in actum mortalem non qualis debet.

Ad dubium autem hoc idem, pro quanto est ad hominem, dicitur, quod Author sequens alios in libris sententiarum, illa dicit quae postmodum in Summa correctur patet hic & inferius, scilicet in tertia parte, q. 64. art. 4. ut diffusius in questione specialis de hoc declaravimus.

Ad primam autem objectionem in oppositum dicitur quod indignum uti officio, contingit dupliciter, scilicet privative, & contrarie. Et quod existit in peccato mortali utitur officio indigne privative, non autem contrarie: quia scilicet est privatus conditione, quam natus est habere, ut condigne iudicis officium ageret.

Non autem aliquid contrarium iusto iudici uti sic: & propterea non oportet quod peccet. Ad secundam vero dicitur quod magna differentia est inter usum potestatis iurisdictionis & potestatis ordinis. Quoniam ad illum non est opus consecratione: illum autem nemo sine consecratione habet. Et propterea aliud est iudicium de ministro unius & alterius. Quoniam minister Dei & Ecclesiae ad actum sanctum potestatis debet esse sanctus. Et de tali loquitur Decretalis illa, Minister autem ad actum iustum sufficit, quod sit iustus in opere.

Super Quaestione sexagesima Articuli tertium.

Annua.

In art. 3. ubi assignatur secundus gradus suspicionis, diligenter advertit, & cauens ne fallaris in illis verbis pro certo malitiam alterius testatur ex levis indicio. Potest siquidem dupliciter intelligi, primo, pro ergo, licet utique partis, cum aliqua tamen hesitatione admixta. Secundo pro assertiva determinatione. Verbi gratia, Video iumentum cum inhonesta muliere euntem, & credo in mente mea illos simul velle peccare, atque hoc tanquam verum existans, pertransito vel admittit, sumque ita in mente mea dispositus, ut si ego me interrogarem meipsum, an ista aestimatio mea sit apud me adeo vera & certa, quin etiam credam, quod forte falsa est aestimatio ista: responderem quod forte falsa est: verumamen mihi sic videtur.

Tunc est credulitas firma, non simpliciter, sed hesitationi admixta. Si autem eadem sic dispositus, quod responderem quod mea aestimatio est vera & certa, ut nullus dubitationis locus sit, tunc est assertiva determinatio. Sentas iterum non accipit aestimationem pro certo primo, sed secundo, ut & ly pro certo significat, & auctoritas subiuncta testatur, quae definitivas sententias prohibet. In primo ergo gradu suspicionis, locato totum iumentum, neminem aestimationis ob quo modo hesitationis & in secundo solum definitionem, siue intus, siue extra sit verbum, circa tribunal tamen in tertio autem sententiam iudicis, quae confirmata utimur intus habet, pro quanto auctoritative sit. Et hoc nota pro multis, qui credunt se invidisse in temerarium iudicium ex mala, quam conceperunt, opinione proximorum: nec sciunt discernere inter opinionem quam cum formidine aliqua alterius partis est, & iudicium ex opinione non natum, sed temere prolatum corde & ore.

nandum inuitemus. Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirit, sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

ARTICULVS III.

¶ Vtrum iudicium ex suspitione procedens, sit licitum.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod iudicium ex suspitione procedens, non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo. Vnde & Philosophus in 6. Ethic. ponit quod suspicio se habet & ad verum & ad falsum. Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum ergo iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus & contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspitione iudicare non liceret.

¶ Præterea, Per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit: & sic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo suspensionis iudicium non est illicitum.

¶ Præterea, Si sit illicitum, oportet quod ad iniustitiam reducat: quia iudicium est actus iustitiae, ut dictum est. Sed iniustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo suspensionis iudicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum: quia suspensiones vitare non possumus, ut dicit glossa. Aug. super illud primæ ad Cor. 4. Nolite ante tempus iudicare. Ergo iudicium suspensionis non videtur esse illicitum.

¶ SED CONTRA est quod Chrysostomus super illud Matth. 7. Nolite iudicare, &c. dicit, Dominus hoc mādaro non prohibet Christianos ex benevolentia alios corrigere, sed ne per iactantiam iustitiae suae Christiani Christianos despiciant, & solis plerumque suspicionibus odientes ceteros, & condemnantes.

CONCLUSIO.

Iudicium ex suspitione procedens ad aliquem condemnationem illicitum & mortale peccatum est ex levis indicio de alterius probitate dubitare licet est, gravatur tamen aestimatio iudicantis ex illius gravitate, quod quid de altero ex levis suspicatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali, quando ex levis indicio procedit. Et contingit ex tribus. Vno quidem modo ex hoc, quod aliquis ex seipso malus est: & ex hoc ipso, quasi confusus suae malitiae, facilius de aliis malum opinatur, secundum illud Eccl. 10. In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat. Alio modo provenit ex hoc, quod aliquis male afficitur ad alterum: cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur, vel invidet ei, ex levis signis opinatur mala de ipso: quia unusquisque facilius credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia. Vnde Philosophus dicit in 2. Rhet. quod senes sunt maxime suspiciosi: quia multotiens experti

est & mali: non damnant tamen per hoc alteram homicidii, quod oportet scire. Ex quo namque alia certitudo haberi non potuit, debuit ex illo indicio iudicare in maiorem partem. Et similiter potest & debet quilibet iudex facere in similibus eventibus. In humanis siquidem oportet uti pro certo eo quod communiter creditur: quamvis vere certum non sit.

In resp.

In responsione ad tertium eiusdem articuli adverte quod quia leuius indicia non sunt nata causari malam opinionem de proximo, & inter precipua bona hominum computatur bona de ipso opinio, quia humana gloria, cui diuitie non comparantur: in hominum opinione consistit, ideo accipiens ex leuibus indicia, huc malam opinionem, huc ultra opinionem iudicium apud se malum, iudicium facit illi, et

bus illi de malo quod ille non meruit, aut plus quam meruit. Hoc enim iudicium esse manifeste patet, & ex hoc proximum indebitum despicit: & si non affectu, facto tamen constat, dam malis iniuste xilimur. Verum tamen est, quod quia opinio imperfecta quod est in genere cognitionis & determinationis propter habitationem admittit, & iudicium temerarium de peccatis leuibus ratione materiae imperfectum est ideo nulli hominem est peccatum mortale, sed solummodo temerarium iudicium de mortali ex leuibus indicis, ut in littera dicitur.

¶ Nam interius iudicium reducat ad exterius.
In responsione ad tertium eiusdem articuli semel dubium occurrit. Quo pacto verificetur quod iudicium interius reducat ad iudicium exterius, cum contingat sepe interius iudicium fieri sine animo iudicandi exterius, frequenter enim prius persone iudicant talem malum, contra quem tamen non cogitant proferre sententiam damnationis: & quandoque possent, non proferrent.

¶ Ad hoc dicitur, quod quoniam modum ad homicidium animam, reducat non solum desiderium occidendi aliquem, sed etiam desiderium, quod aliquis moriatur, quamuis nullo pacto uellet ipsum occidere: ita ad exterius iudicium uelut non solum uelle dare damnationis sententiam, sed qualitercumque iniuste iudicant ex leuibus causis. Et istud enim rationis est, iniuria temerari iudicii intus & extra, quamuis non sit æquale nocuum.

¶ Super Questionem sexagesimam Articulum quartum.
¶ Nam melius sit frequenter falli habendo bonam opinionem de malo uiro quam rariis falli, malam opinionem habens de uiro bono.

Questio. In art. 4. eiusdem q. q. circa responsionem ad primum & secundum simul, dubium occurrit, & de conclusionem scilicet quod melius est quod aliquis frequenter fallatur habendo bonam opinionem de malo homine, quam quod rariis fallatur habens malam opinionem de aliquo bono, & de illius ratione: quia ex hoc fit iniuria alicui non autem ex primo. De conclusionem quidem, quia iudicium in materia moralis, ut in pluribus, uerum est habendum pro uero absolute, & consequenter amplectendum ut melius. Sed iudicium quod rariis fallatur, est uerum ut in pluribus: ergo de ratione uero, quia falsum est quod ille qui frequenter fallatur in bona opinione, nulli noceat. Nam nocet sibi ipsi, implendo animam suam falsis opinionibus. peius est autem nocere sibi quam alteri.

¶ Nam qui frequenter fallatur de alijs bene sentiens nulli noceat.

Questio. Et contra hoc afferatur quod in littera dicitur, quod falsum iudicium de bono alterius non pertinet ad malum intellectus iudicantis, sed ad bonum affectum ipsius sicut nec ad perfectionem intellectus secundum se pertinet cognitio singularium contingentium: magnum uiget dubium, nam quia licet ad perfectionem intellectus secundum se non pertineat cognoscere ueritatem contingentium singularium: pertinet tamen ad perfectionem intellectus, ut extenditur ad operationem, hoc est quod licet ueritas singularium contingentium non sit de perfectione intellectus speculatiui, est tamen de perfectione intellectus practici. Intellectus enim extensione sit practicus, ut dicitur in tertio de anima. Patet autem quod dicitur, & simpliciter, quia ad prudentiam requiritur memoria praeteritorum, & intelligentia praesentium, & providentia futurorum. Et ad hominem. Nam Author inferius in tertia parte q. 1. r. a primo ad tertium hoc expresse dicitur. Constat autem quod iudicium de quo est sermo, ad intellectum practicum spectat: ergo falsi in huiusmodi, contra perfectionem est eius, & prudentie nocet. Et ulterius sequitur, quod si imperanter littera attuler ad propositum, quod cognoscere ueritatem contingentium singularium, non pertinet ad perfectionem intellectus secundum se, id est, speculatiui. Nam sermo est de intellectu practico. Tum quia non ualeat argumentum, cognoscere ueritatem singularium contingentium, non pertinet ad perfectionem intellectus: ergo errare circa hoc non est malum intellectus: quoniam error de ratione sua ponit malum in intellectu errante. Sicut non ualeat, Videre columnas Herculis, non est de perfectione intellectus: ergo male uidere ipsas non spectat ad imperfectionem uisus, sed bene ualeat,

Ergo errare falsum cognitione, non ponit malum in intellectu.

¶ Ad euidenciam huius re, sciendum est, quod dubia in meliorem partem interpretanda esse, dupliciter intelligi potest, scilicet negatiue, & positiue. Et si intelligatur negatiue, sensus est, quod dubia non sunt in deteriore partem interpretanda. Et sic intellecta hac propositio est uerissima ac certissima. Et propter hunc sensum Dominus negatiue precepit Mat. 7.

¶ Ad tertium dicendum, quod quia iustitia & iniustitia est circa exteriores operationes (ut dictum est) tunc iudicium suspensum directe ad iniustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit: & tunc est peccatum mortale, ut dictum est. Iudicium autem interius pertinet ad iniustitiam secundum quod comparatur ad exterius iudicium, ut actus interior ad exterius, sicut concupiscentia ad fornicationem, & ira ad homicidium.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Iudicium enim magis debet esse de eo, quod ut in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit, quod aliqui male agant: quia stultorum est numerus infinitus, ut dicitur Eccles. 1. Prom enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua, ut dicitur Gen. 8. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum, quam in bonum.

¶ Præterea, Aug. dicit, quod ille pie & iuste uiuit, qui uerum integer est æstimator, in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur, in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

¶ Præterea, Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in peiore partem: secundum illud Iob 9. Verebar oia opera mea. Ergo uidetur quod ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in peiorem partem interpretanda.

est de nouo iudicium opinatiuum, quod bono animo fecerit. Sed regula hæc in hoc sensu dupliciter potest accipi. Primo ut sit regula docens quid absolute facere debemus in tali occurru, ut scilicet doceat, quod bonum est, quando occurrunt nobis hæc dubia, prorumpere in actum opinionis bonæ de proximo, interpretando quod bono animo fecerit, excusando illum: & huiusmodi. Et sic ego non intelligo regulam istam esse secundum rectam rationem: quoniam recta ratio non tradit quod ex obiecto neutrali generetur, aut sumatur opinio declinans ad alteram partem, sed quod neciter præferatur intellectus. Nulla rursus ratio fundet, ut occurrit ambigui facti alterius obliget me ad bene opinandum de ipso, cum non teneat enim ad aliquod opinandum de ipso in particulari, sicut nec ad diligendum, ut patet ex supradictis in tractatu de charitate. Boni demum rationem non habet, ut absque necessitate, aut pietate aliqua exponam intellectum meum periculo falsitatis sepius incurrendæ. Non est igitur sensus iste positius, sumendus absolute & simpliciter. Alio uero modo sumi potest sensus iste ex suppositione, scilicet si iudicandum est: ita quod regula ista doceat, quod dubia in meliorem partem sunt interpretanda si iudicandum est, si oportet iudicari. Et hoc est uerus sensus huius regulæ, prout disputatur & intenditur in littera, & habet multas difficultates. Et propterea declarare eas oportet. De præcipua autem difficultate, quod homo interpretando in meliorem partem, incurrit in frequentius falsitatem: recolendum est quod intellectus practicus in moralibus dupliciter concurrat, ut cognoscens, & ut dirigens, & quod non eodem modo uerus est, ut cognoscens & dirigens, sed diuerso. Nam ut cognoscens, uerus est per conformitatem ad rem cognitam, sicut intellectus speculatiui, ab eo enim quod res est, uel non est, oratio dicitur uera uel falsa. Sed ut dirigens, uerus est per conformitatem ad appetitum rectum, ut dicitur in sexto Ethicorum & in precedenti libro quinquagesima septima questione declarauimus. His etenim si iungamus quæ in littera dicuntur, quod interpretari in meliorem partem, spectat ad affectum seu appetitum rectum, & habet plures annexas falsitates, facile est deducere, quod huiusmodi interpretatio in meliorem partem nocere potest intellectui, ut cognoscens est, pro quanto falsam cognitionem quandoque ingeres: sed prodest intellectui, ut dirigens est, quia facit ipsum dirigere conformiter ad appetitum rectum, atque per hoc intellectus, ut dirigentem esse uerum. Et si cum his recordans fueris, quod intellectus practicus non differt a speculatiui in ueritate cognitionis, sed directionis, & hoc esse illi proprium, inferens quod in huiusmodi interpretatione, licet quandoque miscetur falsitas cognitionis, semper inuenitur uerum in intellectu practico, in quantum practicus est propter ueritatem directionis. Et quoniam notitia moralium ad hoc ordinatur, non ut cognoscamus, sed ut operemur, ut dicitur in secundo Ethicorum: ideo maiori in periculo ueritatis qui incidit in id quod contrariatur intellectui, ut dirigenti, quam id quod contrariatur intellectui ut cognoscenti, ut in littera a S. Thom. defenditur.

¶ Ad obiecta igitur descendendo, & ad dubium de conclusionem dicitur quod ex malo sensu litteræ procedit. Nam aliud est dicere in dubia iudicium in meliorem

liorem partem esse falsum ut in pluribus, & aliud est dicere, in dubiis iudicium in meliorem partem esse falsum plures, quam in deteriore partem. Primum siquidem dictum significat quod absolute est falsum ut in pluribus. Secundum autem non significat hoc, sed significat quod comparando numerum falsitatum incidentium pro peiore parte, ille numerus est maior. Cum cuius comparatione veritate

stat, quod absolute loquendo, neutra declinatio in dubiis est vera ut in pluribus quoniam dubia neutra sunt ex natura sua. Unde cum argumentum procedat ex primo dicto, & littera non illud, sed secundum dicat, patet responsio quod falsa est minor.

Ad dubium vero de ratione dicitur, quantum ad presentem litteram spectat, quod auctor intendit quod nulli alteri nocet, quoniam iniuria non est ad seipsum. Quia vero ad difficultatem materiae huius absolute, dicitur quod negari non potest quin falsa opinio nocet sibi ipsi aliquantum, cum falsum contra verum vero, quod est bonum intellectus: & bono ex necessitate contrarietur malum, ut dicitur in predicamentis. Sed comparando duo mala occurrentia, scilicet plures falsi in huiusmodi singularibus cum bono ad seipsum ad proximum, & minus falsi cum iniuria proximo, dicitur quod minus malum est primum, quam secundum. Et quia de duobus malis minus est eligendum, si oportet alterum eligere. Ideo melius est frequentius falsum cum bona opinione. Et si contra hoc insisteretur, quis in littera non dicitur minus malum, sed melius est, quod aliquis frequentius fallatur respondetur primo quod hoc ly melius, non potest sumi in hac comparatione nisi absolute, quoniam comparatio fit ad aliud manifeste malum scilicet iniuriam proximo. Non ergo inconueniens est exponere hoc melius in comparatione ad aliud, ut est, minus malum. Respondetur secundum quod licet comparatio sit absoluta, sicut est dictum, Nix est albius coruo, & eligere falsam opinionem in malo moraliter exponere tamen se periculo incurrendi falsam opinionem quam do oportet, non est malum moraliter. Sic autem docet regula ista. Nam qui utitur regula ista, non

nisi oportet iudicare, in meliorem partem declinat, non eligendo falsam opinionem, sed periculum incurrendi falsam opinionem praeposit certae iniuriae proximi. Quoniam si qui in deteriore partem interpretatur, quantum est ex parte sua, facit aliquod dubio illi iniuriam, iudicans illam malum ex dubio, etiam si illi nocet utrumque quoniam hoc est per accidens. Et hoc sensus est amplius dictus. Responsio autem ex littera sumpta & confirmata, si ut in littera hac accipiamus, ad hoc defertur, quod falsitas huiusmodi non est malum intellectus secundum se. Iniquitas aut huiusmodi est malum affectus secundum se, quod est vitandum, & de quo non curandum quando oportet ut dictum est. Unde ad cetera obiecta, quae procedunt, auctor ex hac propositione cognoscitur veritatem singularem contingentem, non pertinet ad perfectionem intellectus, secundum se inueniendi inferre quod falsi in huiusmodi, nullo modo est malum intellectus, quod auctor non intendit, ut ex supradictis patet, quod oportet aliter respondere. Ipse enim licet huiusmodi falsitate pertinet ad malum intellectus non secundum se, sed ut extrinsecus ad opus, id est, praefecti, sicut etiam male videtur columpas Herculi, si non ex mala dispositione, etiam prouentia, non pertinet ad imperfectionem usus secundum se, quamvis aliquot malis usus in actu sit. Nec intendit arguere, nec arguit ex illa propositione ut obiecto ultima accepta, sed intendit solum monstrare, quod sicut utrum in huiusmodi est extra latitudinem boni intellectus secundum se, ita etiam falsitas in huiusmodi, est extra latitudinem mali intellectus secundum se. Ac per hoc, ut dictum est, praesupponendum est quando oportet. Et ex hoc patet, quod

SED CONTRA est quod Rom. 14. super illud, Qui non manducat, manducantem non iudicat, dicit glossa. Dubia in meliorem partem sunt interpretanda.

CONCLUSIO.

Quia mala in alijs suspicamus, semper sunt in meliorem partem interpretanda.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, ex hoc ipso, quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, iniuriatur ei, & contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere vel nocere quodcumque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malo aliquo, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallatur. Sed melius est, quod aliquis frequentius fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur, habens malam opinionem de aliquo bono: quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum, quod aliud est iudicare de rebus, & aliud de hominibus. In iudicio enim in quo de rebus iudicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum iudicantis, si uere iudicet: vel malum, si falso: quia uerum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius, ut dicitur in 1. Ethic. & ideo unusquisque debet nitri ad hoc, quod de rebus iudicet, secundum quod sunt. Sed in iudicio, quo iudicamus de hominibus, praecipue attenditur bonum & malum ex parte eius de quo iudicatur: qui in hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus iudicatur, & contemptibilis, si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio, quod hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti falsum, iudicium quo bene iudicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius: sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere ueritatem singularem contingentem, sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum, quod interpretari aliquid in deteriore vel meliorem partem contingit dupliciter. Vno modo per quandam suppositionem: & sic cum debe-

non imperinenter, sed ad propositum fuit asserere, quum discutitur uocumina falsi iudicii, bonum & malum intellectus secundum se quoniam malum intellectus secundum se est omnino uitandum. Malum autem intellectus secundum quid, facile potest tolerari, illud & illius periculum eligere, malum moraliter est hoc eligere licet malum moraliter sit: illius tamen periculo se exponere pro uitanda iniuria proximo, iniuria

est, ut hic docetur. In eodem articulo in responsione quoque ad secundum, nota notatur illius distinctionis exercitium, scilicet aliud est iudicium de rebus, aliud de hominibus. Nam ad iudicium de rebus spectat rem de re dicere, ad iudicium de hominibus seu personis spectat malum vel bonum de persona dicere. Unde si uideo personam agentem ante se onerari umensum, & maledicentem, ut a multis fieri solet, uideo in malum horam, & similia, & ego puto lesa, quod adus ille sit peccatum mortale non propter intentionem illius, sed absolute puto, quia si adus ille ex genere suo sit peccatum mortale, propter conceptum indubie illius peccatum mortale: iudicium illud falsum non spectat ad iudicium de personis, sed ad iudicium de rebus: quoniam in ueritate non iudicatur persona, sed adus ipse secundum se, dicitur de re, scilicet esse peccatum mortale de illo adu. Si uero uidero aliquam personam ornatum, & in dubio iudico illam se ornasse impudenter, tunc ad iudicium de personis hoc spectat: dicitur enim de personali intentione esse impudenter, si uidetur si uidetur summi commissum, aut domini combustum ignoto, adu, & iudico loquens, hoc patet, non enim de persona enunciat esse actorem, scilicet dicitur quod absque personae contemptu in debito non fit ex quo non constet personam illam in hoc peccasse. Ex quibus collige quod indicium de personis est solum iudicium de corde seu intentione, non alterius aut de re, per personam ad hanc actionem. Adus autem ipsos, & ceteros, etiam singulariter iudicare, spectat ad iudicium de rebus. Et propterea cum iudicamus quod facere hoc uel illud, uel fictum tale est, uel non est peccatum mortale, etiam si erramus, non peccamus iudicio temerario, nec iniuriam alicui facimus, quoniam de rebus ipsis iudicamus: in quo iudicio, ut in littera dicitur, in neutram partem est declinandum, sed solum est ueritatem inueniendum.

ARTICVLVS V.
a **Virum sit semper secundum leges scriptas iudicandum.**

AD QUINTVM sic proceditur. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum. Semper enim uitandum est iniustum iudicium.

Sed quandoque leges scriptae continent iniustitiam: secundum illud Isa. 10. Vae qui condunt leges iniquas, & scribes iniustitiam scripserunt. Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

Præterea, iudicium oportet esse de singularibus euentibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares euentus comprehendere: ut patet per philosophum in 1. Ethic. Ergo uidetur quod non semper sit secundum leges iudicandum.

Præterea, lex ad hoc scribitur, ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse legislator praesens esset, aliter iudicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas iudicandum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libr. De uera relig. In istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent cum eas instituerint, cum tamen fuerint institutae & firmatae, non licebit iudicibus de eis iudicare, sed secundum seipsas.

CONCLUSIO.

Necessarium est quoduis iudicium semper secundum leges scriptas fieri.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, iudicium nihil aliud est, quam quaedam distinctio uel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter. Vno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale. Alio modo ex quodam condico inter homines: quod dicitur ius posituum, ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem, aliter tamen & aliter. Nam legis scriptura, ius

est, uel non est peccatum mortale, etiam si erramus, non peccamus iudicio temerario, nec iniuriam alicui facimus, quoniam de rebus ipsis iudicamus: in quo iudicio, ut in littera dicitur, in neutram partem est declinandum, sed solum est ueritatem inueniendum.

In responsione ad tertium diligenter nota distinctionem litterae, de duplici modo interpretandi in peiorem partem, scilicet per modum distinctionis, & per modum suppositionis. Et scito quod quoque ad actum caute, & remota, & huiusmodi, & omnia supponenda sunt in peiorem partem. Si enim uidero pauperem, non distinctio eum furem, sed custodia res meas, ac si esset fur. Et similiter si uideo iuuenem deambulantem, non iudico eum adulterum: caueo tamen ac si esset adulter: & sic de alijs. Quo ad actum uero positionis quoniam iudicium sequitur, in meliorem partem omnia interpretanda sunt. Et sic regula dicta simul & semel reddit nos iustos erga proximos iudicandos, & prudentes ad cauendum, custodiendum, ac prouidendum. Quod enim cauet, custodit ac prouidet in maiori malo, consequens est ut magis ualeat in minori: ut in littera dicitur. Et ex ista regula, patet debere subditos subditisque ex dubijs iustis, non malitiose arguere, aut punire, sed bonam de eis opinionem ut prius habere: & tamen caute, custodias remediaque adhibere ac si mali essent. Prouide tamen ne aliquid fiat, quod bonum proximi deterget. Hoc enim esset iniuriarum illi: quod in dubijs ueritatem esse dictum est.

§ Septi

Super Quaestione sexagesima articulum sextum.

Annos.

Missio articuli de materia quo ad subditos, in

precedenti lib. dictum est, in sexto articulo in

responsione ad tertium adverte, quod Auctor

ex decretali Soli h. magnitatis de m. d. & ob

alium id, quod potestas temporalis sub

ditur spirituali, sicut corpus animae dicitur mo

dos assignat, quibus potestas spiritualis in

trouitit se de temporalibus. Quorum pri

mus conuenit potestati spirituali ex natura sua. Secundus autem con

uenit ei ex alio, scilicet ex ipsa seculari po

testate.

Ad euentiam autem assumpti, scito ex

secundo de anima, quod anima praestit corpus

triplici genere cause, scilicet effectus, quia

efficit corporeos animalis motus. Formaliter, quia est illius for

ma. Finaliter, quia corpus est propter animam

Et simile est proportio

alter de potestate spirituali respectu potestatis secularis. Est si

quidem, ut forma illius & motus & finis. Ma

nifestum est enim quod spirituale est formale re

spectu corporalis: & per hoc potestas dispo

nit de spiritualibus

3. art. 1. est formalis respectu po

testatis dispositionis de secularibus, quae cor

poralia sunt. Insuble

quodque liquet, quod

4. d. 17. corporalia & tempora

q. 1. art. 3. ha sunt propter spiri

tualia & eterna, atque ad illa ordinantur ut ad

finem. Et quoniam al

terior finis aliorum, agen

ti mouentur atque diri

gentur responder, conse

quens est, ut potestas

spiritualis, quae circa

spiritualia ut primam

obiectum uelatur, mo

ueat, agat, atque diri

gat potestatem secula

rem, & quae illius sunt, in spiritualem finem. Et

ex hoc patet, quod sup

rae naturae potestas spi

ritualis praestit potestati seculari ad finem

spiritualium: hoc enim

font in quibus potestas

secularis subditur spiri

tuali. Hanc specificat

ionem intendit litera

per illa uerba, quan

tum ad ea in quibus

subditur ei secularis po

testas. Denotant enim

per hoc Auctor, quod

potestas secularis non

omnino subditur pote

stati spirituali. Propter

quod magis obediens

est in ciuilibus re

gion ciuili, & in

militariibus duci exer

citur, quam episcopo

qui de his non se ha

bet impotere nisi in or

dine ad spiritualem, sicut

nec de ceteris tempo

ralibus. Sed si comin

aret aliquis in horum

quidem naturale continet, sed non instituit. Non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positum scriptura legis & continet & instituit, dant ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis scripturam: alioquin iudicium deficeret uel a iusto naturali, uel a iusto positum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuire, uel auferre: quia nec uoluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis continet aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet uim obligandi. Ibi enim ius positum locum habet, ubi quantum ad ius naturale, nihil differt utrum sit uel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones: ut supra dictum est, & ideo secundum eas non est iudicandum.

Ad secundum dicendum, quod sicut leges iniquae secundum se contrariantur iuri naturali uel semper, uel ut in pluribus: ita etiam leges, quae sunt recte positae, in aliquibus casibus deficiunt: in quibus si seruarentur, essent contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator. Vnde iuris peritus dicit, Nulla ratio iuris aut aequitatis benignitas patitur, ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos durior interpretatio contra ipsorum commodum producamus ad seueritatem. Et in talibus etiam legislator aliter iudicat. & si considerasset, lege determinasset. Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICVLVS VI.

Verum iudicium per usurpationem reddatur praeferum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur praeferum: iustitia enim est rectitudo quadam in agendis. Sed nihil deperit ueritati a quocunque dicatur, sed a quocunque est accipitur. Ergo etiam nihil deperit iustitiae, a quocunque iustum determinetur: quod pertinet ad rationem iudicii.

Præterea, peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant: sicut Moyses occidendo Aegyptium, ut habetur Exod. 2. & Phinees filius Eleazar, & Zambri filium Salum: ut legitur Num. 25. & reputatum est ei ad iustitiam: ut dicitur in Ista. Ergo usurpatio iudicii non pertinet ad iniustitiam.

Præterea, potestas spiritualis distinguitur a temporalis. Sed quandoque prelati habentes spiritalem potestatem, inuoluunt se de his quae pertinent ad secularem potestatem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

Præterea, sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas: ita etiam & iustitia iudicantis & scientia, ut ex supra dictis patet. Sed non dicitur iudicium esse iniustum, si aliquis iudicat, non habens habitum iustitiae, uel non habens scientiam iuris. Ergo etiam neque iudicium usurpatum, quod sit per defectum auctoritatis, semper erit iniustum.

SED CONTRA est quod dicitur Ro. 14. Tu quis es qui iudicas alienum seruum?

CONCLUSIO.

Sicut cogens aliquem ad aliquam legem non publica auctoritate sanctam seruandam iniuste facit, ita qui alium iudicans non habens auctoritatem, uel usurpando sibi iudicandi potestatem, grauitur peccat.

RESPONDEO dicendum quod, cum

iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ille, qui iudicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari, & legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate: quae quidem se extendit ad eos qui communicati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset, ut aliquis constringeret alium ad legem seruandam, quae non esset publica auctoritate sancita: ita etiam iniustum est, si aliquis compellat aliquem ferre iudicium, quod publica auctoritate non fertur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod pronuntiatio ueritatis non importat compulsionem ad hoc, quod suscipiatur: sed liberum est unicuique eam recipere, uel non recipere, prout uult. Sed iudicium importat quandam compulsionem. Et ideo iniustum est, quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum, quod Moyses uidetur Aegyptium occidisse, quasi ex inspiratione diuina auctoritatem adeptus: ut uidetur per hoc quod dicitur Actum 7. quod percussio Aegyptio testificabat Moyses intellegere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel. Vel potest dici quod Moyses occidit Aegyptium defendendo eum qui iniuriam periebatur, cum moderamine inculpatae tutelae. Vnde Amb. dicit in lib. De offi. quod qui non repellit iniuriam a socio cum potest, tam est in uitio, quam ille qui facit. Et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici sicut dicit Aug. in questionibus Exod. quod sicut terra ante uitia semina, herbarum inuitum fertilitate laudatur: sic illud Moysi factum, uirtuosum quidem fuit: sed magnae fertilitatis signum gerebat, in quantum scilicet erat signum uirtutis eius, quae populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est, quod ex inspiratione diuina zelo Dei commotus, hoc fecit. Vel quia licet non dū esset summus Sacerdos, erat tamen filius summi Sacerdotis: & ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut & ad alios iudices, quibus hoc erat praecceptum.

Ad tertium dicendum, quod potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis prelati se inuoluit de temporalibus, quantum ad ea, in quibus subditur ei secularis potestas, uel quae ei a seculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus scientiae & iustitiae sunt perfectiones singularis personae. Et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium: sicut per defectum publicae auctoritatis, ex qua iudicium uim coactiuam habet.

QVAESTIO SEXAGESIMA PRIMA DE diuisione iustitiae in commutatiuam & distributiuam, in quatuor articulos diuisa.

INDE considerandum est de partibus iustitiae. Et primo, de partibus subiectiuis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva & commutativa. Secundo, de partibus quasi integralibus. Tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de uirtutibus adiunctis.

Circa primum occurrit duplex consideratio. Prima, de ipsa iustitiae partibus. Secunda, de uitiis oppositis. Et quia restrictio uidetur esse actus commutatiuae iustitiae, primo considerandum est de distinctione iustitiae commutatiuae & distributivae. Secundo de restitutione.

Circa primum queruntur quatuor. Primo, utrum sint duae species iustitiae, scilicet iustitia distributiva & commutativa. Secundo, utrum eodem modo in eis medium accipiat. Tertio, utrum sit eorum uniformis uel multiplex materia. Quarto, utrum secundum aliquam earum specierum, iustum sit idem quod contra passum.

ARTICVLVS I.

Verum conuenienter ponantur duae species iustitiae, scilicet commutativa & distributiva.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva & commutativa. Non enim potest esse iustitia species, quod multitudini nocet, cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distributiva bona communia in multos nocet bono communi multitudini.

demerentium spiritibus salubris occurrere, prelati disponunt de his, prohibendo uel precipiendo propter spirituales salutem, ut ponit saltem in mellem alienam: sed propria uirtute auctoritate. Quoniam quo ad hoc subduntur omnes potestates seculares potestati spirituali: & sic patet ultra assumptum, etiam prima in modis quo potestas spiritualis indiget de temporalibus. Secundus autem, scilicet ex concessione potestatis secularis, satis clare patet in praetis habentibus utramque iurisdictionem in multis locis ex dominionibus principum.

Super Quaestione sexagesima articulum primum.

Articulus. I. quoniam sexagesima prima nota quod iustitia trib

placem ordinem inueniunt in aliquo loco, triplicem speciem iustitiae inueniunt. Inuenitur si quidem ordo partium inter se, & ordo totius ad partes, & ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex legalis distributiva, & commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum distributum uero totum ad partes: commutativa denum partes inter se. Sed haec dicitur uocantur iustitiae particulares, illa generalis.

In eodem autem in responsionibus ad 1. & 2. aduerte & diligenter, quod diuersimode inueniuntur haec duo, scilicet iustitia & debitum in iustitia distributiva & commutativa. Nam in commutativa datur cuique suum simpliciter: ut pater in restitutionibus, & solutionibus: in distributiva uero datur unicuique sicut quodammodo, non enim id quod est totius, est simpliciter partis, sed est aliquo modo partis. Et similiter in commutativa, debitum est alicui, quia proprium: in distributiva uero, quia commune. Et haec differetia formaliter, quia proprium debetur alicui eo accepto ab eo sponte uel inuita, alioquin in damnum remaneret. Commune uero est debitum alicui ex hoc scilicet, quod pars est illius, & eam partem debetur, quia talis pars. Et haec pro maiori restitutionis quodam iustitia distributiva uoluntur, oportet praeparatis habere.

Super Quaestione sexagesima prima. Articulus secundus.

Annotationes.

In articulo 2. eiusdem questionis scito, quod moralis propositio non uidetur expedire, ut res clares innotuimus. De eo autem hoc, quia constat quod iustitia in distributivis est aequale secundum proportionem, & in commutativis aequale secundum quantitatem: ut scilicet res quae distribuitur, ita se habeant inter se, sicut personae quibus distribuitur se habent inter se. Res quae commutantur, sint aequales quantitatis. Nec est opus disputare, an aequale medium sit, constat enim quod est medium inter plus & minus. Quare autem aequale proportionaliter dicatur secundum proportionem geometricam, & aequale quantitativum secundum proportionalitatem arithmetica, discutere & declarare, est insolubile quodammodo intellectu moralem, & ideo pertinet ad 5. cum Ethic. potest rationem Aristotelis de hoc inspicere.

titudinis: ita quia exhauiuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur. Dicit enim Tull. in lib. De offic. Fit decerior qui accipit, & ad idem semper expectandum paratior. Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiae speciem.

Præterea, iustitiae actus est reddere unicuique quod suum est: ut supra habitum est. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de nouo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

Præterea, iustitia non solum est in principio, sed etiam in subditis: ut supra habitum est. Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad iustitiam.

Præterea, Distributivum iustum est bonorum communium, ut dicitur in 5. Ethic. Sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est species iustitiae particularis, sed iustitiae legalis.

Præterea, Unum & multa non diuersificant speciem uirtutis. Sed iustitia commutativa consistit in hoc, quod aliquid redditur uni, iustitia uero distributiva in hoc, quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diuersae species iustitiae.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 5. Ethic. ponit duas partes iustitiae, & dicit quod una est directiua in distributionibus, alia in commutationibus.

CONCLUSIO.

Quae sunt iustitiae species: altera commutativa, quae homo in his dirigitur, quae mutuo inter duas personas ad iustitiam sunt: altera distributiva, quae communium distributiva est secundum quandam proportionalitatem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam priuatam personam, quae comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius priuatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo sunt inter duas personas adiuticem. Alius ordo attenditur totius ad partes. Et huic ordini assignatur ordo eius, quod est commune ad singulas personas, quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo dicitur iustitiae species, scilicet distributiva & commutativa.

AD PRIMVM ergo dicendum: quod sicut in largitionibus priuatarum personarum commendatur moderatio, effusio uero culpatur: ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio seruanda, in quo dirigit iustitia distributiva.

Ad secundum dicendum, quod sicut pars & totum quodammodo sunt idem: ita id quod est totius, quodammodo est partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum, quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad praesidentem communibus bonis. Sed tamen iustitia distributiva est & in subditis, quibus distribuitur: in quantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Quamuis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem ciuitati, sed uni famulig: quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius priuatae personae.

Ad quartum dicendum, quod motus accipiunt speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare

ea, quae sunt priuatarum personarum in bonum commune. Sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est iustitiae particularis.

Ad quintum dicendum, quod iustitia distributiva & commutativa non solum distinguuntur secundum unum & multa, sed secundum diuersam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium.

ARTICVLVS II.

Utrum medium eodem modo accipitur in iustitia distributiva, & commutativa.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod medium eodem modo accipitur in iustitia distributiva, & commutativa. Vtraque enim sub iustitia particulari continetur, ut dictum est. Sed in omnibus temperantiae uel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in iustitia distributiva & commutativa.

Præterea, Forma uirtutis moralis in medio consistit, quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius uirtutis sit una forma, uidetur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

Præterea, in iustitia distributiva accipitur medium, attendendo diuersam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa iustitia, sicut in punitionibus. Plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit priuata personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque iustitia.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 5. Ethic. quod in iustitia distributiva accipitur medium secundum Geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum Arithmetica.

CONCLUSIO.

Medium in iustitia distributiva suscipitur secundum geometricam proportionem, in commutativa uero secundum proportionem arithmetica.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, in distributiva iustitia datur aliquid alicui priuatae personae, in quantum quod est totius, est debitum parti. Quod quidem tanto maius est, quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia ratio plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona maiorem habet principalitatem in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratia communitate attenditur secundum uirtutem, in oligarchia secundum diuitias, in democratia secundum libertatem, & in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res, quae datur uni personae, excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit Philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si dicamus quod sicut se habet sex ad quatuor, ita se habet tria ad duo, quia utrobique est sex, qui altera proportio, in qua maius habet totum minus, & media pars eius. Non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus: tria uero excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius, quae accepta est, ut maxime patet in emptione & uenditione, in quibus primo inuenitur ratio commutationis. Et ideo oportet ad

In responsione ad tertium dubium occurrit ad hominem: quia dicitur in 3. sententiarum distinctione 11. quod siue prima articulo, quod ad tertium, uult quod datur quae iustitia, distributiva, scilicet & commutativa attendat conditionem personae, ut reddat de iustitiam rei. Et ratio sua est, quia uirtus, quae iustitiae medium est medium rei: hic autem dicitur quod in iustitia distributiva consideratur conditio personae secundum se, in commutativa autem secundum, quod per eam diuersificantur res. Quomodo sunt haec duo siue?

Ad hoc dicitur, quod licet facile dici possit, quod sententia illa corripitur, siue hic claudatur corripitur, siue utraque affirmatio potest, scilicet quod conditio personae in iustitia distributiva attenditur secundum se, & secundum quod in diuersitatem rei redundat. Consideranda est enim quod in rebus commutandis uel distribuendis concurrunt duo, scilicet quantitates eorum, & forma aequalitatis. Oportet enim esse quantitates aequales quantitatis uel proportionalitatis, ut dictum est. Commune est autem utrique iustitiae ut conditio personae, si consideranda uenit, quantitas rei augeat, uel minuat: in distributiva enim eo, quod maiori maius, & minori minus debetur: in commutativa uero pars de percussione principis.

Dixi autem, si consideranda uenit, quia in commutativa non semper est consideranda conditio personae. Nihil enim refert emere a principem uel a cive. Et quia in hoc communicant ambae iustitiae, ideo verificari potest affirmatio illa. Quia uero differunt in hoc quod in distribuendo aequalitatis formam commutativa iustitia non attendit conditionem personae, sed praesupposita rei quantitate tam ex persona, quam communitate, quae alterius est conditione, adaequata rei rem alteram absolute querit. Distributiva uero in constituendo aequalitatis formam conditionem personarum assumit, quod mensuras aequalitatis rerum. Adaequata enim rei ex hoc, quod se habent admetem, sicut persona ad personam. Et propterea formalitas hoc dictum est, quod distributiva considerat conditionem personae secundum se. Consideratio enim prima ad materiam est, scilicet ad quantitatem rei, ita uero ad aequalitatis formam.

Super

¶ Super Quæstionibus quinquagesimæ primæ Articuli tertium.

Artic. III. Nota quinquæ. Primo quod commutationes ideo dicuntur voluntarie, quia uterque actus, scilicet dare & reddere, sunt animo commutandi.

Qui enim emat, mutatur, aut vendit, locat, & huiusmodi dat id quod dat, voluntate commutandi in aliud, puta pretium, vel idem alio tempore. Involuntarie autem, quia alter actus, scilicet damnum, non tam animo commutandi, quam ab eo qui damnum patitur, non fit animo commutandi. Qui enim furatur, percutit, committitur, aut huiusmodi aliquid facit, non facit ut illi reddat, aut reddatur sibi æquivalens aliquid, & qui damnum patitur, nulli commutationi inheret. Et propterea solus alter actus, scilicet reddere, fit animo commutandi pro damno. Inter voluntarias ergo & involuntarias commutationes, hæc est differentia, quod illæ habent rationem commutationis in utroque actu ex animo operantis, illæ vero in altero tantum. Et ex hoc sequitur, quod in illis ratio commutationis est voluntaria, quia utriusque in illis utroque ratio commutationis est involuntaria, quia contra voluntatem damnicam eis utitur. Non enim potest commutationis ratio dari in uno extremo tantum, sed oportet quod commutetur, cum altero commutari, quod commutatur in illud. Sed commutationis ratio in actibus damnicis contra voluntatem facit deuenit. Et propterea involuntarie dicuntur commutationes tales.

Artic. III. ¶ Secundo, quod voluntarias & involuntarias commutationes ideo distinguuntur commutationes, quia differunt rationem iustitiae. Nam in commutationibus voluntariis una tantum est ratio iustitiae, scilicet res que datur. In commutationibus autem involuntariis dupliciter est ratio iustitiae, scilicet damni & iniuriæ, quæ fit non volenti.

Artic. III. ¶ Tertio, quod involuntarie commutationes distinguuntur in occultas & manifestas, quia alia est ratio involuntarii, quando occulte & alia, quando manifeste patitur. Cum enim occulte quis patitur, est voluntarium quasi per ignorantiam, iuxta illud, Si sciret paterfamilias, quia hora fur veniret, &c. Cum vero manifeste patitur, violentia adhibetur, & sic est involuntarium per violentiam. Rursus, hæc utrobique fit iniuria patienti, quia contra voluntatem suam damnicatur tamen quando manifesta est aggressio, interrogatur ignominia quodam patienti, quæ non interrogatur in occulta. Nam dum mala nobis coram inferuntur, despiciuntur: nec nostri ratio habetur, quam occulte offendens, habere videtur patet in contextu & detractione, rapina & furto.

Artic. III. ¶ Quarto, quod in litera inter involuntarias commutationes non computatur exilium nec usura, non quia ista extra hoc genus sunt, sed quia ad numerum in litera spectant. Exilium quidem ad incarcerationem pertinet propter loci circumscriptionem, quæ fit exul. Usura vero ad iniustitiam conditionem spectat. Ven-

ditur enim aut idem his, aut quod non est, ut inferius in tractatu de usura patet. ¶ Quinto, quod numerus commutationum in litera, & in quinto Ethic. non est uniformis. Alique enim ibi numerantur, ut aquæ detractione, & vinculo, quæ non numerantur hic: & contra quædam numerantur hic, ut mutilatio & detractione, quæ non exprimentur ibi. Et ratio videtur, quia novæ inveniuntur numerate inegaliter species commutationum: sed distinguere sic, ut facilius possit quis percipere omnes permutationum species ex commutationibus.

CONCLUSIO.

¶ Non una, sed diversa est materia distributiva, & commutativa iustitiæ, cum illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem & commutationem: quæ quidem sunt usus quorundam exteriorum vel rerum, vel personarum, vel etiam operum. Rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert, vel restituit alteri suam rem. Personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo, vel conutriendo, aut etiam cum irreverentiam exhibet. Operum autem, sicut cum aliquis iuste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquid opus. Si ergo accipiamus, ut materiam utriusque iustitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributiva & commutativa iustitiæ. Nam & res distribui possunt à comuni in singulos, & commutari de uno in alium. Et etiam est quædam distributio laboriosorum operum & recompenratio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus, & operibus: sic inveniuntur utrobique alia materia. Nam distributiva iustitiæ est directiva distributionum. Commutativa vero iustitiæ est directiva commutationum, quæ attendi potest inter duas personas: quarum quædam sunt involuntarie, quædam vero voluntarie. Involuntarie quidem quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo iniuste. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem, quandoque etiam manifeste per violentiam. Vtrumque autem contingit aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam coniunctam.

In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, & vocatur furum: si autem manifeste, vocatur rapina. In personam autem rem propriam, vel quantum ad ipsam consensum personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consensum personæ, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem, seu percussorem, & per veneni exhibitionem. Manifeste autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, & per alia huiusmodi. Manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per conviciationem. Quantum autem ad personam coniunctam læditur aliquis in uxore, ut in pluribus occulte per adulterium. In seruo autem cum aliquis seruum seducit, ut à domino discedat. Et hæc etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriæ committi, sicut & in personam principalem. Sed adulterium & servi seductio sunt propriæ iniuriæ circa has personas: tamen quia servus est

¶ In eodem tertio articulo. Quæstio. Dubium accidit circa captionem articuli de qua specie Author loquitur, quum dicit, omnes commutationes voluntarias & involuntarias ad unam iustitiæ speciem pertinere: an scilicet de specie specialissima, an de subalterna. Et est ratio dubii, quia in quinto Ethicorum, Aristoteles distinguit iustitiæ particularem in distributionem & commutationem, & commutationem in duas partes, quia commutationes sunt duplices, scilicet voluntarie & involuntarie. Multum quoque utriusque oppositorum, idem attenditur videtur, oppositur namque huius iustitiæ homicidii, rapina, furto, contumelia detractionis, &c. in oppositum autem videtur hæc litera.

¶ Ad hoc dicitur, quod quum iustum commutationum esset forma, licet in equalitate rei ad rem, & actus commutationis iustitiæ sit dare vel reddere æquivalens, & nihil horum varietur nisi materialiter, per reddere æquivalens in tali vel tali materia consequens est quod propter diversitatem materiae non multiplicatur, specie iustitiæ commutativa. Maxime autem apparet posset, quod variaretur species iustitiæ reddere æquivalens voluntarie, vel iniuste commutativa, ubi quod alia sit species iustitiæ reddens æquale voluntarie, puta venditioni, & alia reddens æquale iniuste, puta rapina: quia hic formalis intervenit differentia commutationis. Sed si quis consideret, quod differentia distributivæ generis & constitutive specierum, oportet quod sit differentia per se, & non per accidens, & quod differentia per se sunt quæ sunt differentia generis, ut patet septimo Metaph. & quod adæquatio rei ad rem, non differentiat per hoc, quod redditur voluntario vel involuntario, tantum enim & secundum eandem formam æqualitatis redditur voluntario & involuntario: ad solam enim adæquationem rei ad rem spectatur utrobique, videlicet quod differentia hæc per accidens concurrat ad oppositum. Ad dictum autem Aristoteles dicitur quod ipse non dixit esse duas species, sed duas partes, non propter utriusque differentiam formalem, sed propter notabilem diversitatem materiale: quia scilicet in una concurrunt duo recompenfanda, in altera unum. In commutationibus enim voluntariis sola res utitur adæquata: in involuntariis autem damnum

Secunda secundæ S. Thom.

ooo

est offensivus

est offensus: quia contra voluntatem, ut dictum est. Adequare autem oportere unum, vel duo, non variant species adaequationis, ut patet, dummodo sentitur eadem aequalitatis forma, ut in his est. Multitudo quoque utriusque oppositorum signum non est multitudinis utriusque oppositorum, quoniam malum omnifarium & ex singulis defectibus coningit, bonum autem non, sed ex integra causa. Est ergo iustitia commutativa una species specialissima, & similitudine distributiva, una alia species specialissima propter eandem rationem: quia scilicet sum unicam adaequationis formam operatur diuersum formaliter ab aequalitate commutativa, ut patet ex supradictis.

a Super Quaestione sexagesimae prima articulum quartum.

Anot.

In articulo, & aduertit quod ex Pythagorae & Rhodamanto legibus, ac disputatione, & Ethico, processit articulus iste. Significat autem in proposito contrapassum tantum damnum, quantum damnum: tantum pro, quantum egit tantum solvere, quantum accepit, & huiusmodi. Et hoc in questione ueritur, An seruare contrapassum sit seruare iustitiam: ita, quod idem sit.

Anot.

In corpore articuli, primo quod contrapassum potest dupliciter intelligi. Primo secundum identitatem speciei: ut scilicet patitur quis idem specie quod egit: puta animam pro anima, oculum pro oculo. Et sic respondendum est questionem negativam, quod scilicet iustum commutativum & contrapassum non sunt idem: ut patet ex inconuenientibus aliis in littera.

5. Ethic. lect. 4.

Secundo, secundum equalitatem quantitatis, ut scilicet tanta sit passio, quanta sit, uel est actio, quantumcumque diuersam speciem, uel generum sit actio & passio, puta pars in bonis exterioribus protectione alia in bonis corporis: ut si percussit, soluit tantum bello, & tantum curat. Sic & sic exento contrapassum & passionis nominat omnes commutationes: contrapassum est idem quod iustum commutativum, ut in littera concluditur. Et ex hac distinctione habet unde diuersa dicta negium uel affirmantium iustum de contrapasso dicere potest.

Anot.

Idem secundo, quod ut aequalitate proportionali, coningit dupliciter. Primo, ut forma iustitia quod ipsum iustum consistit in huiusmodi aequalitate: & sic iustitia distributiva utitur aequalitate proportionali, & in hoc differt à iustitia commutativa, quae utitur aequalitate quantitativa, ut forma iusti. Secundo, ut modo perueniendi ad quantitatem rei, ut sit aequalis alteri rei: & sic iustitia commutativa utitur aequalitate proportionali in commutationibus rerum, ut dicitur hic & in quinto Ethicorum, ut si dominator debet commutare domum, quae est opus suum, cum calce, quod est opus cerentis: oportet quod ita se habeat perdo ad calcem,

possessio quaedam, hoc refertur ad furtum. **V**oluntarie autem commutationes dicuntur quando aliquis uoluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiae, sed liberalitatis. In tantum autem ad iustitiam uoluntariam translatio pertinet, in quantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem coningit multipliciter. Vno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in uenditione & emptione. Alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, uocatur ususfructus in rebus, quae aliquid fructificant: uel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus, quae non fructificant: sicut sunt denarii, uasa, & huiusmodi. Si uero nec ipse usus gratis conceditur, uocatur locatio & conductio. Tercio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed uel ratione conseruationis, sicut in deposito: uel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio sedubet. In omnibus autem huiusmodi actionibus siue uoluntariis, siue inuoluntariis, est eadem ratio accipiendi medium, secundum aequalitatem recompensationis. Et ideo omnes istae actiones ad unam speciem iustitiae pertinent, scilicet ad commutativam. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

a Verum iustum sit simpliciter idem quod contrapassum.



QUARTVM sic proceditur. Videtur quod iustum sit simpliciter idem quod contrapassum. Iudicium enim diuinum est simpliciter iustum. Sed haec est forma diuini iudicii, ut secundum quod aliquis fecit, patitur: secundum illud Matth. 7. In quo iudicio iudicaueritis, iudicabimini: & in qua mensura mensi fueritis, remetietur uobis. Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum.

Praeterea, in utraque iustitiae specie datur aliquid alicui secundum quandam aequalitatem, in respectu quidem ad dignitatem personae, in iustitia distributiva, quae quidem personae dignitas, maxime uidetur attendi secundum opera, quibus aliqui communitati seruiunt: in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est, in iustitia commutativa. Secundum autem utranque aequalitatem aliquis contrapassum secundum quod fecit. Ergo uidetur quod iustum simpliciter sit idem quod contrapassum.

Praeterea, Maxime uidetur quod non oportet aliquem contrapassum, secundum quod fecit, propter differentiam uoluntarii & inuoluntarii. Qui enim inuoluntarie fecit iniuriam, minus punitur. Sed uoluntarium & inuoluntarium, quae accipiuntur ex parte nostra, non diuersificant medium iustitiae: quod est medium rei, & non quo ad nos.

sicut dominator ad domum: ac per hoc tot calceos dei pro commutatione, quot aequaleant domus. Constat enim quod proportionalitas in proposito non est forma iusti, sed uia ad quantitatem aequalem rerum, in qua aequalitate consistit forma iusti. Unde numismate loco rei utitur, ut scilicet aequalitas commutationum fiat. Vendit liquidem cerdo tot calceos: & nummis inde habitis aequat domum, quoniam emittit.

Ergo iustum simpliciter uidetur esse idem quod contrapassum.

SED CONTRA est, quod Philosophus in quinto Ethicorum, probat non quodlibet iustum esse contrapassum.

CONCLUSIO.

Iustum in commutativa iustitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiva.

RESPONDEO dicendum, quod hoc quod dicitur contrapassum, importat equelem recompensationem passionis ad actionem precedentem. Quod quidem propriissime dicitur in passionibus iniuriis, quibus aliquis personam proximi laedit, puta si percussit, quod repercutiatur. Et hoc quidem iustum determinatur in lege Exod. 21. Reddet animam pro anima, oculum pro oculo, &c. & quia etiam auferre rem alterius, est quoddam iniustum facere, ideo secundario etiam in his dicitur contrapassum, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam iustum damnum continetur in lege, Exod. 22. Si quis furatus fuerit bouem, aut ouem, & occiderit uel uendiderit, quinque boues pro uno boue restituet, & quatuor oues pro una oue. Tercio uero transfertur nomen contrapassi ad uoluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio & passio: sed uoluntarium diminuit de ratione passionis, ut dictum est. In omnibus autem his debet fieri secundum rationem iustitiae commutativae recompensatio secundum aequalitatem, ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni: non autem semper esset aequalis: si idem specie aliquis pateretur, quod fecit. Nam primo quidem cum aliquis iniuriiose laedit alterius personam maiorem, maior est actio, quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percussit principem, non solum repercutitur, sed multo grauius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem inuoluntarium in re sua damnificat, maior est actio, quam esset passio si sibi sola res illa auferretur. Quia ipse qui damnificauit alium in re sua, nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc, quod multipliciter restituat: quia etiam non solum damnificauit personam priuatam, sed reipublicam, eius tutelae securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus uoluntariis esset semper aequalis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius: quia forte res alterius esset multo maior quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionalem commensurationem adaequare passionem actioni in commutationibus, ad quod inuenta sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum iustum. In distributiva autem iustitia locum non habet, quia in distributiva iustitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, uel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum: sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supradictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa forma diuini iudicii attenditur secundum rationem commutativae iustitiae, prout

fecit voluntatis dignificationem speciat. Ille liquidem est cuiusque personae gradus, quo cum diuina uoluntas donat. Ac per hoc nouissimum, aequalis prima reddidit in dignitate, qui minor erat in labore: quia sic ei complacuit. Et sic aequae dignis aequalis distribuit, ut sic pares fierent, fuerit liberaliter distributis, contra quam alii murmurabant, reddere autem iam scitis paribus paria, iustae distributionis fuerit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa forma diuini iudicii attenditur secundum rationem commutativae iustitiae, prout

Num praeuia meritis recompensare, & peccatis supplicia spectet ad rationem commutativae iustitiae.

In responsione ad primam eiusdem articuli, ubi dicitur ad hominem, quod Auctor in prima parte quaest. 1. r. articuli. 1. & similiter in primo articulo, dist. 4. c. 4. quatuor sententiarum, negat, in Deo iustitiam commutativam in hoc uero loco dicit ad rationem commutativae iustitiae spectare recompensare praemia meritis & supplicia peccatis. Quomodo sunt haec duo similia?

Ad hoc dicitur, quod proculdubio inter Deum & creaturam non potest esse iustitia commutativa, multo minus quam inter hominum & seruum. Quoniam Deus nihil non suum potest à nobis accipere, ut sententiae redderentur nos requirunt, acceptis possimus reddere. Punio uero peccatorem ad distributivam iustitiam Dei pertinere, quia tantum, quante uirtutis partem in sibi debet loco constituit ac sibi iuxta illud Actuum primo, De laudo scriptum, ut abiret in locum suum. Et licet diuinum iudicium distributivae sit iustitiae sit actus, operari tamen in eo quidam modus commutativae sit, pro quanto res pro re datur, puta praemium pro merito, & poena pro offensa. Cuius generum est, quod poena circa condignum, & praemium ultra condignum datur. Poena autem iusti commutativae, aequalitas simpliciter est. Unde non dissimilem & aequale dicitur hic & ibi. Sed alibi remouetur à Deo iustitia commutativa proprie dicta. Hic etiam ponitur, quod Deus in quibusdam suis operibus modum aliquem iustitiae commutativae obferat: ita quod ad distributionem, modum quidam commutationis immiscet. In cuius signum patetfamilias qui dixerat. Voca operarios, & redde illis mercedem (quod ad commutativam spectat) laborem. Date mercedem talibus: an non licet mihi quod uolo facere quod ad distributionem iustitiae

Super

Super Questionis sexagesime secunda Articulum primum.

Num recompenſatio, qua facit distribuens ei, cui dedit minus quam debuit, fiat per comparationem rei ad rem, & sic pertineat ad commutativam iustitiam.

Artic. 1. quæſt. 62. in responsione ad secundum, dubium occurrunt quia cum distribuens respiciat

Idebitum ut commutativam, recompenſatio autem secundum æqualitatem rei ad rem, respiciat debitum ut proprium, quia illa ad distribuendum, illa ad commutativam iustitiam spectat. Quomodo line applicatione commutativa boni ad hunc, quæſt. 1. per distributionem actum, qui in casu proposito omittit supponitur, ex commutativa est proprium, seu ex debito in commutativa est debitum ut proprium. Oportet autem esse debitum ut proprium, quæſt. 1. est debitum secundum commutativam iustitiam: per hoc quæſt. 1. debet restitui, quia restitutio actus est commutativæ iustitiæ. Quomodo ergo restitui potest quod in littera dicitur, quod recompenſatio, quam facit distribuens ei, cui dedit minus quam debuit sit per comparationem rei ad rem? Nam ex hoc quod distribuens, minus dedit, quam debuit de commutativa, sequitur quod non applicat illud quod debuit habere. Et si non applicat illud, ergo non est proprium huius. Et si non est proprium, ergo non est restitutio secundum æqualitatem rei ad rem, ut scilicet quantum debuit, tantum habere: cuius oppositum in littera dicitur.

Ad hoc licet possit per litteram dici, quod saltem est distributionis actum in casu proposito omittit esse: quia littera non dicit, Recompenſatio quam facit distribuens ei, cui dedit minus quam debuit, ubi affirmatur dedisse ei aliquid, & negatur quæſt. 1. debita.

Ad hoc frivolum est: quia si cui debetur centum, & dedit quinquaginta, tenetur recompenſare quinquaginta: si nihil dedit, tenetur recompenſare centum. Alioquin melius conditionis efficeretur distribuens prius operando, scilicet privando aliquem toto, quam si priuaret illum una parte. Aliiter posset dici quod auctor loquitur de distribuente, non de distributore. Ita quod distribuens ex hoc ipso, quod distribuit, tenetur recompenſare, seu quod idem est, supposito quod distribuit: tenetur æqualiter dare. Et si non dat aliquid, tenetur illi ad restitutionem totius illius quod non dedit illi. Et sic saltem quoque est distributionis actum in oppositum omittit.

Sed & hoc insufficiens est, quia secundum hoc distributor boni communis, qui nunquam distribueret partibus communitatis, sed omnia usurparet, vel alius daret, non teneretur partibus communitatis ad restitutionem. Et sic ex aliena tyrannide partes communitatis non solum haberentur in facie, sed in iure: quia nec daret illis esse quæ sunt illis debita, nec etiam ius repetendi haberent.

Dicendum est ergo, quod siue distributio fiat, siue non, dummodo res distribuitur ad illud, & tempus distribuendi urgeat, ceteris conditionibus requisitis

scilicet recompenſat præmia meritis, & supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum, quod si alicui qui communiter ieiunasset, retribuatur aliquid pro servitio imperio, non esset hoc distributio iustitiæ sed commutativæ. In distributio enim iustitiæ non attenditur æqualitas eius quod quis accipit, ad id quod ipse impendit: sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personæ.

Ad tertium dicendum, quod quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuriam: & sic accipitur ut maior res. Unde oportet maiorem penam ei recompenſari, non secundum differentiam quo ad nos, sed secundum differentiam rei.

QVAESTIO SEXAGESIMA ma secunda De restitutione, in octo articulos divisa.

DEINDE considerandum est de restitutione.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo cuius actus sit. Secundo, utrum necessitas sit ad salutem omne ablatum restitui.

Tertio, utrum oporteat illud multiplicatum restituere.

Quarto, utrum oporteat restitui quod quis non abstulit.

Quinto, utrum oporteat restitui etiam quod accepit.

Sexto, utrum oporteat restituere eum qui accepit.

Septimo, utrum aliquem alium.

Octavo, utrum sit statim restituendum.

ARTICULVS I.

Utrum restitutio sit actus iustitiæ commutativæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod restitutio non sit actus iustitiæ commutativæ. Iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam & restitutio. Ergo restitutio non est actus alius partis iustitiæ.

Præterea, illud quod iam transit, & non est, restitui non potest. Sed iustitia & iniustitia sunt circa quasdam actiones & passionem, quæ non manent, sed transiunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiæ.

Præterea, Restitutio est quedam recompenſatio eius quod subtrahitur. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens, minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ iustitiæ quam distributivæ.

SED CONTRA. Restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus iniustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiæ quæ est in commutationibus directiva.

CONCLUSIO.

Restitutio est actus commutativæ iustitiæ.

RESPONDEO dicendum, quod restitui nihil aliud esse videtur, quam re-

compenſationem sine impedimento distributor tenetur ad faciendum de commutativa parte cuiuslibet secundum suam proportionem. Et quia tenetur ad hunc actum respectu cuiuslibet partis, ideo omnibus & lingulis partibus tenetur ad recompenſationem tantum quantum non dedit alicui de portione sibi debita. Et hoc, quia omnia applicatio illius portionis ad hunc, damnaſcent illi in proprio, non quod erat prius, autem dedit ad quam tenebatur, appropriationem auferendo.

Deinde ad dubium dicitur, quod licet debitor ut proprium absolute sit suum vel loco sui, respectu tamen alicuius est etiam debitum ut proprium illud, quod quis tenebatur facere suum, & non fecit. Hoc enim est ut proprium debitum non absolute, sed ab illo qui tenebatur facere proprium illi. Et sic licet valeat argumentum. Non est proprium, ergo non est restituendum secundum æqualitatem, absolute loquendo: non valet tamen respectu distributionis, quia tenetur ad appropriationem. Sed oportet dicere quod non est proprium, nec distributor tenebatur ad appropriationem hoc illi: ergo non est restituendum æqualiter. Sed tunc assumptum est falsum pro secunda parte, ut dictum est. Et sic patet, quomodo ex debito ut commune, factum est debitum ut proprium ab hoc quia damnaſcent quædam fecit distributor, mittendo appropriationem, ad quam tenebatur, fecit de debito, ut commune debitum ut proprium non simpliciter, sed ab hoc, scilicet distributore qui tenebatur.

Et ex his potest dici solutio casus, scilicet quod si deberent in aliqua re publici proventus damni distribui conscriptis civibus singulis annis, distributor autem occupasset proventus annis tribus, & post modum penitentia ductus restitueret rebus publicis, non deberet summa illa distribui civibus conscriptis in quarto anno: sed proventus primi anni deberet distribuere civibus conscriptis primi anni: & sic deinceps. Et si aliquis eorum esset defunctus, & quod tenebatur dare hæredibus illius. Et hoc, quia ipse damnaſcent illos individualiter, non appropriando, licet tenebatur. Secus autem esset, si proventus illi fuissent ab hoste, aut ab eo occupati: quia ipse hostis non tenetur ad appropriationem communitatis huius vel illi. Et propterea non tenetur singulis, nisi habendo communitatem, à qua auferet. Distributor autem erit infertus sermo in sequenti articulo, de obligatis ad restituendum ratione distributionis iustitiæ violati ad distributionem beneficiorum ecclesiasticorum, ubi prædicta tenetur applicari ad materiam illam.

Ad secundum dicendum, quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipue in exterioribus, quæ manentes eadem, & secundum substantiam, & secundum ius domini ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab huiusmodi rebus nomen commutationis traslatum est ad actiones vel passionem, quæ pertinet ad reuerentiam vel iniuriam alicuius personæ, seu nocumentum vel profectum, ita etiam nomen restitutionis ad hoc derivatur: quæ licet realiter non maneat, tamen manet in effectu vel corporali, puta cum ex percussione lædatur corpus. Vel qui est in opinione hominum: sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratur in suo honore.

Ad tertium dicendum, quod recompenſatio, quam facit distribuens ei, cui dedit minus, quam debuit, sit per comparationem rei ad rem: ut si quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo iam pertinet ad iustitiam commutativam.

ARTICULVS II.
Utrum sit necessarium ad salutem, quod fiat restitutio eius quod ablatum est.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum vel unam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis, quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

Præterea, Committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis: quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod auferitur, non potest restitui sine peccato: puta cum aliquis alicui famam abstulit, verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

Super Questionis sexagesime secunda Articulum secundum.

Artic. 2. & 3. quæſt. 62. not. quod codices circa principium corporis articuli secundi corrupti sunt. Deficit siquidem manifeste ibi causa, ex qua sequitur. Et ideo restituere importat redditionem illius rei, quæ iniuste ablatum est. Unde querendum est co-dex rectus. ego enim habemus non inueni. Qui quid tamen de littera sit, evidens est, quod restitutio importat actum iustitiæ commutativæ.

Secunda secundæ S. Thomæ.

Super Questionis sexagesime secunda Articulum secundum.

Artic. 2. & 3. quæſt. 62. not. quod codices circa principium corporis articuli secundi corrupti sunt. Deficit siquidem manifeste ibi causa, ex qua sequitur. Et ideo restituere importat redditionem illius rei, quæ iniuste ablatum est. Unde querendum est co-dex rectus. ego enim habemus non inueni. Qui quid tamen de littera sit, evidens est, quod restitutio importat actum iustitiæ commutativæ.

Secunda secundæ S. Thomæ.

Super Questionis sexagesime secunda Articulum secundum.

Artic. 2. & 3. quæſt. 62. not. quod codices circa principium corporis articuli secundi corrupti sunt. Deficit siquidem manifeste ibi causa, ex qua sequitur. Et ideo restituere importat redditionem illius rei, quæ iniuste ablatum est. Unde querendum est co-dex rectus. ego enim habemus non inueni. Qui quid tamen de littera sit, evidens est, quod restitutio importat actum iustitiæ commutativæ.

ratum, qui est reddere rem acceptam, siue sit accepta iniuste, ut in furto & iniuria: siue sit accepta ex necessitate domini, ut in mutuo & similibus; ut in primo dicitur articulo. Redemptio tamen habens pro materia rem ablatam, restituitur tantum circa rem iniuste ablatam, ut in secundo articulo littera probatur: quia ablatum oportet aut iuste, aut iniuste ablatum esse. Et iniuste non est restituendum:

quoniam hoc esset contra equalitatem iustitiae. Si iniuste, aequalitas iustitiae exigit, ut restituatur. Intelligit ergo litteram 2. am, non de restitutione simpliciter, sed de restitutione ablati. Hinc enim contrarium est ad materiam talem, scilicet ablatum: illa autem communiter se habet ad ablatum, & ad sponte concessum per mutuum, depositum, locatum, &c. Et forte quia Author supponit sermone suum esse contractum ad talem materiam propter praemissum tam articulo initium, littera non est diminuta.

¶ Nam alterius famam indirec- te laedere, tenetur ad restitutionem.

Questio. ¶ In eodem articulo, 2. in responsione ad secundum, dubia duo occurrunt, circa illud, scilicet quod laedens alterum in fama, falsum dicendo, tenetur ad restitutionem famae. Primum est de eo qui indirec- te laedit alterius famam, puta denuntiatus vel accusatus negat, iurum tamen est commississe id de quo accusatus vel denuntiatus est. Tunc namque indirec- te notat accusator rem seu denuntiantem calumniose, an ille mendaciter se excusans, ac per hoc alterius famam laedens, tenetur ad restitutionem famae.

¶ Nam qui alterius famam laedit, & post multum temporis oblitus, recordatur lapsae famae, tenetur ad restitutionem.

Questio. ¶ Secundum dubium est de laesione famae etiam mollioribus a multo tempore antequam data est oblitio. Verbi gratia, Ioannes falso iuravit se quodam tempore cognovisse carnaliter talem mulierem: post multos autem annos iam senex Ioannes recordatur peccatori adolescentie suae, & penitentiam agens, querit an tenetur ad restitutionem famae. Et ratio dubitandi est, quia socii sui quibus hoc dixerat olim, ut postea gaudeant habere & obliti, quae fuerunt adolescentie: sicut & ipse enarra- vit quae erant parvuli, nec mulier illi habetur nimis bona. Sed ipsa in antiqua propria optima fama perseverat apud omnes.

¶ Ad primum dubium quod a Scot. & Ricardo in quarto sententiarum distinctione decimaquinta tractatur cum distinctione, respondendum est, quod dupliciter contingit mentiri accusatum vel denuntiatum. primo in casu, quo servato iuris ordine, tenetur laesi veritatem, & sine dubio laedit quantum in se est, famam accusantis, vel denuntiantis, si calumniosum cum dicit. Quoniam, ut patet extra de calumniatoribus per totum, magnum crimen est accusare vel denuntiare falsum, & magna poena punitur. Dico autem quantum in se est, quia forte ex circumstantiis & conditionibus personarum in nullo laesa remanet fama denuntiantis, dum omnes credunt denuntiantem veracem & denuntiatum mendacem, quamvis non convincatur. Dico quoque, si calumniosum eum dicit. Quoniam scire esset, si ex animi levitate, vel in illo errore accusatio, vel denuntiatio potius procederet absque calumnia. Alio modo contingit mentiri in casu, in quo non tenetur laesi veritatem. Et sic licet dicant Scot. & Ricardo quod iste non laedit famam accusantis seu denuntiantis, sed ipse laedit seipsum: quia accusat vel denuntiat in iudicio ea, quae non possunt probari in iudicio: melius tamen dilargiatur quod a accusator seu denuntiator dupliciter consideratur. Primo ut accusator vel denuntiator: & sic non laeditur a mentiente: quia non tenetur dicere veritatem. Secundo, propter ut ille homo & sic laeditur in fama a mentiente: quoniam ille, negans dicit indirec- te illum hominem esse invidiam mendacem perniciosum, utpote impostorem criminis. De obligatione ergo ad restitutionem famae in primo casu satis clarum est, si subsit illi laesio famae. Dico autem hoc, quia cum in nullo istorum casuum

reus insidetur famae alterius, nisi quia indirec- te & per accidens auferat famam. Quando autem est insidetur & per accidens ablatio famae, si non sequitur effectus laesione famae, non habet locum obligatio ad restituendum: quoniam nec extensione nec effectu famae ablati est: quamvis actus faciat indirec- te ablatum famae. Considerandum est enim quid per accidens evenit in effectum, ex quo etiam causi per accidens discutitur.

¶ In secundo autem casu supradictis doctoribus videtur, quod non tenetur ad famae restitutionem propter illam rationem: quia licet aduersus se de iuramento, sibi in iuramento hoc debet, proponendo quod non potest probare.

¶ Sed si eorum reuerentia, oppositum est verum: quoniam hic duplex malum interuenit accusantis seu denuntiantis. Primum est, quod deficit in probatione, & hoc ipsi impo- nitur proculdubio est. Alterum est, quod mendax dicitur a negante. Et hoc nulla iuris ratione aduersus impunitum, sed ex iniquitate negantis qui non solum ad mendacium innotuit ab actore, sed iudice. Sed poterat subijcere, quod nec amittit nec negando, ex quo non tenetur famae. Cum igitur uterque, actor scilicet & reus, errant, neuter alterius iniuriam expulsi. Nec est hic compensatio iniuriam adiacentem, sed uterque tenetur ad restitutionem famae, diversimode tamen: quia actor qui iniuste, non tamen falso infamatur, tenetur dicere quod iniuste fecit. Reus autem qui falso infamatur, tenetur dicere se falso illius calumniosum dixisse. Et hoc, ut patet littera est, si sequatur sit infamia actoris, aliter non tenetur: quia restitutio ad hoc principialem ordinatur, ut iuramentum falso satisfiat. Sane tamen hoc omnia in utroque casu tractata & determinata, acceptata quando uterque, scilicet actor & reus, ex certa scientia de iniuria loquuntur: & aliter

contradictoria, unus asserendo, aliter negando. Alioquin posset altera pars excusari de tanto: quamvis non de toto propter iuramentum errorem vel levitatem, ut dictum est: & sic non laederetur notabiliter in fama. Et ex his patet quid dicendum est de falso defensoribus se, vel alios extra iudicium contra asserentes ex certa scientia crimen aliquod: & vere sic est. Si namque ex hoc asserer illi laeditur in sua fama, ut puta, quia defensor dicit se certo scire oppositum, & sic alter reputatur malus: ad famae restitutionem tenetur.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod quia non constat auditores esse oblitos, & multorum etiam nunc non recordantur, quorum post tempore remissio scitur, & per hoc effectus infamiae a principio causatus falsa iudicia seu ter- ritione permanens: adeo ad restitutionem tenetur ille qui falso, dum puer esset, laesi detrahit. Contingit enim, ut eorum quae pueri audierunt, memores, in eadem tanto firmiter perseveremus credulitate, quanto detractor saepe potens more Christianorum, nunquam retractavit dictum suum.

¶ In eodem responsione ad secundum adverte quod Author in secundo sine dubio distinctionis membro, quod modo tractavimus, adiungit falsam infamiam. Dicit enim, Alio modo falsum dicendo & iniuste. Neque frustra addidit, sed ut praestaret doctrinam hanc a calibus, in quibus falsum dicitur, iuste tamen ut contingit iudici, secundum allegata & probata damna: aliquid innocentem. Talis enim non tenetur ad restitutionem famae, sicut nec alterius causae damni, sed falsi testes tenentur ad omnia.

¶ In eadem responsione ad secundum, quo ad tertium membrum, scilicet quod ad quod ablatam famam, dicendo utrum iniuste, adverte duo. Primum, contra quibus est restituenda fama, tali modo, scilicet quod male dixi, iniuste distinximus, &c. Quia si sunt personae aliquid ingenii & notitiae de modo restituendi famam, habentes, talis restitutio non est facienda: quia esset magis confusio dicti prius, quam restitutio famae. sed coram talibus debet taceri de priori dicto, laedere (cum veritate tamen) personam illam, pluries apertendo, quod credit ipsum utrum bonum, & dare operam ad hoc, quod sic habet

ter ab illis. Et hoc ita caute, ne videatur hoc facere pro restitutione, quia hoc esset infamiae confirmatio, ut dictum est.

¶ Secundo, quod si quando restitutio talis videretur magis rememoratio, quàm excusatio: ut puta, quia cum habentur huiusmodi pro obliis, ex quo non interuenit mendax infamia, omitti potest: & si opus fuerit aliter satisfacere, puta laudando personam quando expedit, & conuersando amicaliter cum illa, &c.

¶ Nam procurans quod detur aequè digno, & impediens alium aequè dignum, teneatur ad restitutionem.

Quaestio. ¶ In responsione ad quartum eiusdem articuli, dubia plura occurrunt. Primum est, An procurans quod detur aequè digno, ac per hoc impediens alium aequè dignum, teneatur ad restitutionem. De hoc enim nihil in litera dicitur, sed solum de digniore & minus digno.

¶ Nam multis pro se procurantibus, si qui fuerit affectus, teneatur restituere digniori se.

Quaestio. ¶ Secundum est, An multis pro seipsum procurantibus, si non assequatur dignior, teneatur ille qui assequitur est ad restitutionem. Et est hic ratio dubia: quia quilibet potest pro seipso licite procurare. Et nemo damnus facti nisi qui facit illud quod facere ius non habet, ut dicitur regula iuris.

¶ Nam alium impediens a consecutione beneficii teneatur in toto vel in parte ad restitutionem.

Quaestio. ¶ Tertium est, quia cum nullus teneatur ad restituendum, nisi ut iterato firmitatem in possessione rei suae, nulla ratio apparet quare ego impediens alium a consecutione beneficii, in quo nihil iuris unquam habuit, teneatur restituere totum vel partem. Ex hoc namque quod nihil unquam iuris est sibi questum in aliquo, sequitur quod nihil fuit suum, & per consequens sequitur, quod nihil est sibi restituendum. Et si diceretur quod habebat ius in spe, hoc non valet. Tum quia ius in spe non est ius, sicut nec diues in spe, est diues. Tum quia restitutio rei in spe, tunc habet locum, quando auferitur ius quod habet in re, in qua fundatur illa spes, ut patet in destruentem familiam, vel dissipante instrumenta artis, quorum usu quis cum sua familia uiuit, & similibus. In omnibus enim ablatio seu dampnificatio, sit alicuius rei, in qua actu habet ius, qui dampnificatur, quare est fundamentum spei. In casu autem proposito nullus rei ius habet actu ille qui impeditur a consecutione.

¶ Et confirmatur, quia si is, ad quem spectat conferre tale beneficium, siue antequam omnino contulerit, siue post, ante tamen quam det, ex seipso motu proprio mutat uoluntatem, nec dat illi beneficium, non teneatur ad restitutionem. Ergo nullum ius illi abulit: quia si ius aliquod abulit illi, teneatur proculdubio ad restitutionem. Et cum constet quod abulit illi totum quod habebat, quod potuit auferri a malis consiliis: sequitur quod ipse nihil iuris habebat, & quod nullus teneatur ei ad restitutionem. Et confirmatur iuris, quia si ipse dignior, aliquid iuris haberet, teneatur ei ad restitutionem minus dignus illo, qui tam est dignus, cui non petenti collatum est beneficium. Unde. Et tenet sequela, quia ille plus occupat iura dignioris, quia irreparabiliter, quoniam ille qui impeditur collendo. Quia poterat non sequi consilium eius distributorem, & reddere digniori ius suum.

¶ Nam & quomodo impediens iniuste praebeant, quam decretum fuit per darentur ad aequalem restitutionem.

Quaestio. ¶ Quartum dubium est, quia cum in litera dicitur, Si uero iam firmatus sit quod datus detur praebeant, &c. aut intelligitur de firmitate tali, qua est illi ius questum, aut de firmitate adhuc impediendi, ut non sit illi ius questum. Non de prima firmitate: quia sic non esset firmitas, ut datur beneficium, sed firmitas iam datus. Nec esset amplius impediendi, nisi sicut potest quis priuari suo. Nec de secunda: quia si est impediendi, non debet restituere aequale. Multum enim refert inter actum & potentiam.

¶ Nam in restitutione attendenda sit regula illa, quod parum distat, nihil distare uidetur, &c.

Quaestio. ¶ Quintum dubium est circa fundamentum literae sumptum ex secundo Physicorum text. 16. scilicet quod parum distat, quia ad nihil distare uidetur, quoniam regula ista datur ab Aristotele, non de rebus in seipsis, sed ut subsunt practicae resolutioni, & affectui humano. Unde dicit, quod intellectus accipit parum distans, perinde ac si nihil distaret, quoniam secus magna mala aut magna bona fierimus. Accipit enim tanquam si fuisset in ipsis malis, aut magnis bonis. Constat autem ex dictis, quod aequalitas commutativae iustitiae, ad quam faciendam ordinatur restitutio, attenditur secundum aequalitatem rei ad rem: & non secundum aequalitatem rationis parum pro nihilo restitueris. Cuius signum est, quod non aequè puniuntur qui parum distat a peccando mortaliter: & qui peccauit mortaliter, nec est idem secundum iustitiam propinquissimum fuisse casui peccati mortalis, & ceteris in illud. Hic enim puniuntur poena aeterna, ille non. Neque est idem propinquissimum fuisse munus concedendo, & mutasse. Illi enim nihil reddendum esse, qui nihil mutauit, huic uero restitui oportere centes lustrum. Multum ergo refert ad aequalitatem iustitiae commutativae parum distare, seu prope esse, & applicasse, siue esse in termino: quamvis in pluribus, secundum passionem & resolutionem utatur illo modo pro nihilo. Et quia modo de iustitia commutativa tractamus, ideo illo fundamento male uidetur doctores uti in proposito.

¶ Sextum est, An ea quae hic dicuntur, habeant locum in aliis consecutionibus bonorum, puta in testamentis & donationibus. Et est ratio dubium quia litera in hoc argumento meminit non solum praebeant consequenda, sed aliorum bonorum consequendorum, quoniam respondendo, de consecutione praebeant solummodo loquitur. Tum quia uidetur eadem ratio respondens, quia scilicet aut impeditur iuste, aut iniuste, &c.

¶ Ad haec debita non eodem quo mota sunt ordine respondendo, sed ut facilius sit doctrina, a quinto dubio quod de fundamento est, initium solvendi sumemus.

¶ Ad quintum igitur dubium de illa propositione ex secundo Physicorum. Quod parum distat, nihil distare uidetur: dicens enim, quod propositio illa nec habenda est ut regula in materia iustitiae, nec omnino spectanda est, quando subsistit materia pariter. Et quidem quod non sit pro regula habenda in determinatione iusti, patet ex hoc, quod subverteret iustitiam, ut in ipsa materia de

qua loquitur Aristoteles liquet. Verbi gratia, Transsit princeps aliquis iuxta potestatem infidias, & parum desinit quin caperetur, & occideretur, &c. Ille princeps reputatur infamatus, ut ibi dicit Aristoteles. Quia parum pro nihilo reputando, ex magno malo liberatus est. Si tamen ad iusti aequalitatem respectum, non reputatur ille princeps damnus passus, licet parum a damno distauerit, propter quod nullus tenetur ei aliquid restituere. Et tamen si illa propositio admitteretur in proposito, scilicet prope habere, & habere, reputatur pro eodem: sequeretur quod ille qui prope habuit damnus, habuisse reputaretur damnus: & consequenter esse sibi restituendum. Similiter etiam falsi est regula haec in iure. Princeps enim qui prope acquisitionem monarchiae fuit, ita quod parum desinit quin esset monarcha, infamatus reputatur, ex eadem ratione: non tamen propterea ad inaequalitatem rapiti regni reputatur peruenisse, sicut nec peruenit. Unde non tenetur ad regni restitutionem. Et tamen si illa regula haberet locum, habere regnum, & parum distare, pro eodem reputando, sicut qui abulit, teneatur ad restitutionem: hinc quoque prope abulit. Ex propositione ergo illa non est sumenda ratio efficax in hac materia. Quomodoque tamen ratione subsistat materia, quae uel habet magnam latitudinem uel incertitudinem materialium, ut in mensuris, & numeris: utitur propositione illa. Unde & Author in hac responsione non est illa usus, licet arguendo, eam attulerit.

¶ Ad tertium deinde dubium dicendum est, quia ex quo exclusi sunt pro fundamento illa propositio, uidendum est quid est fundamentum, de quo tertium dubium querit. Fundamentum igitur necessitas impediens ad restitutionem in casu proposito (ut ex littera colligi potest) habet duo capita finalia, scilicet uiolationem iusti distributivi, & uiolationem boni propositi distributivi respectu huius personae, cui dandum erat beneficium. Quod enim Author fundet se super iusto in distributionibus, patet ex hoc, quod attendit ad dignum & magis dignam personam. Iam enim patet, quod ad distributivum iustitiam spectat considerare dignitates personarum secundum se. Quod etiam hinc se super uoluntate distributivis, patet ex hoc, quod attendit si impediens potestatur consulendo antequam sit firmata, uel post. Notanter autem dicitur haec duo capita finalia concurrere: quia neutrum sine altero sufficit ad obligandum ad restitutionem huius. Et quod non sufficiat uiolatio sola iusti distributivi, ex hoc patet, quod requiritur alia dignitas personae praeparatio aliqua, quae impeditur. Si enim nulla est de aliquo memoria, nec ad eum est aliqua inclinatio, quamuis dignior sit nullus dicitur impedisse illum a consecutione beneficii, quamuis distributivus peccet, omittens digniorem, ac per hoc uiolens iustitiam distributivam in beneficii collatione. Quod uero non sufficiat sola mutatio propositi etiam firmati distributivi, ex hoc patet, quod si bona ratione quis persuadeat de inducit mutationem, ut datur digniori, nulli dicitur augeri iniuria non uiolatur, sed seruatur iustum distributivum, praeparando digniorem non iam digno. Viri quoque ergo simul uiolatio facit ut obligetur impediens ad restituendum illi in toto uel in parte. Et quia nulli restituendum est nisi suum, consequens est quod ex utroque simul obueniente, scilicet dignitate maiore, & applicatione scilicet inchoata illius beneficii ad hanc digniorem, beneficium hoc fiat illius dignioris: ita quod incipit esse suum quodammodo, uel simpliciter, quando est applicatio firmata, ut in littera dicitur. Et quia unusquisque habet ius in eo quod est suum, quatenus suum est: ideo ille dignior, cui dispositum erat dari beneficium, habet tantum iuris in illo, quantum habet ibi de suo. Et licet uere suum absolute non sit, quousque sit sibi datum: est tamen uere secundum quid suum plus & minus, quanto plus uel minus proxima est dispositio ad collationem. Sicut enim dispositiones agri ad fructificandum sunt expectantibus fructus, & qui illius dispositiones totis, impedit fructificationem, & tenetur ad restitutionem: ita dispositiones ad consecutionem beneficii sunt illius consequuntur beneficium: & qui eas tollit, tenetur ad restitutionem. Et sic interuenit hic ius in re, respectu dispositionum. Et super hoc fundatur ius in spe respectu beneficii. Et propterea impediens dispositiones ad consequendum beneficium, non tenetur ad restituendum aequale beneficium, sed ad restituendum aliquid, pensata propinquitate uel elongatione potestatis ab actu: sicut in ledente femina accidit.

¶ Ad confirmationem dicitur, falsum esse quod distributor mutans sententiam, & declinans ad minus dignum, non tenetur ad restitutionem. Deterioris siquidem conditionis in hoc distributor, quam impediens est. Quia quandoque tenetur impediens ad restituendum, tenetur etiam distributor, nisi sit deceptus rationaliter, ita ut excusetur, saepe autem tenetur distributor ad restitutionem nullo impediens concurrente.

¶ Ad cuius essentiam, alius antedixit radices restitutionis repetendo, nosse oportet quod beneficia ecclesiastica sunt bona communia Ecclesiae, debita personis ecclesiasticis dignis, ita quod tale beneficium uacans debetur alicui illius Ecclesiae parti, quae digna est. sed aliter debetur ante actum distributionis, & aliter post. Quia ante actum distributionis debetur digno ut commune: ita quod est suum, ut res communis. Distributionis autem actus facit de communis proprium. Et siquidem distributio appropriatio rei communis ad singulares personas. Et propterea quando incipit distribui hoc beneficium pro illo digno, incipit illud beneficium fieri suum ut proprium. Et quanto plus procedit distributionis actus pro ipso, tanto plus fit suum, ut proprium, itaque consummatio distributionis actus pro ipso, beneficium quod a principio uacationis erat suum ut commune, est suum ut proprium. Et propterea quod prius erat sibi debitum ut commune, postmodum est sibi debitum ut proprium. Et si quis post distributionem auferret, proculdubio auferret ab illo proprium, impediens ergo a consecutione beneficii digniorem, directe agit contra distributionis actum, quo beneficium illud debebat fieri suum ut proprium. Et propterea quanto magis procedit actus distributionis pro illo, tanto ad plus tenetur. Distributor autem, qui sibi commissum est dispensatio communium bonorum, & tenetur ad tribuendum beneficium digniori, siue ex malo impediens consilio avertat se a digniore, siue proprio motu, ad restitutionem tenetur. Et quia ipse tenetur ad tribuendum digniori quod erat suum ut commune, quia ad officium suum spectat applicare commune huic, ideo ipse tenetur ad restituendum aequale illi beneficio: quoniam ipse tenetur ad actum distributionis consummationem pro illo, & hoc, si non poterat impediri. Unde inter distributorem & impediens haec est differentia: quia impediens tenetur ratione appropriationis debite uiolantia distributor autem ratione uisusque, scilicet & uiolantia appropriationis debite, & omisse distributionis debet. Et quod distributor tenetur ad restituendum aequale, potest sumere ex praecedenti articulo in responsione ad ultimum: ubi dicitur, quod distributivus qui minus, quam debuit, dedit alicui de communibus, tenetur recomponere secundum aequalitatem rei ad rem: scilicet quanto minus habuit, quam debuit, tanto plus ei detur. Verbi gratia, Si debebatur alicui de communibus centum, & data sunt

Secunda secundum S. Thom. 300 3

ei quinquaginta

et quinquaginta, debentur alia quinquaginta. Et si nihil habuisset, deberentur ei centum: alioquin non fieret restitutio secundum aequalitatem rei in qua damnificatus est ad rem, quae in recompensationem datur. Et similiter in proprio, si pro qua illi digniori debebatur de communibus bonis tale beneficium, & non illi ei datur, ex quo in toto damnificatus est à distributore, qui tenetur ad hoc, non fieri restitutio, nisi aequalitatem restituitur.

¶ Sed contra hoc conclusum militat ratio restitutionis: quia secundum eam aut tenetur tenetur ad restituendum aequale, aut uterque. Quod sic patet. Aut illi digniori impeditio beneficium erat debitum ut commune, aut ut proprium. Si ut commune, ergo non debet sibi restituere ut proprium. Sed reddere aequale secundum rem est reddere quod alicui debetur ut proprium. Ergo nec distributor nec impediens tenetur ad restitutionem aequalem. Si namque redderetur aequale ipsi beneficio, plus esset id quod redderetur, quam id quod ablatum est: quia ablatum est quod erat suum ut commune & ceptum appropriari, & restitutum est ut suum proprium. Et sic iste dignior ex impedimento vel mutata sententia lucraretur. Plus enim haberet, quam habebat tunc, quando impedimentum appositum est: quia habet ut proprium, quod tunc non habebat nisi ut commune & ceptum appropriari. Si ut proprium, sequitur, ergo uterque, scilicet distributor & impediens tenetur ad restitutionem aequalem. Quoniam secundum aequalitatem rei ad rem, faciendo restitutionem, oportet totum quod erat illi proprium, reddere. Falsum igitur videtur quod tenetur ad restituendum plus distributor, quam impediens, ut conclusum erat: quod ille ad aequale, ille ad aliquam partem tenetur. Quoniam idem iustum est quod ab utroque volatur, licet diversimode: quod non facit teneri ad plus restituendum: sed facit illum magis teneri ad restituendum, quam illum. Verbi gratia, principalem magis quam secundarium damnificantem.

¶ Existentibus igitur pro utraque parte rationibus satis ambiguis, oportet materiam restitutionis ex proprio genere decidere, in propria principia reducendo, ut mens quiescat. Restitutio iustitiae commutativae actus est, iustitia autem commutativa respicit debitum, ut proprium, ut in questione praecedenti, articulo primo ad ultimum littera dicit. Quod igitur restituendum est, oportet debitum esse non qualitercunque, sed ut proprium. Firma ergo sententiam, quod obiectum restitutionis est debitum alicui ut proprium: quod nisi debeatur alicui ut proprium, non est illi necessario restituendum. Et hoc habet restitutio ex suo genere: quia cuiuslibet commutationis iustitiae, obiectum est debitum alicui ut proprium, ut patet in emptione & venditione, furto & rapina, & huiusmodi. Applicando autem restitutionem ad recompensandas distributiones iniustas, dicimus quod res distribuenda non est parum ut propria, sed ut communis.

¶ Et efficienda est propria singulis partibus secundum proportionalitatem partem per actum distributionis: ita quod distributio ut est actus distributivae iustitiae, non significat applicationem communis boni ad has personas: quoniam talis applicatio potest fieri per actum donationis, ut patet cum communitas largitur legatam. Nec significat applicationem debitam cuiuslibet, quoniam haec potest fieri per actum commutativae iustitiae, ut patet cum communitas soluit mercenarius: sed significat applicationem communis boni, secundum proportionalitatem debitam partibus illius communitatis à distributore. Huiusmodi vero applicatio, quae distributio vocatur, non praesupponit portionem tali parti debitam, esse istius ut propriam: sed facit illam esse sibi propriam. Distributio enim est inter duos terminos: ita quod terminus à quo, est res debita parti, ut communis: terminus vero ad quem, res propria partibus: & ipsa distributio est faciens de communi propriam partibus, ut iam dictum est. Ex hoc igitur, quod distributio est faciens proprium, & restitutio fundatur super proprio, consequens est quod licet diversimode aliqui se habent ad distributionem, ita diversimode se habent ad faciendum proprium huius vel illi. Et sicut diversimode aliqui tollunt distributionem, ita diversimode tollunt appropriationem. Constat autem quod diversimode habent se ad distributionem distributor & prius persona: quia ille tenetur ad distributionem, hoc est ad faciendum consummate de communi proprium huius partem secundum suam proportionem. Prius autem persona non tenetur ad distributionem.

¶ Quicunque autem tenetur ad faciendam consummate a meum, & absque rationabili causa non facit, non satisfacit mihi, si aliquid minus quam A, faciat meum, ut de se patet. Quia damnum meum ex negata appropriatione debita ab ipso distributore, tantum est quantum opponitur ipsi A. Et propterea distributor tenetur secundum formam iustitiae commutativae mihi, cui debebatur distribuere A, restituere aequivalentem ipsi A: quia restitutio respicit debitum proprio damno. Ut autem dictum est, proprium damnum mihi à distributore illatum, mensuratur secundum quantitatem boni communis, mihi appropriandi ex debito ab ipso distributore. Ipse enim ad consummatam appropriationem tenetur. Et paria sunt ad alere alicui suum, & non facere alicui suum, si referatur ad illum, qui tenetur ad hoc faciendum, & expectatus ita est, ut impeditur nequeat. Prius autem persona, quae ex aduerso nemini impedit distributionem de qua loquimur, quae scilicet est actus iniustitiae distributivae, ex eo quod non tenetur ad ipsam consummandam distributionem, non tenetur restituere aequivalentem beneficio distribuendo. Sed ex eo, quod distributionem, quae est debita appropriatio communis ad hanc partem, impedit, tantum tenetur, quantum illa appropriatio accedit ad proprium. Quanto enim appropriatio magis appropinquat, huic tanto damnum proprium istius est minus. Penes proprium autem damnum illatum mensuranda est restitutio, quae ad debitum ut proprium respicit. Et propterea in littera dicitur, quod impediens tenetur ad arbitrium boni viri, si non erat firmatum, quia non erat suum ut proprium: nec ille tenebatur ad consummandam distributionem actum, ut esset suum proprium. Sic ergo patet, quod non est eadem de utroque, scilicet distributore & impediens ratio: quia impediens tenetur ex hoc solo, quia impeditur dignorem à consequentia sui ut communis: debui tamen ut fieret sibi propriam. Et quia quanto magis distributio erat disposita pro eo, tanto magis erat suum ut proprium: ideo tanto ad plus restituendum tenetur. Distributor autem ex alio capite tenetur ad restitutionem, scilicet ex hoc quod tenetur ad inchoandam & consummandam distributionem huius beneficii pro isto. Et nisi hoc asseratur, petit natura restitutionis pro damnis restitutionum. Fieri enim melioris conditionis distributor, omittens dare huic: quia non teneretur restituere tantum huic, quantum tenebatur distribuere huic. Cessaret quoque iustitia quaerelam cuius hic pugnantiam, quod aequalia non aequalibus, aut inaequalia aequalibus dantur: ut dicitur in quinto Ethicorum, aut iniustum hoc non deberet ad iustum per restitutionem deduci, ut patet.

¶ Notante autem dixi, quod impediens ex aduerso veniens non tenetur ad aequale: quia consilium distributoris quorum consilio distribuitur regitur in distribuendo, non minus tenetur ad restituendum aequale, quam distribu-

tor: quia ipsi tenentur ex officio ad inchoandam & consummandam distributionem pro digniori, ex quo est eorum consilio distributio proposita. Hec autem, quae de distributoris obligatione dicta sunt, intelligenda sunt quando distributio pro digniore liquida est, & non impeditur. Et quoniam deficiente est restitutionem facere in distributionibus beneficiorum, ideo cunctis sibi distributoribus, quia non remittitur peccatum, nisi restitatur ablatum. Nec fallat se, aut blandiatur sibi quisquam, putans Papam propter plenitudinem suae potestatis, non arctari distributivae iustitiae legibus in beneficiis distribuendis. Quoniam Paulus Apostolus, cui universis Ecclesiae regimen commissum erat, sicut aliis Apostolis à Christo, ait, Sic nos existimare homo, ut dispensatores ministeriorum Dei. Ut dispensatores ministeriorum dixit, non ut dominos. Constat autem ministeria ecclesiastica distribui, cum beneficia ecclesiastica distribuuntur quoniam haec sunt eorum quasi stipendia.

¶ Sed quid dicendum in casu, quo corrupta esset ecclesia in capite, & omnes avaritiae luderent: & sola utilitas, aut voluntas, aut aliqua conditio extranea à iusto, esset ratio distributionis seu dispensationis beneficiorum: & unus alium supplantare quateret quis, cui restituere teneretur, cum omnes sint indigni, cum nulla impediret distributio: quia omnino non fuisset iuste datum beneficium, sed ad libitum, &c.

¶ Respondendo quod sicut in moralibus sunt, ut dicitur in septimo Ethicorum, utraque duplicis ordinis. Quaedam humana, ut avaritia, pusillitas, furor, & similia: quaedam vero bestialia, ut coltus cum animalibus, feritas, & huiusmodi, & de illis disputatur, ista restituntur. Ita in Ecclesia quaedam sunt vitia ecclesiastica, ut intrusio, simonia, aliqua mala distributio, ut impedimentum prestare digniori & huiusmodi. Quaedam autem sunt vitia Romanae civitatis, quae insignia sunt dispositionis, & huiusmodi sunt vitia Romanae civitatis, quod (quod Deus avertat) utilitas, voluntas, temeritas, & huiusmodi distribuerent beneficia.

¶ Ad confirmationem ultimam in dubio principali dicitur, quod cum illi minus dignus ratione actionis suae in nullo tenetur digniori, quia non impeditur eum, ut supponitur, nec beneficium unquam fuerit illius digniori, nec ipse fuerit unquam debitor illi, ut faceret illud esse suum, sicut debitor erat distributor: nullo iure tenetur ad restitutionem. Nec est verum, quod ille occipere iura dignioris: quoniam ius dignioris erat respectu illius, quando illi erat inter bona communia. Modo autem factum est bonum proprium per applicationem ad istum. Et ius dignioris remanet ad communitatem & ad distributorem, qui ei tenetur duplici iure, scilicet distributionis & restitutionis.

¶ Ad secundum postmodum dubium, quod de procuratoribus pro se minus dignis, ac per hoc indirecte impediendis digniorem tractatur, dicitur à Scoto & Ricardo in quarto sententiarum, distinctione decimaquinta quod talis pro se procurans non tenetur ad restitutionem aliquam, quia licet unicuique pro seipso procurare per viam licitam & honestam, alio neglecto.

¶ Et firmatur seu declaratur ex iure civili, de nou. oper. non. l. ij. ubi dicitur quod si praedando venas in fundo meo, per quas derivatur aqua ad patrem alterius causa damnificandi, teneor illi. Si autem sit proprie consilium utilitati in aliquo edificio, non teneor iuxta altaram regulam arguendo.

¶ Petrus autem de Palade in quart. sententiarum distinctione decimaquinta dicit, Si quis procurat ut beneficium datur minus digno sibi vel alii, tenetur ad restitutionem digniori, quem impedit, quia beneficium est debitum secundum distributionem iustitiae digniori.

¶ Mihi vero videtur distinguendum, quia minus dignus potest dupliciter pro se procurando impedire digniorem. Primo, ut impedimentum elabatur infra latitudinem voluntatis, quod tunc ac id est, quando procurans pro se manuit se consequi cum digniori impedimento, quam se non consequi, ita dignior non impeditur. Quando enim procuratio pro minus digno sit, tendit ad consequendum, ut non curet de impedimento dignioris, ad restituendum non tenetur. Si quis procurat ut beneficium datur minus digno sibi vel alii, tenetur ad restitutionem digniori, quem impedit, quia beneficium est debitum secundum distributionem iustitiae digniori.

¶ Mihi vero videtur distinguendum, quia minus dignus potest dupliciter pro se procurando impedire digniorem. Primo, ut impedimentum elabatur infra latitudinem voluntatis, quod tunc ac id est, quando procurans pro se manuit se consequi cum digniori impedimento, quam se non consequi, ita dignior non impeditur. Quando enim procuratio pro minus digno sit, tendit ad consequendum, ut non curet de impedimento dignioris, ad restituendum non tenetur. Si quis procurat ut beneficium datur minus digno sibi vel alii, tenetur ad restitutionem digniori, quem impedit, quia beneficium est debitum secundum distributionem iustitiae digniori.

¶ Ad primum deinceps dubium de aequo dignis ex dictis patet responsio. Quia scilicet impediens dignum, ut datur aequo digno, non tenetur ad restitutionem: quoniam non violat iustum distributionem. Iam enim dictum est, quod nisi violetur iustum, non habet locum restitutio. Et si contra iustitiam, quia violatur appropriatio inchoata pro uno: responderetur quod in aequo dignis appropriatio inchoata non iustitiam, sed gratia donec fuerit consummata, sit fecerit proprium. Et propterea non leditur iustitia, sed gratia: non impeditur appropriatio debita, sed gratuita.

¶ Ad quartum demum dubium de gradibus in progressu distributionis: quare de scilicet distributio est firmata, & tamen non est executioni mandata, dicitur quod Author, ut ex dictis patet, loquitur de distributione debita, non gratuita, id est, respectu dignioris, non aequo digni. Et illius ponuntur tres status. Primus ante firmitatem: hoc est antequam sit decreta distributio ad hunc. Secundus, quando iam est decreta respectu huius, sed non executioni mandata. Tertius, quando iam est executioni mandata. De hoc tertio iam in littera nihil dicitur: quia de impedimento consequentis est quodlibet. Consummata autem distributione, consequentio impeditur non potest: licet possit impediri possessio consequenti. Sed de iniuste impediens possessionem, non est dubium quod tenetur ad restitutionem aequalem, quia iam in proprio iustitiam qui impeditur à possidendo suum beneficium. De primo vero statu dicitur, quod ad arbitrium boni viri, penitus conditionibus restitutio fieri debet. De secundo vero, de quo est praesens dubium, in littera dicitur quod tenetur ad restitutionem aequalem. Et quod intelligitur littera per sua verba bene statum, scilicet quando distributio debita est decreta respectu auius, patet ex duobus.

adhibet. Primo ex hoc quod dicit, Si est firmatum, quod alicui detur. Secundo, ex hoc quod subdit, Et aliquis procurat quod reuocetur. Si non loqueretur de distributione executionis mandata, ante tamen possessionem, non diceret ly ut detur: quia iam data esset praebenda. Nec diceretur reuocabilis, quia ex quo est executioni mandata, non est reuocabilis, sed auferibilis.

¶ Unde ad morem dubium dicitur, quod Auctor loquitur de firmitate impedibili: ita ut non sit adhuc omnino proprium illius, pro quo firmatum est beneficium.

ARTICVLVS III.

¶ *¶ Vtrum sufficiat restituere simplum, quod iniuste ablatum est.*



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est. Dicitur enim Exod. 20. Si quis furatus fuerit bovem aut ovem: & occiderit uel uendiderit: quinque boues pro uno boue restituet: & quatuor oves pro una ove. Sed quilibet tenetur mandatum diuinae legis obseruare. Ergo ille qui furatur tenetur restituere quadruplum uel quintuplum.

¶ Præterea, ea quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: ut dicitur ad Romanos decimoquinto. Sed Lucæ decimo nono Zachæus dixit ad dominum, Siquid defraudauit, reddo quadruplum. Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniuste accepit.

¶ Præterea, Nulli potest iuste auferri id quod dare non debet. Sed iudex iuste auferit ab eo qui furatus est plus quam furatus est pro emenda. Ergo homo debet illud soluere: & ita non sufficit reddere simplum.

¶ SED CONTRA est: quia restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Ante iudicis condemnationem non plus quam*

oportet auferentem, ex legitima causa auferre. Hic uero nihil proprium auferretur: quia nihil iuris habebat ex uoluntate ambulatoria.

¶ *¶ Super Quæstionis sexagesimæ secundæ Articulum tertium.*

¶ *¶ Num quis ante iudicis condemnationem teneatur ad parā evolutionem.*

quis accepit restituere tenetur, sed ex culpa iniuste ablatum, potest pro iudicis uoluntate plus restituere quam accepit.

Quæstio.

RESPONDEO dicendum, quod cum aliquis iniuste accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda: quorum unum est inæqualitas ex parte rei, quæ quandoque est sine iniustitia, ut patet in mutuis. Aliud autem est iniustitia culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei: puta cum aliquis intendit inferre uolentiam, sed non proualeat. Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem: in quantum per eam æqualitas reparatur: ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam, adhibetur remedium per poenam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere plus quam accepit. Sed postquam condemnatus est, tenetur poenam soluere.

¶ Et per hoc patet responsio ad primum: quia lex illa determinatiua est poenæ per iudicem intelligenda: cum ad obseruantiam iudicialis præcepti nullus teneatur post Christi aduentum, ut supra habitum est. Potest tamen idem uel simile statui in lege humana: de qua erit eadem ratio.

¶ Ad secundum dicendum, quod Zachæus id dixit quasi supererogare uolens. Unde & præmiserat, Ecce dimidium honorum meorum do pauperibus.

¶ Ad tertium dicendum, quod iudex condemnando, iuste potest accipere aliquid amplius loco emendæ: quod tamen antequam condemnaretur non debebat.

cere, distinguendo quod poena statuta in lege est duplex: Quædam ad cuius executionem requiritur aliqua actio: quædam autem cuius executio nullam actionem requirit. Verbi gratia, poenæ mortis, mutilationis, uerberis, carceris, exilii, solutionis, confiscationis, seu priuationis honorum, & huiusmodi, non possunt executioni mandari per solam legem, nisi interueniat actio aliqua, puta occidere, mutilare, uerberare, etc. soluere, accipere, uel dare: & si qua est alia eiusmodi actio. Poenæ autem excommunicationis, suspensionis, interdicti, & irregularitatis, & si qua est alia similis, nullam actionem in sui executione exigunt. Sed non communicare cum fidelibus, non immiscere se prohibitis, non exercere actum ordinis (quæ in sola negatione seu priuatione consistunt) sufficienti ad earum executionem. Ex hoc autem sequitur altera differentia, scilicet quod quædam est poena, cuius inflictio est propria iudici. Quædam autem cuius inflictio est communis iudici & legi. Declaratur hoc, quia poenæ in executione exigens agere, conuincitur propria iudici ex hoc, quia aut ad illud agere tenetur reus, aut iudex. Non reus: quia non tenetur ex lege nisi ad poenam. Poena autem consistit in pati, non in agere: ergo tenetur iudex. Et uere sic est: quia nisi iudex per se, uel alium occidat, mutilet, uerberet, claudat, agat ad exilium, accipiat bona, aut huiusmodi, non tenetur reus ex sola lege ad huiusmodi poenæ executionem. Poenæ autem in executione non exigens agere, communiter infligi potest à iure, uel à iudice. Itaque sola legislatiua sententia obligat reum ad executionem poenæ. Et in prompta causa est, quia non exigit necessario actionem iudicis.

¶ Ad dubium ergo dicitur quod doctrina Auctoris universalis est de poenâ, cuius inflictio pertinet ad iudicem, ut propria: de tali enim optime sequitur reductio causæ. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur ad executionem. Et quod hæc sit uera intentio Auctoris, patet ex hoc quod loquitur de iudice, ut distinguatur à lege. Loquendo enim de iudice ut distinguatur à lege, oportet loqui de propriis iudici, & non de communibus iudici & legi.

¶ Et per hoc patet responsio ad primam objectionem: quia punire, id est, punitionem statuere, est actus legis: & punire executiue consentit etiam legi, quando poena non exigit actionem in executione. Et ad secundam: quia de poenis, quarum inflictio communis est iudici & legi loquitur: licet autem loquitur de poenâ, cuius inflictio est propria iudici. Et tu notabis, & applicabis hæc ad iurium & statutorum tam ciuilem, quam canonicorum intellectum & rationem. Videbis enim quod si pro quibusdam criminibus, puta heretis, hærese malefatis, & huiusmodi, poenæ priuationis honorum ipso facto incurrendæ ponuntur, inquantum claudunt in se priuationem, à lege infligi dicuntur: inquantum uero exigunt actionem, iudicis actum expectant, unde dicuntur priuari dominio rerum à lege, non tamen tenentur ea assignare sibi, nisi interueniat actus iudicis.

Secunda secundæ S. Thom.

ooo + ¶ Super

¶ Super Quaestione sexagesima secunda Articulus quartus.

¶ Nam si damnum lucris cessantibus debeat restitui creditori post mortem.

Quaestio.

In articulo quarto eiusdem quaestiones, in responsione ad primum & secundum dubium est quare damnum lucris cessantibus ex pecunia mutata debet restitui creditori post mortem, ut in littera dicitur, & non à principio absolute loquendo. Nulla enim apparet inter haec differentia, nisi quia post mortem involuntarie sustinet damnum creditor, à principio autem involuntarie. Sed haec ratio non valet, quia iustitiae commutativa est aequare rem rei, siue voluntarie, siue involuntarie quis damnum sustineat: ut patet in mutuo & venditione voluntaria, & in furto quo ad involuntaria. Propter quod si debitor pecuniae, puta 1000, ducatorum, tenetur post mortem ad aliquid plusquam mille, ratione interesse lucris cessantibus, oportet hoc debitum non aliam de provenire, quam ex hoc, quod in littera dicitur, scilicet quod habens mille, non solum habet mille, sed habet lucrum in virtute, in quo damnificatur à debitorum decemille illos mille. Ac per hoc, ut aequalitas fiat rei ad rem, oportet restituere illi non solum mille, sed etiam quantum aestimatur vadere lucrum in virtute. Sicut in fructibus destructis, quantum aestimatur fructus in virtute, non in actu: ut in littera dicitur. Et si ex hoc provenit huiusmodi restitutio, consequens est, quod citi à principio habet mille ducatos, non solum habet mille, sed lucrum in virtute. Ac per hoc voluntarie sustinens damnum mille, debet mutare alteri, sustinet etiam damnum lucris in virtute. Ac per hoc debetur eidem non solum mille, sed aliquid aequivalens damno lucris: alioquin non restitueretur aequale. Et confirmatur quia sicut habet semina in agro facta, potest licite vendere messem, quam habet in virtute, non quantum valebit, sed quantum valet in preparatione tali existens. Ergo pari ratione si habens mille ducatos, habet lucrum in virtute, potest alienare totum simul, scilicet illos mille, & lucrum in virtute.

¶ Ad hoc dubium, quia ad materiam usurae spectat: ideo in tractatu de usura inferius respondetur.

Coincidit enim haec quaestio cum illa, An liceat accipere aliquid plus mutata summa ex hoc, quod pecunia est organum ad lucrandum, & commoda humanarum vitae habendum: quae quaestio ibidem disputabitur.

¶ Super Quaestione sexagesima secunda Articulus quintus.

In articulo quinto eiusdem quaestiones, nota in corpore articuli illa verba, Nisi ei qui minus habet, quam quod suum est, suppleretur. Ex hac siquidem radice, quod scilicet ideo reddendum est ei, à quo acceptum, quia suum est habere quod qui accepit ab aliquo rem alienam vel furto, vel usura, vel aliis occupatis, non tenetur restituere illi, à quo accepit: quia non minus habet quam suum est. Sed debet fieri quantum potest, ut reddatur domino. Debet tamen significari per aliquam bonam viam illi qui occupaverat, quod non tenetur restituere tali pro tali re, ne contingat si forte penit ad poenitentiam, bis fieri restitutionem, & damnificari poenitentem. Ex hac quoque radice provenit, quod si quis bona Ecclesiae seu religionis sic habuit, quod tenetur ei restituere. Et praeterea Ecclesiae illius vel monachis administratores sit dissipator, quod non sunt eis restituenda: quia non minus habent de suo, sed de alieno

ARTICVLVS IIII.

¶ Verum aliquis debeat restituere e quod non abstulit.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum removere. Sed quando aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit: puta cum aliquis effodit semina: damnificat eum qui seminavit in tota messe futura. Et sic videtur quod teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

¶ Praeterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum: videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset: quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere, quod non abstulit.

¶ Praeterea, iustitia humana derivatur à iustitia divina. Sed deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo: secundum illud Matth. 23. Sciebas quod meto ubi non semino: & cōgrego ubi non sparsi. Ergo iustum est ut etiam restituatur homini aliquid quod non accepit.

¶ SED CONTRA est, quod recompensatio ad iustitiam pertinet in quantum aequalitatem facit. Sed si aliquis restituere quod non accepit, hoc non esset aequale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

CONCLUSIO.

¶ Non tenetur quis illud restituere, quod non abstulit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat. Damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum in quinto Ethicorum. Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius, in quo aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Uno modo quia auferatur ei quod actu habebat: & tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem aequalis, puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo si damnificet aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi. Et tale damnum non oportet recompensare ex aequo, quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem, vel potestatem, & ideo si redderetur ei, ut

¶ Praeterea, ille qui illicite aliquid dedit non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat quod alius etiam illicite accepit, sicut apparet in dante & recipiente aliquid simoniacae. Ergo non semper restituendum est ei, à quo acceptum est.

¶ Praeterea, Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei, à quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper faciendum est restitutio ei, à quo acceptum est.

¶ Praeterea, Magis debet homo recompensare ei, à quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficium, quam ab illo qui mutauit vel deposuit, sicut à parentibus. Ergo magis subueniendum est quandoque alicui personae alteri, quam restituendum ei, à quo acceptum est.

¶ Praeterea, Vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem

Minus enim est reddere summa alicui, quam mutare. Et si neutrum agendum est, quo pacto numpotuit, ut mediatores ministrant eisdem ad lucrandum pecunias suas ex aliquo distant loco pro tali opere? Nec enim cum sint voluntaria, absque peccato sunt, quando consistat quod ad hoc petantur.

¶ In responsione ad secundum eiusdem articuli quinti, solto discernere inter actionem illicitam, & propter causam illicitam, respiciendo ad id quod lege divina vel humana prohibetur est. Quando enim ipsum dare, est peccatum seu prohibendum, ut cum lex prohibet dare, ut patet cum prohibetur dari iudici pro sententia, vel monasterio pro ingressu, vel episcopo pro beneficio, & huiusmodi: tunc ipsa datio est illicita. Quando vero dare non prohibetur, sed actus seu causa propter quam datur, ut cum prohibetur fornicatio, adulterium, & huiusmodi, non prohibetur dare propter ipsa, sed ipsa prohibentur. Unde homo propter accepta huiusmodi seruina, quamvis nefanda, tenetur dare quod promittit vel solutum est. Et quia sola causa in culpa est, non refert ut propositio, an propter fornicationem, an propter adulterium, aut aliam speciem luxuriae deat. Et similiter est de aliis malis seruiniis, dammodo dare prohibendum non sit lege divina vel humana, vel humana, ut in multis & dictum est, & fieri potest, contra dantes pro tali vel tali actu, &c. Et forte propter istos duos modos, quibus datio ipsa potest esse mala, Author dixit duo vocabula, scilicet

ARTIC. IIII ET V.

etis credito ad dispensandum, non ad dissipandum. Et ideo tenetur reddere Ecclesiae quae est rerum domina, in rebus quae non possunt dissipari. Et similiter reddi debent abbati, seu conventui cuius sunt. Et idem est de similibus iudiciis. Et haec intelligit in foro conscientiae, quum secreto haec fieri possunt, agendo uniter causas utriusque, scilicet domini, & occupatoris parati ad detinendum aliquid, aut dissipandum ecclesiasticum, seu commune bonum. Nam secus est in foro iudiciali & absolute, pro quanto etiam praedoni conuenit, quod rapta bona sunt sua, non simpliciter, sed ad cultum & deum & restituendum, in cuius signum non nisi publica potestate possunt illi auferri licite, absolute loquendo. Et propterea iudex compelleret ad restituendum illi occupatori & dissipatori, sicut ad tuendum eam praedoni in possessione. Et potius iudex exigeret, ut ipse occupator aut dissipator restitueret quod suum sic est, & restitueret domino, aut recte dispenseret. Nam si sic fieret, etiam modis iustitiae quo ad personam quae tenetur ad restituendum domino simpliciter, vel dissipandam, seruaretur: qui molitur, hoc est non seruatur, quam in foro conscientiae supra dicto modo restitutio fit: sed sancte in dictis casibus non seruatur in suorum utriusque, in dictum est. Deinde si quidem legis hic accideret iudex, corrigendus ab aequitate, ne forte quis occupator aut dissipator, ex terentium ministrando: quia possit illum subtrahere & proximos aut Ecclesiam iura tueri sic, &c.

haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simpliciter, sed multiplicatum: quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum & negotiorum.

¶ Et per hoc patet responsio ad primum & secundum. Nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute. Et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute: & utrumque potest multipliciter impediri.

¶ Ad tertium dicendum, quod Deus nihil requirit ab homine, nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo uerbum illud vel intelligitur secundum prauam existimationem seu pigri, qui existimauit se ab alio non accepisse: vel intelligitur quantum ad hoc, quod Deus requirit à nobis fructus donorum qui sunt & ab eo & à nobis: quamuis ipsa dona à Deo sint sine nobis.

ARTICVLVS V.

¶ Verum oportet semper restitutionem facere ei, à quo acceptum est aliquid.



AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod non oportet semper restitutionem facere ei, à quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocuumtum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocuumtum aliorum, puta si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper restituendum est ei, à quo acceptum est.

¶ Praeterea, ille qui illicite aliquid dedit non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat quod alius etiam illicite accepit, sicut apparet in dante & recipiente aliquid simoniacae. Ergo non semper restituendum est ei, à quo acceptum est.

¶ Praeterea, Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei, à quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper faciendum est restitutio ei, à quo acceptum est.

¶ Praeterea, Magis debet homo recompensare ei, à quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficium, quam ab illo qui mutauit vel deposuit, sicut à parentibus. Ergo magis subueniendum est quandoque alicui personae alteri, quam restituendum ei, à quo acceptum est.

¶ Praeterea, Vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem

Minus enim est reddere summa alicui, quam mutare. Et si neutrum agendum est, quo pacto numpotuit, ut mediatores ministrant eisdem ad lucrandum pecunias suas ex aliquo distant loco pro tali opere? Nec enim cum sint voluntaria, absque peccato sunt, quando consistat quod ad hoc petantur.

¶ In responsione ad secundum eiusdem articuli quinti, solto discernere inter actionem illicitam, & propter causam illicitam, respiciendo ad id quod lege divina vel humana prohibetur est. Quando enim ipsum dare, est peccatum seu prohibendum, ut cum lex prohibet dare, ut patet cum prohibetur dari iudici pro sententia, vel monasterio pro ingressu, vel episcopo pro beneficio, & huiusmodi: tunc ipsa datio est illicita. Quando vero dare non prohibetur, sed actus seu causa propter quam datur, ut cum prohibetur fornicatio, adulterium, & huiusmodi, non prohibetur dare propter ipsa, sed ipsa prohibentur. Unde homo propter accepta huiusmodi seruina, quamvis nefanda, tenetur dare quod promittit vel solutum est. Et quia sola causa in culpa est, non refert ut propositio, an propter fornicationem, an propter adulterium, aut aliam speciem luxuriae deat. Et similiter est de aliis malis seruiniis, dammodo dare prohibendum non sit lege divina vel humana, vel humana, ut in multis & dictum est, & fieri potest, contra dantes pro tali vel tali actu, &c. Et forte propter istos duos modos, quibus datio ipsa potest esse mala, Author dixit duo vocabula, scilicet

licita & contra legem, referendo illicitum ad ius naturale vel diuinum, & contra legem, ad ius humanum.

¶ In eadem responsione aduertitur, quod licet mulier possit sibi retinere ex meretricio aliquid acquiritum sine dolo & fraude: quae tamen acquiritur ex simularis uerbis, aut factis, tenetur restituere. Huiusmodi namque simulationes important, dolum & fraudem: ut patet superius in tractatu de prudentia. Et quia per huiusmodi simulationes frequenter ab amatoribus extorqueantur, videtur, si crebra essent harum praesentiarum, latius essent exempla ponenda. Sed ipse uidetur quod & quos simulauerint.

Asseta. ¶ In responsione ad tertium, quia tria tractantur, scilicet de omnino ignoto domino rei, de mortuo, & de multum distante, & de extremis sigillatim oportet aliquid dicere. De omnino ergo ignoto domino, nota tria, scilicet uiam, terminum, & consequens. Quo ad uiam uidetur in littera quod est diligens inquisitio. Et dicitur diligens inquisitio, quod diligens homo accurate inuestigando, ubi, quando, per quos, a quibus, &c. faceret. Et cum ad terminum non peruenitur nisi pertrahita uia, non debet rei dominus haberi pro omnino ignoto, nisi postquam praecisi diligens inquisitio. Et propterea si quis absque inquisitione rem alterius, pauperis dedisset, non satisfecisset. Sed tenetur inuenire domino restituere. Et si ipsi imparet, qui imprudenter alienauit alienum. Quoad terminum, uidetur in littera, quod omnino ignotus sit quod praemissa diligenti inquisitione, perueniendum est ad hoc, quod rei dominus sit omnino ignotus. Nam si aliquis aliter sciret, puta quod est unus talis uille, &c. deberet inquisitio ad ulterius procedere, ut particularis notitia haberetur de domino, ut praesens uir sciret inquit. Rursus quando sciri non potest dominus in particulari, sed sciri quasi sub distinctione, quod alicui istorum debetur, non est omnino ignotus dominus. Unde debet eis dari, uel distribui eisdem, uel ut forte aliquis accipiat quando diuisa res pluribus non prodesset, & uni alicui releuaret. Et ne alicui fiat iniuria, de eorum uoluntate agendum est quicquid agendum est. Et per hoc patet, quomodo debeat restitui quod acceptum est in bello iniusto, quando ciuitas data est in praedam: nec sciri potest, cui debetur hoc quod ab hoc praemittitur restituendum est. Non enim dandum pauperibus, nec adificanda sunt monasteria, aut hospitalia extantibus pauperibus, de bonis eorum sine eorum uoluntate. Nec excusantur qui damnum intulerunt ex difficultate inquirendi, aut hoc faciendi: quoniam damnificator ipse fuit in culpa, & posuit seipsum in huiusmodi difficultatibus, ponendo alios in paupertate. Quo ad id uero quod sequitur, quando dominus est ignotus, uidetur in littera, quod debet ei restitui eo modo quo potest, scilicet erogando illud nomine illius pauperibus Christi. Sic enim redditur bonum utile, ut sit utile spiritualiter, quod non potest illi reddi, ut sit utile corporaliter, uel spiritualiter ad arbitrium domini. Et hinc habes solutionem questionis. Quis agendum est de casu inuentis habentibus dominum, quando dominus est omnino ignotus. Dico autem habentibus dominum, quia de inuentis distinguendum erit inferius in questione sexagesima sexta. Debent enim hoc erogari pauperibus. Et cum ipse inuentor non sit deterioris conditionis ex hoc, quod inuenit, potest sibi ipsi si pauper est, non minus quam alteri applicare elemosynaliter, sicut is cui commissi est distribuere aliquarum elemosynarum, potest seipsum computare in numero pauperum, si pauper est, & distribuere proportionaliter sibi, sicut alij, secundum Auctoris doctrinam superius habitam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quando res restituenda apparet esse grauiter nocua ei, cui restituitur facienda est uel

alteri, non ei debet tunc restitui: quia restituitur ordinatur ad utilitatem eius, cui restituitur. Omnia enim quae possidentur, sub ratione utilitatis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed uel reseruare, ut congruo tempore restituat, uel etiam alibi tradere tutius conseruandam.

¶ Ad secundum dicendum, quod aliquis dupliciter aliquid dat illicitum. Vno modo quia ipsa datio est illicita & contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit. Et talis meretur amittere quod dedit. unde non debet ei restitutio fieri de his. Et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios

acceptio iniusta, ut furtum, rapina, usura, & huiusmodi sine iniustitia, ut inuenio, successio, mutuum, depositum, & huiusmodi. Nam si tenetur ad restitutionem ratione furti & similibus, tenetur ad expensas etiam in quadruplum, si aliter non potest facere, quod res redatur domino. Et ratio est, quia dominus rei ex eo quod passus est furtum, non debet damnificari. Constat autem quod damnificatur in propriis expensis debet recuperare rem sibi ablatam. Cum ergo ipse non teneatur ad expensas, & sit tenentur ad iterum statuendum dominum rei in possessione, consequens est quod sit tenentur per accidens, scilicet propter accidentem distantiam, ad plus quam sustinendam, quam insulenti alteri. Nec propterea concedendum est, quod tenetur ad aliquid, quam ad restitutionem. Sed quia tenetur ad consummationem restitutionem, quae per accidens requirit expensas, ideo tenetur ad subeundum damnum. Nec refert in proposito, an fur, an passus furtum se absentauerit a loco furti. Sed sibi imputet fur, qui furando effecit se debitorem ad ponendum dominum in possessione rei suae, non in hoc uel illo loco, sed simpliciter. Nec debet dominus qui non potuit rem suam ablatam ferre secum, pati, patere autem, si sine eius uoluntate res sua pauperi alteri daretur. Si uero tenetur ad restitutionem ratione acceptationis non iniustae, tunc exstante mora, fraude, atque iniuria, quo ad hoc recessu debitoris, non tenetur debitor ad damnum subeundum propter restitutionem faciendam, etiam si ipse se absentauerit: quia iure suo utebatur, se absentando propter negotium aut commodum, quando non erat obligatus significare creditori seu domino suum recessum. Et ratio est: quia in huiusmodi debitor aut tenetur ad restitutionem, solum ratione rei alienae apud se, ut patet de inuentu, & ex successione habito deposito, & huiusmodi. Et sic constat quod non tenetur ex huiusmodi incurere damnum in propriis. Aut tenetur ratione acceptationis ex uoluntaria domini communicatione, ut in mutuo, pignone, emptione, & huiusmodi. Et sic cum dominus expulserit se ipse huiusmodi distantia quae potest absque cuiusque iniuria ex utraque parte interuenire, libere imputet, quod non cauerit reddendum sibi esse in tali loco. Unde seruandum est quod Auctor in hac responsione dicit in huiusmodi restitutionibus, quae ex uoluntatis seu non iniustis acceptationibus prodeunt: in aliis autem etiam iniustis, quod superius diximus. Et haec sunt uera secundum rationem iustitiae: secundum autem humanas coniecturas, penitus conditionibus personarum & rerum, potest contingere quod possit dari pauperibus: puta quia cognoscitur qualitas uoluntatis domini sic absentis, & creditur quod rationem haberet.

usum conuertere. Alio modo aliquis illicitum dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita: sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem. Unde & mulier potest sibi retinere quod ei datum est. Sed si superflue ad fraudem uel dolum extorsisset, tenetur eidem restituere.

¶ Ad tertium dicendum, quod si ille cui debet fieri restitutio sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in elemosynas pro salute ipsius, siue sit mortuus, siue sit uiuus: praemissa tamen diligenti inquisitione de persona eius, cui est restitutio facienda. Si uero sit mortuus ille, cui est restitutio facienda, debet restitui heredi eius, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si uero ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, & praecipue si sit res magni ualoris, & possit commode transmitti. Alioquin debet in aliquo loco tuto deponi ut pro eo conseruetur, & domino significari.

¶ Ad quartum dicendum, quod aliquis debet quod est sibi proprium, debet magis satisfacere parentibus, uel his a quibus accepit maiora beneficia. Non autem debet aliquis recompenfare benefactori de alieno. Quod contingeret, si quod debet uni, alteri restituere: nisi forte in casu extremae necessitatis, in quo posset & deberet alicui etiam auferre aliena, ut patri subueniret.

¶ Ad quintum dicendum, quod praeterea potest rem Ecclesiae furripere tripliciter. Vno modo, si rem Ecclesiae non sibi deputat, sed alteri sibi usurparet, puta si Episcopus usurparet sibi rem capituli. Et tunc planum est quod debet restituere, ponendo in manus eorum, ad quos de iure pertinet. Alio modo, si rem

restitutionem faciendam, etiam si ipse se absentauerit: quia iure suo utebatur, se absentando propter negotium aut commodum, quando non erat obligatus significare creditori seu domino suum recessum. Et ratio est: quia in huiusmodi debitor aut tenetur ad restitutionem, solum ratione rei alienae apud se, ut patet de inuentu, & ex successione habito deposito, & huiusmodi. Et sic constat quod non tenetur ex huiusmodi incurere damnum in propriis. Aut tenetur ratione acceptationis ex uoluntaria domini communicatione, ut in mutuo, pignone, emptione, & huiusmodi. Et sic cum dominus expulserit se ipse huiusmodi distantia quae potest absque cuiusque iniuria ex utraque parte interuenire, libere imputet, quod non cauerit reddendum sibi esse in tali loco. Unde seruandum est quod Auctor in hac responsione dicit in huiusmodi restitutionibus, quae ex uoluntatis seu non iniustis acceptationibus prodeunt: in aliis autem etiam iniustis, quod superius diximus. Et haec sunt uera secundum rationem iustitiae: secundum autem humanas coniecturas, penitus conditionibus personarum & rerum, potest contingere quod possit dari pauperibus: puta quia cognoscitur qualitas uoluntatis domini sic absentis, & creditur quod rationem haberet.

¶ Num existeris in extrema necessitate teneatur restituere creditori patienti tunc extremam necessitatem.

¶ In responsione ad quartum, occurrit dubium, a Seco. in quarto diff. quinta, in hac materia motum, An scilicet existens in extrema necessitate, teneatur restituere creditori simul tempore collapso in extremam necessitatem. Ipse namque Seco. tenet partem affirmatiuam: quia creditor nunquam cecidit a domino rei illius. Ex hoc enim, quod simul deueniunt ad extremam necessitatem, sequitur quod dominum rei prius habitum non perdidit propter extremam alterius necessitatem. Et consequenter sibi debet restitui etiam ab existente in extrema necessitate.

¶ Mihi autem uidetur oppositum esse uerum. Et ratio me mouet est, quia tempore extremae necessitatis quomodo locum cessat proprietatis rerum, ad ius gentium spectans, ut inferius patebit. Et iudicium de uia teram, tunc non debet fieri secundum statum proprietatis rerum, secundum quem hoc est illius, & illud alterius: sed debet fieri secundum statum, quo omnia sunt communia. Manifestum est quod melior est conditio occupantis seu possidentis: ac per hoc cum multi sunt in extrema necessitate, & ego inuenio in manu mea unde uiuam, non teneo illud subtrahere, & ibi etiam in extrema necessitate existenti, tribuere: licet hoc quod in mea manu est, in regnum uel positum sit suum. Quia extrema mea necessitas, ius gentium respectu huius quod in manu mea est, tibi abstulit, & ius naturae quod solum remanet, fouet possidentem. Unde falsum est, quod ille dominus rei nunquam cecidit a dominio. Quia extrema necessitas alterius, cum possessione illius rei, abstulit huic ius positum, ius gentium, & ius naturae. Unde falsum est, quod ille detentor occidat dominum, aut iniuste conseruet uitam suam: quia dominum cessauit alterius, & ille usum ex hoc, quod possidere inuenitur, ex natura iure habet.

¶ Num sit restitutio facienda cum damno restituentis.

¶ De multum autem distante domino rei, si commode potest transmitti ei, aut significari ut ordinetur ei deur sibi debitum, in peruenire ad eum, multa difficultas est quod tenetur habens rem ad restituendum ei. Sed questio est quando non potest alter abeundi restitui suum, nisi cum magno damno restituentis: puta quia oportet tantum de suo expendere in mittendo, uel significando, quantum ualeat id quod restituendum est. Auctor namque & Scho. & Ricardus in 4. diff. 25. tenent quod si restitutor non tenetur ad restituendum ei cum tali damno: quia non tenetur nisi ad restitutionem rei acceptae. Et addunt Seco. & Ricardus, quod in hoc casu debet illud erogari pauperibus, si non adsumt parentes illius.

¶ In hoc autem loco Auctor nihil loquitur de sumptibus agendis, sed absolute loquens de multum distante, dicit quod debet, si commode potest, domino mittere debitum: alioquin debet deponi & domino significari.

¶ Mihi autem uidetur distinguendum de causa restitutionis, an scilicet fuerit

Questio.

In resp.

Secunda secundum S. Thom.

ooo 5

In responsione ad quintum eiusdem articuli, nota in secundo membro illud uerbum, *Sue custodie deputata*, habet namque se praeclus ad res Ecclesie dupliciter, scilicet ut custos, & ut dispensator. Est siquidem custos rerum immobilium & aliorum, quorum alienatio est sibi prohibita. Est autem dispensator fructuum & aliorum prouentuum, ad suum quasi stipendium pertinentium. Et quoniam, ut Authoret dicit in quolibet. c. art. 2. Prælati male utuntur & dissipant portionem illam, quæ est quasi stipendium eius, non tenentur ad restitutionem, sed ad solam penitentiam. Ideo ut præterea se ab his quæ sunt lux dispensationi pro suo usu commissa, dicit, *Sue custodie deputata*. Tenetur ergo in duobus casibus ad restitutionem. Primo si usurparet sibi rem deputatam alteri: & in hoc clauduntur bona deputata tam alteri particulari, ut canonico, officiali, capellano, quam collegio, ut capitulo hospitali, quæ multitudinem, ut pauperibus, aut pueris nubilibus, aut studentibus, transuntibus infirmis, &c. Propter quod qui præsumit hospitalibus, aut sunt commissarii in huiusmodi, uideant quædam mundas seruent manus. Cum enim hæc bona aliorum sint, rapina pauperum in domo eorum est, si hæc sibi applicant. Secundo, si alienent rem sue custodie deputatam. Et sub hoc clauduntur, ut dixi, tam immobilia, quàm prohibita alienari, quàm thesauri, & similia, nisi in casu in quo licite dispensari possunt. De his tamen amplius dicitur inferius, cum de statu episcoporum tractabitur.

Super Questionis sexagesime secundæ Articulus sextus.

Articulus. In articulo sexto eiusdem questionis sexagesime secundæ nota in corpore articuli universalem radicem, unde omnes restitutiones, in quacunque materia & quomodolibet, oriuntur, ut in calibus non scriptis scias soluere usque ad principia, an teneatur quis ad restitutionem. Dux ergo sunt radices, ad quas alteram restitutionem omnem oportet reduci. Prima est acceptio: secunda est res accepta. Et extenditur in proposito acceptio nomen ad omnem actum, quo proximus minus habet de suo quàm habere debet. Incedendum enim, contumelia, in qua distributio, & alia huiusmodi, sub acceptio comprehenduntur. Oportet igitur primo inspicere, an ille de quo queritur, teneatur ad restituendum ratione acceptiois, uel ratione rei acceptæ, an ratione utriusque. Oportet namque inter ista tria comprehendere omnem restitutionem. Et ut breviter differamus, sequendo litteram, generalis regula in restitutionibus ratione rei est. Quod tamen tenetur quis ad restitutionem ratione alienæ rei, quando eam habet. Et in promptu ratio in littera redditur, quia habens id quod alterius est, habet plusquam suum est, & damnicatus tantum habet minus de suo. Et ideo secundum formam iustitiæ commutativæ oportet æqualitatem inter eos constituere, auferendo ab illo qui habet plus, & dando ei qui habet minus, ut sic fiant æquales: sicut erant à principio, antequam scilicet & ille minus, & ille plus haberet, quoniam suum est. Et ex hac radice provenit, quod si quis rem alienam ignoranter emiserit, non potest restituere eam, quam primum novit eam esse alienam, sed tenetur eam domino restituere. Nec potest petere ab eo pretium quo ipse emit à domino rei, sed à venditore: ex hoc enim, quod res illa aliena est, obligat possessorem ad sui restitutionem domino. Sed occurrit hoc in loco dubium, An res dicatur esse apud aliquem solummodo, quando res ipsa, puta uestis, vinum, frumentum extat apud eum. Vel intelligendum est quando vel res ipsa falsa, vel aliquid loco eius extat, puta pretium, vel effectus ipsius, puta conservatio proprii animi, aut proprii fructus, quod consumpsisset dum consumpsisset alienum: vel alius effectus, puta nutritio, & huiusmodi, quæ ex consumptione reliquantur vel amittantur, quæ ex donatione, si rem donando distinxit, consequitur, vel aliquid aliud huiusmodi. Et est ratio dubij: quia utra dicuntur de possessore bonæ fidei, de quo loquimur. Dicitur enim in primis, quod si emptam rem distinxit vendendo, quod non tenetur ad restitutionem. Et similiter si donavit aut consumpsit, & si res est falsa & fructifera, non tenetur ad restitutionem fructuum perceptorum consumptorum. Dicitur deinde quod quandoque possessor bonæ fidei factus est ex re aliena locupletior, tenetur ad restitutionem. Et ad hoc est textus iuris civilis, ff. de pet. her. l. item venient. parag. Nos autem, & huius enim consurgit, quod pretium quandoque computatur loco rei, puta cum mihi donatam rem alienam vendidi. Factus sum enim ex illa locupletior: & quandoque non, puta cum emptam rem vendidi sine lucro ex parte rei. Et rursus consumptio quandoque computatur loco rei, ut cum quotidianos sumptus ex re aliena percipio, quos ex proprio effecisse. Factus sum enim ex his sumptibus expensis locupletior. Et hoc expresse dicitur ibidem. l. Sed & si lege. parag. quod autem. Quandoque non, ut cum consumpsit, quia abundanti habendo talem rem, nec facillime tales sumptus, nisi talem rem habuisset.

Ad evidentiam huius rei præsupponendum est, quod semper totus est de possessore bonæ fidei, qui tamen post factum compertis se alienum possidere: & paratus est unicuique suum reddere. De hoc enim qui solummodo ratione rei tenetur, questio est, ad quid tenetur in calibus huiusmodi. Si recte igitur perspicimus formam commutativæ iustitiæ antedictæ, apparebit quod non solum res ipsa aliena obligat possessorem ad restitutionem, sed etiam quicquid loco rei successit: ut pretium vel effectus, si ex his factus est possessor locupletior obligat eundem ad restitutionem, ita quod inter rem ipsam alienam, & id quod loco eius successit, hæc est differentia in proposito, quod res ipsa obligat possessorem simpliciter & absolute: id vero quod loco rei successit, obligat possessorem rem solummodo in casu, quando scilicet ex hoc factus est locupletior, & ad tantum quantum factus est locupletior, ut bene ius civile decernit. Et de re quidem ratio manifesta est: de eo vero quod loco rei successit ad lucrum, manifestatur. Quia quicquid lucri ex re aliena apud possessorem est, suum non est, ac per hoc quantum habet de huiusmodi lucro, tantum habet plus quam suum est. Et cum dominus rei tantum habet minus de suo, oportet secundum iustitiæ commutativæ formam auferri à possessore non suo, & dari

CONCLUSIO. *Si semper restituere tenetur qui rem alterius iniuste suscepit, vel invito domino detinet: qui vero rem alienam accepit absque dantis iniuria non pro sua utilitate, eam sibi ablata non culpa sua, restituere minime tenetur.*
RESPONDEO dicendum, quod circa illud qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda: scilicet ipsa res accepta, & ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quando eam apud se habet: quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, & dari ei cui deest secundum formam commutativæ iustitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere. Quandoque enim est iniuriola, scilicet contra voluntatem existens eius, qui est rei dominus, ut patet in furto & rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione iniuriolæ actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percute aliquem, tenetur recompenare iniuriam passio, quamvis apud ipsum nihil maneat: ita etiam qui furatur vel rapit, tenetur ad recompenationem damni illati, etiam si nihil inde habeat.

domino rei, ut sic inter eos sit æqualitas: & huius rationis omnia consonant. Nam si ex dono possideo alienum, & vendidi, teneor de pretio quo factus sum locupletior. Si autem emi prius, & postea vendidi sine lucro ex parte rei, quamvis forte lucratus fuerim ex labore vel industria adiuncta, non tenor de aliquo. Et similiter si ex dono habui domum, non sum ex re illa factus locupletior. De consumptione quoque distinctio consonat, quando scilicet consumptio redondat indirecte in lucrum, puta quia consumpsisset tantumdem de proprio. Tunc enim indirecte factus est locupletior. Quando vero consumptio in nullum redondat lucrum, ad nihil tenetur. Propter quod si iniurius ad eam rei furui, si bona fide eam, & nihil propterea lucratus, quia omnino in domo propria tantum expendi, si in ea eam, quantum si non, ad nihil tenetur. Sed si ex hoc, quod ad consummum accedit, minus domi expendi, tenetur non de tanto quantum consumpsit in eam, sed quantum lucratus est indirecte, non expendendo & comedendo propria. Et similiter dicendum de ueste pretiosa consumpta, qualem non consumpsisset nisi dono habuisset. Non enim tenetur de tanto quantum valebat uestis illa, sed quantum consumpsisset de sua ueste. Pro generali enim regula in succedentibus, & fructibus, & effectibus rei, habendum est quod solummodo tenetur in quantum aliquid lucri, vel directe habuit, ut puta recipiendo pretium locationis, domus & fructuum agri, & similia: vel indirecte, ut puta, quia tantum expendisset de suo. Vnde enim modo factus est locupletior in quantum ex re aliena. Notanter dicimus, ex re aliena, ad differentiam lucri ex propria industria: non enim tenetur de tali lucro. Propterea si habuisset pecuniam alienam, & cum ea lucratus fuisset, non tenetur de tali lucro: & de similibus idem est iudicium. Et ex his patet, quare quandoque pretium in proposito successit loco rei, & quandoque non. Quia quandoque habet rationem non sui respectu possessoris, quando scilicet redit ipsam locupletior: & quandoque habet rationem sui, quando scilicet servatur indamnatus: & similiter est proportionaliter de consumptione.

Si restat adhuc unum dubium: quia scilicet secundum doctrinam hanc, An non videtur æqua lex ista de restitutione ex parte rei: sed claudunt ex una parte, scilicet ex parte possessoris. Nam possessor facit in periculo damni & non lucri, sine ulla culpa sua. Declaratur sequela: quia possessor qui emit, tenetur restituere rem apud se existentem, etiam si non possit pretium quod dedit, recuperare à venditore: ut patet ex dictis. Et tamen nunquam potest lucrari: quia in quantum est factus locupletior, tenetur restituere, ut dictum est.

Sed hoc non est difficile solvere, considerando quod obligatio ad restituendum, de qua loquimur, non oritur ex actione aut passione, sed ex ipsa re aliena, cui accidit, quod ab hoc possessore habetur dono vel pretio: ac per hoc, quod iste damnicatur, & non ille. Quia ergo possit damnum lucrare possessorem ex re aliena, non provenit ex ipsa re, sed ex modo actionis, scilicet emptionis: non debet autem lucrari, ex re ipsa provenit acquisita est restitutionis lex ex parte rei secundum ea quæ sunt per se, & non secundum ea quæ sunt per accedens dispositiones.

Circa restitutionem vero ex parte acceptiois, in littera tria membra sunt. Primum est quando acceptio est iniuriola: & tunc acceptio ipsa obligat acceptantem ad restitutionem. Et sub hoc membro comprehenditur omnis iniusta damnicatio in quacunque re: ita quod formale considerandum in hoc, est ipsa damnicatio, quæ acceptio vocatur, siue fiat capiendo, siue comburendo, siue præcledendo, siue quovis alio modo. Semper enim in huiusmodi interitus damnum

alterius. Quod ideo est, quia accipitur ab invito domino quod suum est, quoniam nulli quodammodo deus, sed annuuntur. Omnis ergo qui damnificatur est alterius, tenetur ad restitutionem, non ratione licitae sed ratione acceptationis seu damnificationis. Et hoc fundamentum hanc rationem hanc regulam bene notanda sunt cum primum inveniatur aliquem acceptationis intelligi causam fuisse, scilicet illum comprehendit sub damnificationis nomine, et ipsum obligatum ad restitutionem illi damni. Considera ergo in casibus occurrentibus, si operatus est ad damnum alterius, quia damnificatus est proculdubio, quidam subsequens est ex sua illatione effectus.

¶ Secundum membrum est, quando acceptio est ex voluntate domini in utilitatem accipientis: tunc etiam acceptio ipsa obligat accipientem ad restitutionem. Et sub hoc membro non clauditur nisi acceptio illa, quae est pro sola utilitate accipientis, ut patet ex ratione litterarum: quia scilicet tenetur ad gratiam recompensandam ille qui accipit, hoc enim non habet locum in acceptatione pro communi utilitate, scilicet tradentis & accipientis: quia ex quo commune est beneficium, neuter alteri tenetur ad gratiam recompensandam.

¶ Sed quod in littera dicitur, quod accipiens in suam solam utilitatem a domino voluntario, tenetur ad restitutionem, etiam si rem amittit, non caret scrupulo: quoniam ut patet extra de commodato, casus fortuitus quo perit commodatum, non debet imputari ei cui commodatum est, nisi propter moram, culpam, aut pactum. Non tenetur ergo qui accipit in suam precise utilitatem ad restitutionem, si rem amittit sine omni culpa, sed quoniam tenetur de iustissima culpa, ut ibidem dicitur. Quomodo ergo subiacent praesens littera, absolute dicere, quod tenetur restituere, etiam si rem amiserit?

¶ Ad hoc dubium licet dici forte posset, quod Author loquitur de acceptione qua transferitur dominium rei, quia dat exemplum de mutuo: quia tamen exempla ratione clarioris discipline ponuntur, aliter dicendum est quod doctrina moralis est secundum ea, quae conveniunt ut in pluribus, nec oportet in moralium documentis excipere raro contingentia. Unde cum formata sint de numerariorum, ut patet in secundo Physico, consequens est quod praesens littera docens moraliter absolute, vera est, iudicans secundum id quod est frequenter: quod scilicet accipiens in sui utilitatem precise a domino voluntario, tenetur restituere, etiam si rem amiserit. Et Decretalis aspicit ad casum, vera quoque est, decernens quod accipientis commodatum, causa sui non debet fortuitus casus imputari.

¶ Tertium membrum est, quando acceptio est ex voluntate domini, non pro utilitate accipientis. Tunc enim acceptio ipsa non obligat accipientem ad restitutionem: quia accipiendo, obsequium impendit, sed res accepta, quia aliena est, obligat eundem ad restitutionem. Et ideo secundum regulam prius datam de obligatione ex parte rei, tamen ille qui sic accipit, tenetur quando rem habet. Propter quod si rem perdidit, non tenetur, nisi ex magna sua culpa, inquit Author, amiserit illam. Quod litterae sub aliis verbis docent, dicentes quod tenetur de dolo & lata culpa, non autem de levi aut levissima. Et vocatur magna seu lata culpa, quando non custodisti ea diligentia res depositas, quae custodiendi sunt.

¶ Et nota quod hoc tertium membrum a negatione propter utilitatem defluit Author, & non ab affirmatione utilitatis tradentis: quia nihil refert an accipiat pro utilitate tradentis, an alicuius terti. Sat est enim quod non accipiat pro utilitate sua, ad hoc ne tenetur ad restitutionem ratione acceptationis, sed rei.

¶ Sed occurrit circa hanc trirembrum distinctionem dubium: quia pluribus modis quam his tribus acceptio rei alienae potest se habere. Potest namque esse pro utilitate utriusque partis, scilicet tradentis & accipientis, ut patet in condictione & locatione: in accomodato, ut servare, aut ministrare possit accommodanti, ut cum accomodato equum, ut iudas ad negotium meum: & in deposito, cum quis pro mercede custodit, & huiusmodi. Insufficienter ergo Author modos, quibus acceptio rei alienae se habere potest, distinguit.

¶ Ad hoc dicitur, quod Author non intendit distinguere universaliter modos acceptiois alienae. Quod ex eo patet, quod de acceptione rei ex dono nihil omnino dicit. Intendit ergo de aliquo acceptationis genere distinguere. Et videtur illi quod genus hoc sit acceptio simplex, annexum habens restitutionis debitum. Vocatur autem simplex per exclusionem compositionis cum aliquo correspondente dare. Contingit enim utroque modo accipere, scilicet cum respondente dare, ut in condictione, pignore, emptione, & huiusmodi. Accipit enim tunc quis alienum pro quo datur aliquid correspondens ei sine aliqua datione admixta, ut patet in mutuis, in quibus si daretur correspondens, non esset mutuum. Dixi quoque habens annexum restitutionis debitum propter acceptationem domique licet sit simplex, quia tamen non habet restitutionis debitum annexum, extra genus hoc ponitur. Distinguitur ergo simplex, annexumque restitutionis debitum habens, acceptio rei alienae: de dicatur quod simpliciter se habere potest. Scilicet cum iniuria: & hoc est primum membrum. Vel cum voluntate domini: & sic tunc in solam accipientis utilitatem: & hoc secundum est membrum. Aut non in utilitatem accipientis: & hoc est tertium membrum. In his enim omnibus simplex est acceptio, ut patet discurrenti. Et in quantum est simplex, ut si admiscetur aliquo correspondente dano, ut merces pro deposito, vel aliquid huiusmodi, variatur debitum restituendum, ut patet ex hoc, quod qui accipit de-

positum mercede, aut aliqua proposita utilitate, tenetur etiam de levi, & de forte de levissima culpa de quantum nulla tenetur, si simplex fuerit acceptio, &c.

¶ Quantum igitur quod obicitur restitit membrum: quantum scilicet acceptio est in suorem utriusque, non est membrum distincti generis: quia non est acceptio simplex, quando est in suorem utriusque. Sed acceptio componitur cum aliqua correspondente datione, ut patet discurrenti per huiusmodi obiectum. At si quis querat, quare Author suscepit onus distinctionis huiusmodi acceptationem simplicem, & non potius simplicem & mixtam, respondetur, quod causa quare non universaliter de acceptione dixit, est, quia tractabat de iustitia commutativa actus, a qua acceptioes gratiae longe sunt. Et acceptioes ad iustum aut iniustum spectantes mixtae potest simplices tractare sunt, aut ex simplicibus deducuntur.

¶ In responsione ad primum casum sexti articuli, unde conclusio nem, quod quando qui ratione acceptationis tenetur, transiit rem in alium, utique tenetur: alter ratione acceptationis, & alter ratione rei, ut scias decernere in casibus.

¶ Nam si restituendo per Confessorem eandem rem, sequeretur criminis detectio, tenetur ad restituendum rem acceptam, an illius auctorisationem.

¶ In responsione ad secundum, circa illius argumenti materiam dubium occurrit, An si restituendo per Confessorem eandem rem, sequeretur criminis detectio, tenetur aliquis ad restituendam rem acceptam, an sufficiat restituere illius auctorisationem. Et licet hoc dubium spectet directe ad articulum secundum, ubi tractatur quidem restituendum: propter materiam tamen argumenti huius, hic motum est. Est ratio dubitandi: quia non debet fieri commutatio rei invito domino. Contingit enim domino displicere commutationem rei suae in restitutionem illius. Si enim illam habuerit, modo pacto vendiderit. Et alia autem parte est, quia homo non tenetur ad damnificandum famam suam, ut restituit alteri rem suam.

¶ Ad hoc dicitur, quod licet casus iste non facile possibilibus sit, eo quod oportet fieri concurrere, quod nec per se, nec per alium, nec uno nec multis possit congrui mediatoris opportunitate possit restitui res illa in specie, & cum habeat res sit talis, quod nullo modo dominus commutationem acceptaret: si tamen casus accideret, videtur mihi quod non tenetur ad restitutionem illius rei, sed restitutionem eiusdem. Et ratio me movens est, quia ob restitutionem bonorum, inferioris ordinis non tenetur aliquis ex utroque bit ad damnificandum se in rebus superioris ordinis. Res autem exteriores, quales sunt omnes ad divitias spectantes, sunt boni inferioris ordinis. Fama autem est superioris ordinis, iuxta illud, Melius est nomen bonum, quam divitiae multae. Unde non tenetur quis damnificare se in fama, ut restituit rem illam in specie. Et si quis obliuiscit, quod non propter rem illam, sed propter actum iustitiae iustitiae, scilicet exercendum quod bonum est superioris ordinis, quam sit fama, tenetur ille damnum iustitiae famae, sicut ille qui iuste torquetur, tenetur crimen suum dicere: responderetur, quod quoniam iustitiae ratio exigit, ut illam rem alienam, & non aliam pro ea restituat: quia tamen exhibitio iusti ab hoc fieri non potest sine damno proprio in re superioris ordinis, consequens est, quod per accidens restituitur illius rei in specie debet habere rationem actus iustitiae. ac per hoc ille omissus reddere rem eandem, non omissit actum iustitiae debitum. Maior propositio manifestatur ex hoc, quod homo non tenetur ex natura rei (sed si vendere seipsum, ut restituit pecuniam, quam furatus est: quia libertas est bonum superioris ordinis inestimabile. Nec bene pro toto libertas venditur auro, & simile est de fama. Dixi autem ex natura debiti, quia licet ex natura legis puniatur fur tenetur se vendere, si fuerit talis lex, ut olim erat in lege Moysi, iuxta illud Exod. 21. Si non habuerit fur quod pro furto reddat, vendundus erit, non tamen ad hoc tenetur ex natura debiti. Unde etiam iuxta legem non tenetur nisi post sententiam.

¶ Nam uno integre restituente, alij qui insolidum ad restitutionem tenebantur, de necessitate salutis teneantur ad refundendum illi qui restituit.

¶ In responsione ad secundum, dubium occurrit, An uno integre restituente, alij qui etiam insolidum tenebantur ad restituendum, teneantur de necessitate salutis ad refundendum illi qui restituit: & ad quantum quisque teneatur, si tenetur. Et est ratio dubij: quia cum isti nihil accepissent ab illo, qui restitutionem fecit, non tenentur ei aliquo restitutionis iure. Restitutio enim praesupponit acceptationem, vel rem acceptam, ut dictum est. Quo autem alio iure tenentur, oportet ostendere.

¶ In oppositum autem est littera praesens, cui consonare omnes de hoc scribentes videntur.

¶ Ad hoc dicitur, quod in hac materia est aliquid clarum & manifestum, aliquid vero obcurum, & quod magna inquisitione indiget, ut dilucidetur. hac ergo partitione utendum est. Triplici namque modo contingere potest casus iste. Primo rebus acceptis existentibus apud eos, qui acceperunt: secundo rebus acceptis consumptis ab eis, tertio quod nulla fuerit acceptio

¶ Nam uno integre restituente, alij qui insolidum ad restitutionem tenebantur, de necessitate salutis teneantur ad refundendum illi qui restituit.

¶ In responsione ad secundum, dubium occurrit, An uno integre restituente, alij qui etiam insolidum tenebantur ad restituendum, teneantur de necessitate salutis ad refundendum illi qui restituit: & ad quantum quisque teneatur, si tenetur. Et est ratio dubij: quia cum isti nihil accepissent ab illo, qui restitutionem fecit, non tenentur ei aliquo restitutionis iure. Restitutio enim praesupponit acceptationem, vel rem acceptam, ut dictum est. Quo autem alio iure tenentur, oportet ostendere.

¶ In oppositum autem est littera praesens, cui consonare omnes de hoc scribentes videntur.

¶ Ad hoc dicitur, quod in hac materia est aliquid clarum & manifestum, aliquid vero obcurum, & quod magna inquisitione indiget, ut dilucidetur. hac ergo partitione utendum est. Triplici namque modo contingere potest casus iste. Primo rebus acceptis existentibus apud eos, qui acceperunt: secundo rebus acceptis consumptis ab eis, tertio quod nulla fuerit acceptio

Questio.

Questio.

bactia

lucrosa alicui, sed illi dampnificata, ut in destructione domus, incendio, concalcatione seminum, & huiusmodi. Et in primo & secundo casu clarum est, quod alij teneantur refundere ei, qui restituit tanquam substituto domino illarum rerum. Ex eo autem quod unus restituit pretio totius, sciendum est dominum rerum extantium apud alios & est subrogatus in tantis illius, cui rerum consumptarum pretium debebatur ab his, qui consumperunt.

Et hoc patet: quia illa restitutio debet fieri iure restitutionis ratione rei acceptae extantis, vel maius si de consumptis: quoniam si illi qui succedit domino, vel in domino respectu extantium rerum, vel in tantis respectu consumptarum. Et hoc est quod Theophrastus dicit, dum docet quod restituitur refundere quilibet pro portione, quae ad eum devenit.

4. dist.
9. ar. 5.
quasi 3.

Et in tertio casu quidam ad nullam portio aliquam devenit, obsecrum est, an alij teneantur refundere. Nam ratione rei, nullus tenetur: sicut in prioribus casibus. Ratione autem actionis, quia tenebatur iniuriato, non tenetur isti tanquam subrogato in iniuria: quia ista quod restituit, non subrogatur in iniuria, ut patet. Videtur autem mihi consideranda & distinguenda esse, an ille unus qui integre restituit, succedat dampnificatio in damno tantum, an etiam in damno pati ab eis. Nam ex hoc quod aliquis incurrit dampnum, non sequitur quod aliquis teneatur illi a damno relevare, ut patet ex hoc quod aliquis patitur ab aliquo dampnum, bene sequitur quod sit ab illo relevandus. Ad hoc autem discernendum oportet percipere, an ille unus, qui integre restituit, fuerit iniuriatus, aut inducitur, aut neque spontaneus ad dampnificationem: quia si fuit iniuriatus, tenetur alij qui ipsum ad maleficiam induxerunt, ad refundendum ei, sicut requiritur portioibus: quoniam inducitur ad maleficiam ex hoc ipso, quod inducitur ad dampnificationem aliam, consequenter ductus est ad statum, in quo tenetur ad satisfactionem in solidum: ac per hoc ab inducentibus passus est per viam sequente hoc dampnum: & sic ille inducitur non solum succedit in damno, sed etiam in damno cari ab eis. Si vero fuit inducitur aliter ad maleficiam ille qui integre restituit, non tenetur indebitum ad refundendum ei: quia isti non dampnificaverunt, deducendo ipsum ad statum in quo tenetur ad restitutionem in solidum, sed e contra. unde ille non succedit in damno. Si autem neque spontaneus fuit ille qui integre restituit, ita quod nec inducitur, nec inducitur fuit: tunc subdistingueretur est, aut ille sine alio ad maleficiam perpetranti non iussit, puta, quia periculosa aggressio, vel sine sociis non fuisset ausus, vel huiusmodi. Et sic qui par sit de omnibus huiusmodi rationibus, quilibet alium praestitit modo dampnificanti indirecte: quoniam quilibet potest socium in statu restituendi in solidum. Ac per hoc sequitur: sicut portioibus tenentur ei qui restituit, refundere, & gratias agere illi quod eripuit eos ab onere restituendi in solidum. Aut quilibet sine alio iussit, sed tamen socialiter iuravit: & tunc de rigore iuris non videtur quod tenentur alij eidem refundere: quia nullus alius dampnificavit, quibus de aequitate deberent refundere eidem. Aequum quippe est, ut socii in damno inferendo, sint etiam socii in damno sustinendo.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

ARTICULVS VII.

¶ *Utrum illi, qui non acceperunt, teneantur restituere.*



DE SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam poena est accipientis. Sed nullus debet puniri nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere nisi qui accepit.

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quod rem alterius saluet. Sed

¶ Præterea, iussit non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem tenetur, non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quidam alij operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non auferatur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

restitutione, possit dominus gratia remissionis quibuslibet facere, & totum ab uno exigere in toto contentum. Et est ratio dubia, quia dominus remittit eo quibuslibet, donec eis quicquid habent de suo. Quod autem donauit uni, non debebat amplius ab alio repetere: alioquin non simpliciter, sed multipliciter restitueretur.

¶ In oppositum autem est, quia omnia iura concedunt, contra quemlibet eorum, qui tenentur in solidum ad restitutionem, potest agi.

¶ Ad hoc dicitur, quod cum donatio de suo, & non de alieno, aut alij de hereditate, fieri possit, si dominus cui restituitur faciat ea esse liberaliter donata, non debet in praedictum aliorum huiusmodi donatio reddere. Verteretur autem in praedictum aliorum, si illis, qui tenentur, aut restitueret, aut refundere, restitueretur absolutus, ipsi soli dampnum totum incurrerent, imo contingere etiam posset secundum hoc, quod qui nihil habuisset, restitueretur, totum dampnum incurrerent, & illi qui adhuc res suas habebant, iactura reportarent rerum illarum: & dominus qui prius dampnificatus erat, & in nullo remaneret dampnificatus, & effectus esset liberatio rerum illius, qui restituit: quod iniquitate plenum est. Non potest ergo dominus, cui restitui debet, donare in casu, in quibus tenentur alij refundere restituenti, in praedictum restituentis. Et propterea si donauit quibuslibet resibus, qui scilicet tenebantur refundere illis, qui restitueret, non potest in foro conscientie petere ab uno integrum restitutionem: sed tantum minus, quantum donauit aliis, & subijci imparet qui donauit suam, si illud non habet. Secus autem esset si non donasset, sed nosset eos vexare, sed ab uno tantum exigere. & ipsi iure se possumus qui tenentur in solidum uidere. Et hoc concedunt iura, & non quod portiones donare quibuslibet, exigantur possumus ab uno, aut pluribus obligatorum in solidum, quoniam hoc, ut patet ex praedictis, iniquum est.

¶ **SED CONTRA** est quod dicitur Rom. 1. Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Ergo par ratione etiam consentientes debent restituere.

¶ **CONCLUSIO.**

¶ Non modo, qui aliena rapuerunt, sed qui iniuste acceptionis aliquo modo causa fuerint, restituere tenentur, quamquam ipsi non acceperint.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod sicut dictum est, ad restitutionem tenetur aliquis non solum ratione rei alienae quam accepit, sed etiam ratione iniuriosae acceptionis. Et ideo quicquid est causa iniuste acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directe scilicet & indirecte. Directe quidem quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo

beratis rerum illius, qui restituit: quod iniquitate plenum est. Non potest ergo dominus, cui restitui debet, donare in casu, in quibus tenentur alij refundere restituenti, in praedictum restituentis. Et propterea si donauit quibuslibet resibus, qui scilicet tenebantur refundere illis, qui restitueret, non potest in foro conscientie petere ab uno integrum restitutionem: sed tantum minus, quantum donauit aliis, & subijci imparet qui donauit suam, si illud non habet. Secus autem esset si non donasset, sed nosset eos vexare, sed ab uno tantum exigere. & ipsi iure se possumus qui tenentur in solidum uidere. Et hoc concedunt iura, & non quod portiones donare quibuslibet, exigantur possumus ab uno, aut pluribus obligatorum in solidum, quoniam hoc, ut patet ex praedictis, iniquum est.

¶ *Super Quaestione sexagesima secunda Articulus septimus.*

¶ *Num quicunque causa fuit iniuste acceptionis, tenetur ad restitutionem.*

¶ **IN** articulo septimo eiusdem 62. quasi, prosequendo ambiguitates spectantes ad personam restituentis, quis scilicet tenetur ad restitutionem, notandum est declaranda primo occurrunt illa maxima. Quicunque est causa iniuste acceptionis, tenetur ad restitutionem. Videtur liquidum male intellecta & applicata, ut scripsit doctorum pro se ferunt, quibus Authori uerba hoc in loco bene uidentur, dum dicit, quod ad restitutionem obligat consensus in eo, sine quo rapina fieri non potest: autem quod requiritur ad restitutionem nunciam, quod sit causa, sine qua non acciperetur. Sed si omnino acceptio fuisse per alium facta, non tenetur ad restitutionem, nisi ratione rei, quæ ad ipsum devenit. Et ex hoc principio deducitur, quod casus instrumentales particulares, loco quarum omnino fuissent alie, ut ministri ad usuras, & inferiores milites, & pedites ad bellum manifeste iniustum, non tenentur, nisi aliquid ad eos deuenit: quoniam loco eorum alij assument, qui idem fecerunt.

¶ Sed ista eorum recurrentia nullo ibi errant in sensu alius maxime, & consequenter longe aberrant, applicando. Pius enim in primis est causa per quam sit, quam causa sine qua non ferret: quoniam ista inter causas non computatur, illa vero est causa, ut patet in Philosophia. Et in proposito causa iniuste acceptionis est, quæcumque efficit ipsam acceptionem iniustam. Unde & in hoc articulo subdit Author, quod ideo quandoque adulter non tenetur: quia quandoque non est causa efficiens. Et ut omnes intelligant, si quis habet multos simul, & præcipit quod occidant talem usum, & singulis exhibitis paratis ad hoc & sufficientibus, si unus eorum solus illum occidit, non quod non est causa iniuste acceptionis uiræ, & tenetur illi ad restitutionem, nec excusatur a restitutionis vinculo, plusquam a poena mortis, a qua certum non est excusari: quia omnino multi alij ipsum occidissent. Habet enim locum in huiusmodi regula euangelica. Necessè est ut ueniant scandalizantes ex hominibus istis, per quem uenit. Ad affirmatiuum oportet ergo respicere, an scilicet ille efficiat iniustam acceptionem, & non ad negatiuum an scilicet non fuisset facta sine ipso. Tenetur enim quilibet ratione suæ operationis. Nec excusatur quia omnino hoc alius fecisset. Quam ergo modicum restitutionis sequatur operationem agentis, quando ex iniusta acceptione confurgit: sine omni dubio constat, quod extra obligatos ad restitutionem non sunt, qui licet nihil habuerint, & alij omnino hoc idem fecissent, imminuit tamen iniquam acceptionis. Et ex hoc patet, quod secundum istam rigorem, quilibet miles, quilibet pedes in bello manifeste iniusto, tenetur in solidum de omni damno, quod intulerunt non minus quam cum multis sociis ad rapiendum concurrant: quamuis exhibere dampnum passis pretium, non teneantur nisi secundum facultates suas, impotentia illos excusante. Minori quoque furis, raptoris, usurarii, & huiusmodi, qui deseruiunt, siue sponte, siue mercede conducti ad iniustas acceptiones, est nihil ad eos deuenit, tenentur in solidum ratione iniuste acceptionis, quam efficiunt. Et ergo diligens scrutator in particularibus casibus, ut deservias, si ministras in acceptione uiræ, furi, &c. an in aliis: quoniam hinc omnia pendunt. Para liquidum sunt quo ad personam accipientis: hoc est quo ad quis accepit furari per alium, & usuras accipere per alium. Vtrobique enim ille mediator accipit aliter: licet non per se. Et per hoc utrobique tenetur ipse ad restitutionem in solidum: quia est causa iniuste acceptionis.

¶ **IN** eodem articulo circa eum qui est causa iniuste acceptionis indirecte, ad-

gentem

Quæstio.

¶ *Quæstio.* In eadem responsione ad secundum eiusdem sexti articuli dubium, quoniamdam occurrit circa ultima uerba, scilicet quod tamen potest condonare. An is qui ad restitutionem tenetur, absoluitur sit coram Deo a debito restitutionis ex hoc, quod penitus ab eo cui tenetur remissionem, & habuit ab eo gratiam, an requiratur quod offerat pecuniam vel rem in prædictu. Et est ratio mouendi hoc dubium diuersitas scriptorum.

¶ Ad hoc breuiter dicitur, quod quocumque modo peruenitur ad hoc, quod dominus rei, seu cui restituitur fieri debet, libere donat aut remittit, absoluitur est debitum coram Deo. Nihil enim refert precibus, obsequio, uel intercessione, aut oblatione, aut quouis alio modo procurare: dummodo peruenitur ad id unde penitus vinculum restitutionis, liberum scilicet voluntatem domini, per quam est possessor & distributor, & donator rerum suarum. Quicquid autem rationabiliter in hac re dubitatur, est pro illo: quia dubitatur an libere ille donet suam, quæ non sunt in sua potestate posita. Sed hoc & cetera dubia cessant, quidam constat ex uerbis donantis alij: metu, fraude, desperatione rei, recuperandi, & breuiter omnibus facientibus voluntati mixta, quod ipse libere donat. Nec obstat si forte idem oblatus re non donat aut donaret: quoniam presentia rei mouet ad cupiditatis passionem, ex qua fit ille liberalis, extra quam passionem existens in absentia rerum liberaliter donat. Facilius est enim esse liberalem in dono suo, quæ non possidet, quam extra traditio a se quæ possidet. Unde scriptus ille superfluous est: quin potius si restitutor in ueritate paratus est & pauper, & creditor diues, & uniuersaliter quidam donatio effectus opus pietatis, consulendum est ut absentibus rebus perat donationem, ne intret creditor in tentationem liberalitatis ex presentia rerum, sed extra omnem passionem existens, liberaliter donet. Experimur enim in aliis, quod uirtutes facilius feruimus remoti a presentia obiectorum, ut patet in cibis & ueneris. Nec propterea non libere abstinemus, quia extra presentiam obiectorum sobrii & casti sumus, qui forte in presentia labremur.

¶ *Quæstio.* Num si dominus rei donauit alicui eorum, qui restituere tenentur, possit ab aliis quippiam, uel totum repetere.

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

¶ *Quæstio.* Circa prædicta occurrit nouum dubium, An pluribus in solidum obligatis ad

utere q. Author immenus à principis traditis in præced. lib. duos conditio-
nes exigit ad hoc, quod aliquis sit iniuste acceptiois causa indirecte. Prima
est, quod possit impedire causam illam quod debet impedire. Non enim impa-
ratur malum culpa aliqua indirecte, nisi quia potest & debet obviare, ut ibidem
eodem de voluntario tractatur, dictum est.

¶ Considera ergo quod
quis præcepto, con-
silio, auxilio, manifesta-
tione, potest & tenetur
impedire furtum, rapi-
nam, fraudem, &c. &
discernere quid tenetur
ad restitutionem, &
quando non, si ne sibi
hoc difficile videatur,
Author in littera dicit,
quod hoc solum acci-
dit, quando alicui in-
cumbit hoc ex officio,
ut patet ex responsio-
ne ad tertium.

¶ In eodem articulo in
responsione ad secun-
dum, videre potes. Pri-
mo quomodo conformetur
illis Authoris quod
in præcedenti articulo
de obligatis ad restitu-
endum restituenti di-
ximus. Duo namque ge-
nera nominat hic Au-
thor huiusmodi obli-
gatorum, scilicet eorum
qui fuerunt principales
in facto & eorum quod
quos res peruenit. Prin-
cipales namque sunt in-
ducunt alios, & neque
spoli, &c. Animaduerte
ergo quod secundo po-
tes in principio respon-
sionis, quod paulo su-
perius de obligatione
miserorum diximus.

Nam Author secundo
loco ponit obligatum
ad restitutionem ex-
ceptorum iniuste ac-
ceptionis ex præcepto
aliteris.

¶ Super Qua-
stione sexagesime
unde Articulus a-
d hunc.

¶ In titulo articuli o-
mnium eisdem que-
stionis, adverte q.
expedit omnibus q.
de restitutione dicenda
sunt, scilicet quid sit re-
stitutio in primo articu-
lo, quid sit restituendum;
in secundo, quid sit re-
stituendum in tertio &
quarto, cui sit restitu-
endum in quinto, quis re-
stituatur restituere in se-
xto & septimo reliqua
sunt querere, quid sit
restituendum; an scilicet statim, an cum aliquo certo tempore. Et est ratio dubii;
quia sonat præceptum affirmativum cuius natura est obligare ad executionem
quodam tempore.

¶ In eodem articulo adverte quod in præcepto restitutionis clauduntur duo.
Primum est, quod animo nō detineatur alienum iniuste domino. secundum est,
quod secundum actum exteriorē nō detineatur alienum iniuste domino. Pri-
mum enim exigitur ad hoc, ut detinens cesset à voluntate peccandi, mutando
eam & deliberando restituere; secundum autem exigitur ad hoc, ut domino sa-
tis fiat. Non enim satisfactum est ei ex deliberatione restituendi, sed ex hoc q.
redditur ei quod suum est. Hoc autem secundum oritur ex primo, sicut actus ex-
terior ab habitu virtutis. Et ut in littera in responsione ad tertium patet, circum-
stantia temporis dicitur modo se habere ad actum restitutionis & ad alios actus
virtutis. Nam in multis actibus, tam iustis quam iniustis virtutum circumstan-
tia temporis ita se habet, quod prudentie determinanda committitur: ut patet
in actibus fortitudinis, & in iudiciis, accusationibus, reificationibus, & huius-
modi. In restitutione vero tempus non relinquatur determinandum prudentie,
sed determinatum est ad statim, quia omnis huius circumstantie contrariatur
virtuti iustitie. Nam nisi statim restituatur, detineatur alienum iniuste domi-
no, quod est contra iustitiam. Omnis autem huius certi temporis, puta statim,
in aliis actibus non contrariatur virtuti. Non enim contra iustitiam est, si non
statim acculo, si non statim iudico, si non statim expono me mortis periculo, &
huiusmodi, quoniam hæc non implicat in se aliquid contrarium virtuti. Quod
autem dicitur statim restitutionem faciendam, non dicitur quod si in media
nocte, aut inter missarum solennia delibet quis restituere, teneatur à seculo
si gressu aut missam relinquere, & restituere: sed statim dicimus fieri quod non
efficitur, sed hora negotio congrua executioni mandatur. Habet enim restitutio,
quævis aliquid affirmativum exigit, ut prudentie aliquo modo in sua exhi-

bitione subiacet. Hæc autem intelligenda sunt regulariter, & quantum est ex na-
tura actus & virtutis, quod est dictum, & hæc sunt vera, ut in pluribus. Contingit
enim in casibus particulatibus propter impedimenta occurrentia, quod oportet
exterioris restitutionis actum ad congruum tempus differre: ut patet in re-
stitutione depositi, quando Dominus est furiosus vel inimicus pariter.

¶ Nam restitutio
differri potest in casu
quo magis detrimen-
tum esset restitutoris.

¶ Circa determinatio-
nem huius articuli
dubium occurrit, an quid-
am restitutio nō potest
fieri statim sine magno
detrimen-
to restitutoris,
possit differri, ut con-
gruo sibi tempore fiat. Et
est ratio dubii dieris
scriptoris. Nā quid-
am solus extremum ne-
cessitatis ratione habet
dam in restitutionibus
doverit. Quod autem
magis detrimen-
tum considerandum quod
esse dixeris. Nisi aut
singulandum videatur, &
dicendum q. circa ex-
tremum necessitatem tem-
per loquendo, triplici-
ter intelligi potest resti-
tutione non posse fieri
statim sine magno de-
trimento. Primo, ut detri-
mentum sit magnum, quia
res restituenda est ma-
gis & utilis, oportet
ut. Et sic procedendum
nō obstat tibi detri-
mento teneatur statim re-
stituere: quoniam si in
restituendo tam magnum
in nullo damnetur,
quoniam nihil sit sine
periculo aliquo melio-
ris conditionis essent
qui magis fecerit rapi-
nas & usus, q. qui
modicum rapuerit. Secun-
do, ut detrimentum sit ma-
gnum ratione lucris cel-
santis. Verbi gratia. Te-
neatur mercator ad re-
stitutionem mille ducato-
rum. Et si illos statim
restituat cō non habeat
alios, cō quibus lucra-
retur ut unus conve-
nienter, secundum statum
suum, magnum damnum lucri
cessantis incurrit. Et
propter huiusmodi quoque
detrimentum nō excusa-
tur à subita restitutio-
ne, sed tenetur procedi-
tibus ad restitutionem
statim. Non enim ut Ri-
car. & Scot. in 1. dicit. 4.
dicit, & bene, licet est
pro status conservatio-
ne alieni detinere. Et in prædicta ratio est, quia ratio lucris cessantis quidamque licet
habet in rei p. p. p. districtione, ut patet in eo q. nō erat, nec videt hic videtur
res sua. Nūquid autem habet in re aliena, q. potius detinet alienam, tenet restitu-
tione dno nō soli re, sed etiam interesse lucris cessantis, ut patet ex 4. art. huius q.
¶ Tertio autem modo potest intelligi, ut detrimentum magnum sit damni emergentis
in propriis. Verbi gratia. Detinet mille aureos alterius, nec habet pecuniam, si
statim restituere vellet, cogere ut vendere domum vel agrum multo minus quam
valeat: quia non inveniuntur tunc emptores, vel quia ultra omnia uideant. &
si differret restitutionem, non incurreret tale damnum. Et de huiusmodi notabi-
li damno, in propriis, loquendo, oportet subdistingui, quia vel talis dilatio ef-
feret cum multo damno creditoris seu domini, aut cum parulo seu nullo. Si qui-
dem dilatio esset cum notabili damno creditoris seu domini, cum sit in mora, &
teneatur domino de damno omni quod ex detentione sequitur consequens est,
q. si ipsi impulerit, detinens quod damnum notabile incurrit in propriis ex re-
stitutione alieni, ex quo in culpa aut mora est, & dominus notabiliter damni-
ficatur: & hoc est etiam sine dubio verum. Si vero talis dilatio in modicum
aut nullum damnum creditoris efficit, tunc secundum Scot. in 1. dicit. 4. non tene-
tur statim restituere, quia dominus debet magis velle, quod videatur magnum
incommodum proximi restituere, quam modicum vel nullum suum incom-
modum in illa sua modica dilacione restituere.

¶ Sed hæc ratio non colligitur, quia sicut nullus dno alteri facit, qui utitur iure
suo, ita nullus damnum alteri vult, qui vult ut iure suo. Considerat autem ip. dominus
rei, licet potest velle uti nō re sua: quia est dominus rei sue. Nec debet esse de-
terioris conditionis, quia detenta est res sua ab alio, quam si eam apud se haberet.
Non igitur teneatur dominus rei ad non velle uti nunc re sua, propter damnum
quod sequitur in detentore: quoniam ipse qui utitur iure suo, non in-
fert damnum illud. Non teneatur igitur dominus male, quod videtur magnum
proximi

ARTICULVS VIII.
¶ Vtrum qui teneatur statim restituere, an
vero possit restitutionem differre.

AD OCTAVVM sic proce-
ditur. Videtur quod non
teneatur aliquis restituere sta-
tim, sed potius licite possit re-
stitutionem differre. Præcepta
enim affirmativa non obligant ad semper.
Sed necessitas restituendi imminet ex præ-
cepto affirmativo. Ergo non obligatur ho-
mo ad statim restituendum.

¶ Præterea, Nullus tenetur ad impossibile.
Sed quandoque aliquis non potest statim
restituere. Ergo nullus tenetur ad statim
restituendum.

¶ Præterea, Restitutio est quidam actus vir-
tutis, scilicet iustitie. Tempus autem est
una de circumstantiis quæ requiruntur ad
actus virtutum. Cum ergo alie circumstan-
tiæ non sint determinatæ in actibus vir-
tutum, sed determinabiles secundum ratio-
nem prudentie: videtur quod nec in resti-
tutione sit tempus determinatū, ut scilicet
aliquis teneatur ad statim restituendum.

¶ SED CONTRA est quod eadem ra-
tio esse videtur in omnibus, quæ sunt resti-
tuenda. Sed ille qui conducit opera merce-
narij, non potest differre restitutionem, ut
patet per illud quod habetur Leuit. 16. Non
morabitur opus mercenarij tui apud te
usque mane. Ergo nec in aliis restitutioni-
bus faciendis potest fieri dilatio: sed statim
restituere oportet.

¶ In prædicta ratio est, quia ratio lucris cessantis quidamque licet
habet in rei p. p. p. districtione, ut patet in eo q. nō erat, nec videt hic videtur
res sua. Nūquid autem habet in re aliena, q. potius detinet alienam, tenet restitu-
tione dno nō soli re, sed etiam interesse lucris cessantis, ut patet ex 4. art. huius q.
¶ Tertio autem modo potest intelligi, ut detrimentum magnum sit damni emergentis
in propriis. Verbi gratia. Detinet mille aureos alterius, nec habet pecuniam, si
statim restituere vellet, cogere ut vendere domum vel agrum multo minus quam
valeat: quia non inveniuntur tunc emptores, vel quia ultra omnia uideant. &
si differret restitutionem, non incurreret tale damnum. Et de huiusmodi notabi-
li damno, in propriis, loquendo, oportet subdistingui, quia vel talis dilatio ef-
feret cum multo damno creditoris seu domini, aut cum parulo seu nullo. Si qui-
dem dilatio esset cum notabili damno creditoris seu domini, cum sit in mora, &
teneatur domino de damno omni quod ex detentione sequitur consequens est,
q. si ipsi impulerit, detinens quod damnum notabile incurrit in propriis ex re-
stitutione alieni, ex quo in culpa aut mora est, & dominus notabiliter damni-
ficatur: & hoc est etiam sine dubio verum. Si vero talis dilatio in modicum
aut nullum damnum creditoris efficit, tunc secundum Scot. in 1. dicit. 4. non tene-
tur statim restituere, quia dominus debet magis velle, quod videatur magnum
incommodum proximi restituere, quam modicum vel nullum suum incom-
modum in illa sua modica dilacione restituere.

¶ Sed hæc ratio non colligitur, quia sicut nullus dno alteri facit, qui utitur iure
suo, ita nullus damnum alteri vult, qui vult ut iure suo. Considerat autem ip. dominus
rei, licet potest velle uti nō re sua: quia est dominus rei sue. Nec debet esse de-
terioris conditionis, quia detenta est res sua ab alio, quam si eam apud se haberet.
Non igitur teneatur dominus rei ad non velle uti nunc re sua, propter damnum
quod sequitur in detentore: quoniam ipse qui utitur iure suo, non in-
fert damnum illud. Non teneatur igitur dominus male, quod videtur magnum
proximi

proximi in eodem, quoniam suum parum, aut etiam nullum, quia non tenetur uelle impediri se à libero usu rei suae, quandoque uult quod impolimentum necessario infert talis actio. Neque igitur actu elicit, neque acta debito debent esse iniuri domini. Dominus in huiusmodi casu. Aliunde ergo sustinenda est haec conclusio, si sustinenda est. Videtur autem mihi quod in tali casu licite possit differri restitutio ratione impotentiae restitutionis. Et si liquidem restitutor, cui tantum emerget damnum in propriis ex restitutione facta, impotens pro tunc ad restituendum. Impotentia autem pro nunc absoluit, ut in ista dicitur in responsione ad secundum, debeatorem à restituendo statim licet impotentia simpliciter absoluit à restitutione simpliciter. Quod autem debitor in tali casu sit pro tunc impotens, patet ex hoc, quod impotens non solum dicitur, qui non potest, sed qui male potest, ut habet ex quinto Meta. & secundo De anima. Ad hanc etiam causam reducitur, quod quando deentio alicui est secreta, potest quis differre restitutionem quousque habeat, per quem tunc damno suae fuisse restituit. Et si pro tunc impotens, qui sine sua fuisse damno non potest restituere. Sed restituit tunc debitor, An in hoc caso tenetur ille sic pro nunc impotens ad restitutionem illius modici damni quod dominus incurrit ex ista dilatione? uidetur enim quod non, quia ex quo impotentia concedit sibi beneficium dilationis, non est pro tunc in mora: & consequenter non tenetur ad solutionem interesse. Ex alia parte apparet oppositum, quia initio damni debitoris non debet esse cum le. 2. co. damno creditoris.

Infra 47.
2. cor. Et
Rom. 2.
lec. 2. co.
15.

Statim fieri restitutio debet ab eo, qui accepit si potest, uel dilatio peti debet ab eo, qui usum rei concedere potest.

RESPONDEO dicendum, quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam, quia per hoc, quod aliquis detinet rem alienam inuito domino, impedit eum ab usu rei suae, & sic ei facit iniuriam. Manifestum est autem, quod nec modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur peccatum statim deferre, secundum illud Eccl. 1. Quasi a facie colubri fuge peccatum. & ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, uel petere dilationem ab eo, qui habet usum rei concedere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod preceptum de restitutione facienda, quamuis secundum formam sit affirmatiuum: impliat tamen in se negatiuum preceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absoluit eum ab instanti restitutione facienda: sicut etiam totaliter à restitutione absoluitur, si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem uel dilationem petere ab eo, cui debet, aut per se, aut per alium.

Ad tertium dicendum, quod quia cuiuscunque circumstantia ommissio contrariatur uirtuti, pro determinato est habendum, quod oportet illam circumstantiam obseruare. Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum iniustae detentionis, quod iustitiae opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

QVAESTIO SEXAGESIMA matertia, De acceptione personarum, in quatuor articulis diuisa.

INDE considerandum est de uicis oppositis praedictis iustitiae partibus. Et primo de acceptione personarum, quae opponitur iustitiae distributivae, secundo, de peccatis quae opponuntur iustitiae commutativae.

Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum. Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium. Tertio, utrum in exhibitione honoris. Quarto, utrum in iudicio.

ARTICVLVS I.

QUtrum personarum acceptio sit peccatum. PRIMVM sic proceditur. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personae intelligitur personae dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributiuam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

Præterea, in rebus humanis personae sunt principales, quam res: quia res sunt propter personas, & non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

Præterea, Apud Deum nulla potest esse iniustitia, uel peccatum. Sed Deus uidetur personam accipere, quia interdum duorum hominum unus conditionis, unum assumit per gratiam, & alterum relinquit in peccato secundum illud Matth. 24. Duo erunt in lecto, unus assumetur & alius relinquetur. Ergo acceptio personarum non est peccatum.

SED CONTRA, Nihil prohibetur in lege diuina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deuter. 1. ubi dicitur, Non accipietis cuiusquam personam. Ergo personarum acceptio est peccatum.

Acceptio personarum, cum iustitia aduersatur distributiva, peccatum necessario est.

RESPONDEO dicendum, quod personarum acceptio opponitur iustitiae distributivae. Consistit enim aequalitas distributivae iustitiae in hoc, quod diuersis personis diuersa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personae, propter quam aliquid, quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personae, sed causa. Unde glo. super illud ad Eph. 6. Personarum acceptionem non est apud Deum, dicit quod Deus iudex iustus causas discernit, non personas. Puta si iudex aliquis promoueat aliquem ad magistratum, propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona. Si autem aliquis consideret in eo, cui aliquid confertur, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum uel debitum, sed solum hoc, quod est homo (puta Petrus uel Martinus) hic est acceptio personae: quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam, quae faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personae. Ad personam autem refertur quaecunque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono. Puta si aliquis promoueat aliquem ad prelationem uel magistratum, quia est diues, uel quia est consanguineus suus: est acceptio personae. Contingit tamen aliquam conditionem personae facere eam dignam respectu unius rei, & non respectu alterius. Sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc, quod instituatur haeres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prelatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personae in uno negotio considerata facit acceptionem personae, in alio autem non facit. Sic ergo patet, quod personarum acceptio opponitur iustitiae distributivae, in hoc quod praeter proportionem agitur: nihil autem opponitur uirtuti nisi peccatum. Unde consequens est, quod personarum acceptio sit peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum, quae faciunt ad dignitatem uel debitum causam. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones, quae non faciunt ad causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod personae proportionantur & dignae redduntur aliquibus, quae eis distribuuntur, propter aliquas res, quae pertinent ad conditionem personae. & ideo huius conditiones sunt attendendae tanquam propriae causae. Cui autem considerantur ipse personae, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quo ad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio. Una quidem pertinet ad iustitiam, quae scilicet aliquis dat alicui quod ei debet. Et circa tales donationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinet, quae scilicet gratis datur alicui quod ei non debet. Et talis est collatio munerum gratiae, per quam peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum uult, & cui uult; secundum illud Matth. 20. An non licet mihi quod uolo facere? Tolle quod tuum est, & uade.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum, quae faciunt ad dignitatem uel debitum causam. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones, quae non faciunt ad causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod personae proportionantur & dignae redduntur aliquibus, quae eis distribuuntur, propter aliquas res, quae pertinent ad conditionem personae. & ideo huius conditiones sunt attendendae tanquam propriae causae. Cui autem considerantur ipse personae, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quo ad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio. Una quidem pertinet ad iustitiam, quae scilicet aliquis dat alicui quod ei debet. Et circa tales donationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinet, quae scilicet gratis datur alicui quod ei non debet. Et talis est collatio munerum gratiae, per quam peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum uult, & cui uult; secundum illud Matth. 20. An non licet mihi quod uolo facere? Tolle quod tuum est, & uade.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum, quae faciunt ad dignitatem uel debitum causam. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones, quae non faciunt ad causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod personae proportionantur & dignae redduntur aliquibus, quae eis distribuuntur, propter aliquas res, quae pertinent ad conditionem personae. & ideo huius conditiones sunt attendendae tanquam propriae causae. Cui autem considerantur ipse personae, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quo ad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio. Una quidem pertinet ad iustitiam, quae scilicet aliquis dat alicui quod ei debet. Et circa tales donationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinet, quae scilicet gratis datur alicui quod ei non debet. Et talis est collatio munerum gratiae, per quam peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum uult, & cui uult; secundum illud Matth. 20. An non licet mihi quod uolo facere? Tolle quod tuum est, & uade.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum, quae faciunt ad dignitatem uel debitum causam. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones, quae non faciunt ad causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod personae proportionantur & dignae redduntur aliquibus, quae eis distribuuntur, propter aliquas res, quae pertinent ad conditionem personae. & ideo huius conditiones sunt attendendae tanquam propriae causae. Cui autem considerantur ipse personae, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quo ad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio. Una quidem pertinet ad iustitiam, quae scilicet aliquis dat alicui quod ei debet. Et circa tales donationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinet, quae scilicet gratis datur alicui quod ei non debet. Et talis est collatio munerum gratiae, per quam peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum uult, & cui uult; secundum illud Matth. 20. An non licet mihi quod uolo facere? Tolle quod tuum est, & uade.

huiusmodi. Impotentia tamen pro nunc ex causa eiusdem ordinis non uidetur excusare à solutione interesse, meri. Nam recta ratio posuit, ut ita indemnis in huiusmodi bonis debitor seruetur, ut magis indemnis in eiusdem ordinis bonis seruetur tunc creditor.

Ad objectionem autem in oppositum additur, quod licet iste restitutor non sit in mora simpliciter, & propterea potest differre restitutionem: est tamen in mora uerum quid, scilicet secundum factum: quia scilicet factio debet alienum ex causa tali, quae non debet in damnum domini redundare.

In eodem articulo ostenditur, aduerte quod petitio dilationis, si speratum consequitur effectum, absoluit de tenore à mora: ita ut de cetero non tenetur ad interesse solvendum, si tamen conceditur libere dilatio. Si enim mixto uoluntario conceditur, puta metu, uel quia non potest aliter facere, aut alio modo, non absoluit ab interesse solvendo, sicut e contrario solvens uoluntario mixto uolens, non perdit illa illationem.

Super Quaestione sexagesima materia Articuli primum. In articulo primo quaestiones sexagesimae materiae, nota pro radice huius materiae duo. Primo, illam distinctionem de acceptione personae uel causae. Secundo, quod ista distinctio relata ad rationem debiti, ita quod acceptione causae, est recognoscere causam, per quam aliquid est personae debitum. Acceptio uero personae est recognoscere, ut causam illam conditionalem, propter quam aliquid non est personae debitum secundum ueritatem. Iustitia enim respicit rationem: ac per hoc utrum oppositum iustitiae uolens debitum.

Super Quaestione sexagesima materia Articuli secundum.

In articulo secundo eiusdem quaestiones nota quatuor. Primo, quod communis utilitas, ad quam principaliter ordinantur ministeria ecclesiastica non est utilitas corporalis, sed spiritualis: quoniam, ut ex dictis in precedenti libro patet, regimen ecclesiasticum in hoc differt à civili, quod hoc ordinatur ad commune bonum externum, puta pacem, sufficientiam, &c. illud uero ad interiorum animarum pacem. Quandoque

Super Quaestione sexagesima materia Articuli secundum.

In articulo secundo eiusdem quaestiones nota quatuor. Primo, quod communis utilitas, ad quam principaliter ordinantur ministeria ecclesiastica non est utilitas corporalis, sed spiritualis: quoniam, ut ex dictis in precedenti libro patet, regimen ecclesiasticum in hoc differt à civili, quod hoc ordinatur ad commune bonum externum, puta pacem, sufficientiam, &c. illud uero ad interiorum animarum pacem. Quandoque

Quando ergo aliquis propter potentiam secularem erit magis utilis communi saluti animarum, puta quia erit facilius ad euellendos haereticos, insistentes Christi gregem, vel ad cogendum potentes clericos, ut seruent quae sunt de vita & honestate clericorum, vel aliquid huiusmodi, non habetur ratio personae, sed causae. Si quis enim considerat quod spiritualia sunt temporalibus propter nostram infirmitatem male subsistent, quando ceteris partibus proponitur illi qui unior esset ad temporalia bona, non esset persona, sed causae acceptio. Sed quidam cetera non sunt paria, puta quia pro temporalibus operibus, sed spiritualia negligit, praefertenda est utilitas spiritualis temporalibus, quia ista est finis, quoniam temporalia data sunt Ecclesiae propter spiritualia.

Nota. Secundo quod omnes comparationes eligibilium ad ecclesiastica ministeria praesupponunt honoris absolute, hoc est esse bonum ultimum: hoc est quoniam humana fragilitas concedit personam illi esse in gratia Dei. Unde qui manifeste tenet concubinam, vel in alio peccato mortali creditur uersari, extra latitudinem eligibilium seu promouendorum est. Propterea in littera dicitur, quod minus bonum, & non dicitur quod nulli praefertuntur melioribus.

Nota. Tercio, quod quam in responsione ad primum dicitur, quod praeterea ecclesiasticus non est dominus, ut possit ministeria ecclesiastica dare pro libito, sed dispensator: sub nomine Ecclesiastici praeterea, clauduntur etiam Papa, ut patet per authoritatem Pauli Apostoli, aliam ad probandum inueniunt. Est namque Papa Christi minister, & dispensator ministeriorum Dei.

Nota. Quarto, quod quoniam in responsione ad tertium dicitur, quod oportet in foro conscientiae eligere meliorem, & intelligitur de possibilibus haberi. Hi enim de quibus constat, quod haberi non possunt, extra latitudinem eligibilium computandi sunt.

Super Quaestione sexagesimatertia Articulus tertius.

Nota. In articulo tertio citatum questionis, debet occurri circa causam articuli, ubi dicitur. Si autem solum ratione diuinitatis honorantur, erit peccatum acceptionis personarum. Tunc quia acceptio personarum non

faciunt seu beneficium alicui propter consanguinitatem, uidetur ad acceptionem personarum pertinere: quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non uidetur esse peccatum: cum hoc ex consuetudine praetati Ecclesiae faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non uidetur locum habere in dispensatione spiritualium.

Præterea, Praefere diuitem pauperi uidetur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet iac. 2. Sed facilius dispensatur cum diuibus & potentibus, quod in gradu prohibito contrahant matrimonium, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non uidetur locum habere circa dispensationem spiritualium.

Præterea, Secundum iura sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius uidetur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Præterea, Secundum statuta Ecclesiae eligendus est aliquis de gremio Ecclesiae. Sed hoc uidetur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque sufficientiores alibi inueniuntur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

SED CONTRA est quod dicitur iac. 2. Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi. Vbi dicitur glo. Aug. Quis ferat, si quis diuitem eligat ad sedem honoris ecclesiae, contempto paupere instructiore & sanctiore?

CONCLUSIO.

Nonnunquam in spiritualium bonorum dispensatione, personarum acceptio peccatum non est, si sit ad bonum commune ordinata, quod in spiritualium distributione intenditur, sicut autem peccatum maius esse certum est, quod spiritualia temporalibus praefertant.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, acceptio personarum est peccatum, inquantum contrariatur iustitiae. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto grauius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, grauius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium, quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquo personae attribuitur praeter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicuius personae potest attendi dupliciter. Vno modo simpliciter & secundum se: & sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiae donis. Alio modo per comparisonem ad bonum commune. Contingit enim quandoque, quod ille qui est minus sanctus & minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam, uel industriam secularem, uel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principaliter ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud primae ad Corinthios 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem: ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simplices minus boni, melioribus praefertuntur. Sicut etiam & Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod circa consanguineos praetati distinguendum est. Quia quandoque sunt minus digni & simpliciter & per respectum ad bonum commune. Et sic si dignioribus praefertantur est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium. Quorum praetati ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito: sed dispensator secundum illud primae ad Corinthios 4. Sic nos existimet homo, ut ministros Christi: & dispensatores ministeriorum Dei. Quandoque uero consanguinei praetati ecclesiastici sunt aequales digni, ut alij. Et sic licite potest absque personarum acceptione consanguineos suos praeferre: quia saltem magis in hoc praeminet, quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiae tractet. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliquod exemplum sumeretur, etiam praeter dignitatem, bona Ecclesiae consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quod dispensatio matrimonij contrahendi principaliter fieri consuevit propter foedus pacis firmandum. Quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes. Et ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc, quod electio impugnari non possit in foro iudiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem: quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis necesse est eligere meliorem, uel simpliciter, uel in comparatione ad bonum commune: quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, & alius praefertatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam. Quae quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille, qui eligitur, magis idoneus: si uero non pertineat ad negotium id quod consideratur in causa, erit manifeste acceptio personae.

Ad quartum dicendum, quod ille qui de gremio Ecclesiae assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior, quantum ad bonum commune: quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deuter. 17. Non poteris alienius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus.

ARTICULVS III.

Utrum in exhibitione honoris & reuerentiae locum habeat peccatum acceptionis personarum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris & reuerentiae non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse uidetur, quam reuerentia quadam alicui exhibita in testimonium uirtutis, ut patet per Philosophum in primo Ethic. Sed praetati & principes sunt honorandi etiam si sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. 20. Honora patrem tuum & matrem tuam. Et etiam domini sunt a seruis honorandi, etiam si sint mali: secundum illud primae ad Timotheum 6. Quicumque sunt sub iugo serui, dominos suos honore dignos arbitrentur. Ergo uidetur quod acceptio personae non sit peccatum in exhibitione honoris.

Præterea, Levit. 19. praecipitur, Coram cano capite conserge, & honora personam senis. Sed hoc uidetur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque senes non sunt uirtuosi: secundum illud Dani. 12. Egressa est iniquitas a senioribus populi. Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

Præterea, Super illud iac. 2. Nolite in personarum acceptione habere fidem, &c. dicit glossa. Aug. Si hoc quod iacobus dicit, si introierit in conuentu uestro uir habens anulum aureum, &c. intelligatur de quotidianis confessoribus, quis hic non peccat, si tamen peccat? Sed haec est acceptio personarum diuites propter diuitias

habet locum in gratuitis, sed solum in debitis exhibitionibus. De gratiis enim scriptum est. An non licet uisui quod uolo facere? Quamuis igitur in honoribus debitis esset acceptio personarum, ut si in conuentu Christiano aliquis supra honoretur, propter diuitias, ut iacobus Apostolus dicit: quia in iudicio si conuentu locus debetur propter uirtutem, in honoribus tamen gratuitis, quoniam quodlibet honoramus eos qui nobis occurrunt, detegendo caput, & huiusmodi, qui tamen non sunt nobis superiores, ut testamur: nulla apparet ratio acceptionis personarum. Volo enim illi propter diuitias aliquid, quod minus non meretur. An non licet mihi quod uolo facere? Item quia dato quod in huiusmodi gratuito honore propter diuitias sit peccatum, non est tamen peccatum acceptionis personarum, sed peccatum in oblatione. Exhibere enim huiusmodi honores ad oblationem uirtutem spectat. Ac per hoc errat in huiusmodi ad uirtutem contrarium, & non ad acceptionem personarum, quae contrariatur uirtuti distributionis spectat.

Ad hoc dicitur quod quoniam acceptio personarum in tantum sit peccatum, inquantum contrariatur uirtuti, & iustitia solum uertitur circa debita, consequens est ut in gratuitis locum non habeat. Esti nominatum esset utrum contrariatur uirtuti oblationis, & sciret quod licet ista intelligenda esset, non de honore amicitiae, sed de honore solum debito. Sed quia oblationis contrarium uirtutis uirtutis inominatum est, & oblationis est pars iustitiae, & extendit se ad debitum morale, ut in tractatu praebendo litteram hanc, universaliter intelligo: & dico quod licet gratis dando pecuniam, quandoque, aut, quare, &c. non oportet, peccato contra liberalitatem, quoniam non faciam iniuriam alicui: in gratis honorando aliquem, quare, ita oportet, est peccatum contra oblationem. Sed quia hoc ideo est peccatum, quia accipitur non causa honoris debiti, ut causa honoris debiti: ideo reductio est acceptio personarum. Dixi autem debiti, quia omni causae honoris est honor debitus, licet non a me. Propter quod cum propter diuitias exhibetur honor non solum

quodlibet
10. art.
12.

solum causa exhibitio-
nis, sed etiam cau-
sa debiti, videtur. Non
sic autem est de pro-
fugione ex causa
irrationabili: quoniam
peccat quidem in cau-
sa, sed non in causa de-
biti. Non enim omni
causa propter quod po-
test donari, debetur do-
natio, sicut omni virtu-
ti quae sola est causa ho-
noris, ut in littera dicitur,
debetur honor. Et
ideo exhibitio honoris
solum propter diuitias
insultum participat.
Et per hoc patet solu-
tio obiectionum. Nam
in gratia licet mihi
quod uolo facere, quan-
tum ad hoc, quod non
facio alteri iniuriam, non
autem absolute. Alio-
quin prodigalitas non
esset uirtus. Licet enim
mihi quod uolo facere,
seruus tamen debitis
circumstantiis, quanto
facio. Supremo autem
paritatem, cuius lex
est sua uoluntas, licet
quod uult facere abso-
lute. Et scito, quod quan-
do dicitur quod hono-
rare homines propter
diuitias, est peccatum,
intelligitur propter di-
uitias, ut distinguatur
contra omnem habitu-
dinem ad uirtutem. De-
co autem hoc, quia di-
uitiae ut aduocant orga-
nism ad salutem, ut
reddunt hominem po-
tentem ad nutriendos
alios, ad uirtutem, ad
pacis conseruationem,
et huiusmodi, reddunt
homines honorabiles.
Et propterea qui non
aliud cogitat, nisi quia
aliquis ut diuites occu-
rit sibi, non peccat ho-
norando eum: quoniam
intelligitur honorare
potentiam, seu habitu-
dinem ad uirtutem. Et
per hoc patet glo. Aug.
super Iac. 1. Si intore-
tin in conuentu uestro,
et dicens, Si hoc in-
telligatur de quodam
confessibus, quis
hic non peccat? sub-
iungit: tamen peccat.
Quoniam ratione di-
cta, non peccat in hu-
iusmodi humana con-
uersatione.

*Super Quaestione sexagesimater-
tia Artic. quartum.*

*Nam forma iudicii ad iustitiam spec-
at Dei distributiuam.*

Quaestio. In articulo quarto,
dubium occurrit cir-
ca id, quod dicitur
in responsione ad ter-
tium, quod forma iudi-
cij pertinet ad iustitiam
distributiuam. Et est ra-
tio dubij, quia non
quodlibet accipere ab
uno, & dare alteri est
actus iustitiae distribu-
tiae, sed ut patet ex in-
terdictis, accipere ab
uno communi, & dare
alteri, ut parti illius com-
munis, est actus iustitiae
distributiae. Iudex au-
tem inter emptorem et
uenditorem, percussio-

honore. Dicit enim Greg. in quadam ho-
mili. Superbia nostra retunditur: quia in
hominibus non naturam qua ad imaginem
Dei facti sunt, sed diuitias honoramus. Et sic
cum diuitiae non sint debita causa honoris,
pertinebit hoc ad personarum acceptionem.
Ergo personarum acceptio non est pecca-
tum circa exhibitionem honoris.

SED CONTRA est quod dicitur in
glo. Iac. 2. Quicumque diuitem propter diui-
tias honorat, peccat. Et pari ratione, si ali-
quis honoratur propter alias causas, quae
non faciunt dignum honorem: quod perti-
net ad acceptionem personarum. Ergo ac-
ceptio personarum in exhibitione honoris
est peccatum.

CONCLUSIO.

*Acceptio personarum peccatum in honoris
exhibitione contingit, si non adsit uirtutis ratio, quae
causa est honoris.*

RESPONDEO dicendum, quod ho-
nor est quoddam testimonium de uirtute
eius, qui honoratur. Et ideo sola uirtus est
debita causa honoris. sciendum tamen quod
aliquis potest honorari non solum propter
uirtutem propriam, sed etiam propter uir-
tutem alterius. Sicut principes & prelati
honorantur, etiam si sint mali, in quantum
gerunt personam Dei & communis, cui
praeficiuntur: secundum illud Proverb. 26.
Sicut qui immitit lapides in acerum Mer-
curij, ita qui tribuit insipienti honorem. Quia
gentiles rationem attribuebant Mercurio,
aceruus Mercurij dicitur cumulus ratiocinij,
in quo mercator quandoque mittit unum
lapillum loco centum marcarum: ita etiam
honoratur insipiens qui ponitur loco Dei,
& loco totius communis. Et eadem ra-
tione parentes & domini sunt honorandi,
propter participationem diuinae dignita-
tis, qui est omnium pater & dominus. Se-
nec autem sunt honorandi propter signum
uirtutis quod est senectus, licet hoc signum
quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sapientia
4. Senectus uenerabilis est, non diuturna,
neque annorum numero computata. Ca-
ni autem sunt sensus hominis, & aetas senec-
tutis uita est immaculata. Diuites autem
honorandi sunt propter hoc quod maio-
rem locum in communitatibus obtinent.
Si autem solum intuitu diuitiarum hono-
rentur, erit peccatum acceptionis perso-
narum.

Et per hoc patet responsio ad obiectiones.

ARTICVLVS IIII.

*Utrum in iudiciis locum habeat peccatum
acceptionis personarum.*

AD QVARTVM sic procedi-
tur. Videtur quod in iudiciis
locum non habeat peccatum
acceptionis personarum. Ac-
ceptio enim personarum op-
ponitur distributiae iustitiae, ut dictum est.
Sed iudicia maxime uidentur ad iustitiam
commutatiuam pertinere. Ergo persona-
rum acceptio non habet locum in iudiciis.
Praeterea, poenae secundum aliquod iudici-
um infliguntur. Sed in poenis accipiuntur per-
sonae absque peccato: quia grauius puniun-
tur qui interunt iniuriam in personas prin-
cipum, quam qui in personas aliorum. Er-
go personarum acceptio non habet locum
in iudiciis.

Praeterea, Eccles. 4. dicitur, In iudicando
esto pupillis misericors. Sed hoc uidetur
esse accipere personam pauperis. Ergo ac-
ceptio personarum in iudiciis non est pec-
catum.

SED CONTRA est quod dicitur
Proverb. 18. Accipere personam in iudicio
non est bonum.

CONCLUSIO.

*Personarum acceptio in iudicio, peccatum est,
quoniam ipsum peruertit & corrumpit.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut
dictum est, iudiciu est actus iustitiae, prout
iudex ad aequalitatem iustitiae reducit ea,
quae inaequalitatem oppositam facere pos-
sunt. Personarum autem acceptio inaequali-
tatem quandam habet, in quantum attri-
buitur alicui personae praeter proportionem
suam, in qua consistit aequalitas iustitiae. Et
ideo manifestum est quod per personarum
acceptionem iudicium corrumpitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
iudicium dupliciter potest considerari. Vno
modo quantum ad ipsam rem iudicandam:
& sic iudicium se habet communiter ad com-
mutatiuam & ad distributiuam iustitiam.
Potest enim iudicio diffiniri qualiter ali-
quid commune sit distribuendum in mul-
tos, & qualiter alteri unus restituatur quod
ab eo accepit. Alio modo potest considera-
ri quantum ad ipsam formam iudicii, prout
scilicet iudex etiam in ipsa commutatiua
iustitia ab uno accipit, & alteri dat. & hoc
pertinet ad distributiuam iustitiam. Et se-
cundum hoc in quolibet iudicio locum ha-
bere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quod cum pu-
nitur aliquis grauius propter iniuriam in
maioris personam commissam, non est
personarum acceptio: quia ipsa diuersitas
personae facit, quantum ad hoc, diuersita-
tem rei, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homo in iu-
dicio debet pauperi subuenire quantum fieri
potest, tamen sine lesione iustitiae. Alioquin
non haberet locum illud quod dicitur Exo. 23.
Pauperis quoque non misereberis in iudicio.

QVAESTIO SEXAGESI- ma quarta, De uitiis oppositis commu- tatiue iustitiae, & primo de ho- micidio, in octo articulis.

OSTEA considerandum est
de uitiis oppositis commu-
tatiue iustitiae. Et primo con-
siderandum est de peccatis, quae
committuntur circa inuolun-
tarias commutationes: secundo de pecca-
tis quae committuntur circa commutatio-
nes uoluntarias. Committuntur autem pec-
cata circa inuoluntarias commutationes
per hoc, quod aliquod nocumentum pro-
ximo inferitur contra eius uoluntatem. Quod
quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto
& uerbo. Facto quidem cum proximus lae-
ditur, uel in persona propria, uel in persona
coniuncta, uel in propriis rebus. De his ergo per ordinem con-
siderandum est. Et primo de homicidio per quod maxime no-
cet proximo.

Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum occidere anima-
lia bruta, uel etiam plantas, sit peccatum. Secundo, utrum oc-
cidere peccatorem sit licitum. Tertio, utrum hoc liceat priua-
tae personae uel solum publicae. Quarto, utrum hoc liceat de-
rico. Quinto, utrum liceat alicui occidere seipsum. Sexto,
utrum liceat occidere hominem iustum. Septimo, utrum liceat
alicui occidere hominem, seipsum defendendo. Octauo, utrum
homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Utrum occidere quaecumque uiuentia sit illicitum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod occi-
dere quaecumque uiuentia sit illicitum. Dicit enim Apo-
stolus ad Rom. 13. Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi
damnationem acquirunt. Sed per ordina-
tionem diuinam providentiae omnia uiuentia conser-
uantur, secundum illud Psal. Qui producit in motibus scientia,
& dat iumentis escam ipsorum, ergo mortificare quaecumque ui-
uentia uidetur esse illicitum.

Praeterea, Homicidium est peccatum ex eo, quod homo pri-

rem & percussit &
alios huiusmodi, nec
accipit ab uno commu-
ni, sed ab una parte,
nec dat alteri, ut parti
communi, sed ut sin-
gulari personae. Talis
ergo uidetur, quod
iudicij forma ad iusti-
tiam distributiuam per-
tinet.

Ad hoc dicitur, quod
quia forma distributi-
uae consistit in hoc, quod
unicuique detur secundum
suam dignitatem. Et
forma iudicii consistit
in hoc, quod utrique parti,
tam scilicet actori,
quam reo attribuitur
id quod proportiona-
tum est illi, siue hoc
oriatur ex commutatio-
ne, siue ex distribu-
tione: ideo forma iudi-
cij spectare dicitur ad
distributiuam iustitiam
ita quod non ex hoc
quod in actu iudicii
interuenit accipere ab
uno, & dare alteri, asse-
ritur forma distributi-
uae iustitiae aut iudicii,
ut obiectio facta acce-
pit ex litteris: sed quia in
actu iudicii interuenit
accipere ab uno & da-
re alteri unicuique secun-
dum suam proportio-
nem: ideo ad iustitiam
spectat distributiuam
ita iudicij casus. Pa-
tet autem quod dicitur
ex eo, quod iudex re-
ctus, accipit ab uno
bonum aliquod, grauit
ipsum non ultra pro-
portionem illi debiti.
Et similiter dando al-
teri bonum aliquod,
non plus aut minus dat
quam sit illi commensu-
rarium. Sic ergo est
differentia quam locum in
re iudicata, scilicet quod
est commutatio uel di-
tributio, sed in forma
iudicii omnes materiae
conueniunt, pro quo-
mo iudex nulli praeter
sua proportionem quasi
distribuit bonum & ma-
la. Et propterea uitiis
acceptionis personarum,
quod distributiae op-
ponitur iustitiae, in o-
mnino potest habere lo-
cum iudicio. Hanc au-
tem esse mentem au-
thoris, etiam ex cor-
pore articuli patet.

non ut ipsi iudicium sanguinis exerceant per seipsum, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum liceat alicui occidere seipsum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, in quantum iustitiae contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi iniustitiam facere: ut probatur in 1. Ethic. ergo nullus peccat occidendo seipsum.

¶ Præterea, Occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille, qui habet publicam potestatem, est malefactor, ergo licet occidere seipsum.

¶ Præterea, Licetum est, quod aliquis spontaneè minus periculum subeat, ut maius periculum vitæ: sicut licetum est, quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus saluetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat maius malum, vel miseram vitam per turpitudinem alicuius peccati, ergo licet alicui occidere seipsum.

¶ Præterea, Samson seipsum interfecit: ut habetur Iudith 16. qui tamen connumeratur inter sanctos: ut patet Heb. 11. ergo licetum est alicui occidere seipsum.

¶ Præterea, Machab. 14. dicitur: quod Razias quidam seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius, quam subditus fieri peccatoribus: & contra naturales suos iniuriis agi. Sed nihil quod nobiliter fit, & fortiter, est illicitum. ergo occidere seipsum non est illicitum.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in primo De ciui. Dei. Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est, Non occides, nec alterum. ergo nec te. Nec enim aliud quam hominem occidit qui seipsum occidit.

CONCLUSIO.

¶ Seipsum occidere, cum sit contra Dei, & sui, & proximi charitatem, nullo modo alicui licet.

RESPONDEO dicendum, quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quælibet res seipsum amat. & ad hoc pertinet, quod quælibet res naturaliter conseruet se in esse, & corruptentibus resistat quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem & contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, & contra charitatem existens. Secundo, quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis: & ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in 1. Ethic. Tertio, quia uita est quoddam donum diuinitus homini attributum, & eius potestati subiectum, qui occidit & uiuere facit. Et ideo qui seipsum uita priuat, in deum peccat: sicut qui alienum seruum interficit, peccat in dominum, cuius est seruus: & sicut peccat ille, qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis & uitæ, secundum illud Deut. 32. Ego occidam, & ego uiuere faciam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod homicidium est peccatum non solum, quia contrariatur iustitiae, sed etiam quia contrariatur charitati, quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparisonem ad seipsum. Per comparisonem autem ad communitatem & ad deum habet rationem peccati etiam per oppositionem ad iustitiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet publicam potestatem, potest licite malefactorem occidere per hoc, quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem, seipsum occidere propter quodcumque peccatum: licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de se ipso disponere quantum ad ea, quæ pertinent ad hanc uitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac uita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati diuinæ. Et ideo licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat uitam. Similiter etiam nec ut quilibet miserias presentis uitæ euadat, quia ultimum malorum huius uitæ maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum in 1. Ethic. Et ideo inferre sibi mortem ad alias huius uitæ miserias euadendas, est maius malum assumere ad minoris mali uitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maxime nocet, quod sibi adimit necessarium penitentiae tempus. Tum etiam, quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen

maximum, quod est sui ipsius occisio, ut uideat minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per uolentiam uiolatæ, si consensus non adsit: quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dicit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem uel adulterium, quam homicidium, & præcipue sui ipsius, quod est grauissimum, quia sibi ipsi nocet cui maximam dilectionem debet. Est etiam periculosissimum: quia non restat tempus, ut per penitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut ueniatur bona, uel ut uideantur mala, præsertim minora & minus certa. Incertum enim est, an aliquis in futurum consentiat in peccatum. Potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superueniente liberare à peccato.

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in primo De ciui. Dei, Nec Samson aliter excusatur quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus sanctus hoc iussit, qui per illum miracula faciebat. Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis fecerunt, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in ecclesia celebratur.

Ad quintum dicendum, quod ad fortitudinem pertinet, quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum uirtutis, & ut uideat peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut uideat mala poenalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis: propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimates se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit. Non tamen est uera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non ualentis mala poenalia sustinere: ut patet per Philosophum in tertio Ethic. & per Augustinum in primo De ciui. Dei.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum liceat in aliquo casu interficere innocentem.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Diuinus enim timor non manifestatur per peccatum: quoniam magis timor domini expellit peccatum, ut dicitur Eccl. 1. Sed Abraham commendatus est quod timuit Dominum: quia uoluit interficere filium suum innocentem, ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

¶ Præterea, In genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto maius uidetur aliquod esse peccatum, quanto maius nocumtum infertur ei, in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori, quam innocentem, qui de miseria huius uitæ ad celestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere: multo magis licet occidere innocentem uel tutum.

¶ Præterea, illud quod fit secundum ordinem iustitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiæ occidere innocentem, puta cum iudex qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum, quem scit innocentem per falsos testes conuictum. Et similiter minister qui iniuste condemnatum occidit, obediens iudici, ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

SED CONTRA est quod dicitur Exo. 23. Infontem & iustum non occides.

CONCLUSIO.

¶ Iusti & innocentes, cum ad boni communis conseruationem necessarij sunt, nullo pacto eos occidere licet.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis homo dupliciter considerari potest. Vno modo secundum se, alio modo per comparisonem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet: quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam quam deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur. Sed sicut supra dictum est, occisio peccatoris fit licite per comparisonem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conseruatiua & promotiua boni communis: quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deus habet dominium mortis & uitæ. Eius enim ordinatione moriuntur & peccatores & iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cuius est executor. Et ostenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

Ad secundum dicendum, quod in pensanda grauitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quam id quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum, grauius peccat, quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem quia nocet ei, quem prius debet diligere: & ita magis contra charitatem agit. Secundo, secunda secundum 5. Tho.

ppp : quia

a Super Questionibus sexagesima quarta Articulus septimus.

Annos.

In articulo septimo eiusdem q. 4. intellige bene distinctionem littere, scilicet, quod dupliciter potest referri occisio alterius ad conseruationem uite proprię. Primo, ut medium ad finem; secundo, ut consequens ex necessitate finis. Et, ut in littera dicitur, multum interest altero modo se habere.

Nam & finis & medium ad finem cadunt sub intentione, ut patet in medico, qui intendit sanare per portionem vel dietam. Id autem quod consequitur ex necessitate finis, non cadit sub intentione, sed præter intentionem existens emergit: ut patet de debilitatione ægroti, quæ sequitur ex medicamento sanare. Et iuxta deos hos modos dicitur simodo occidere potest licite persona publica & priuata. Nam persona publica, ut miles, ordinat occisionem hostis, ut medium ad finem subordinationis bono communi, ut in littera dicitur persona priuata non intendit occidere, ut seipsum saluare, sed intendit saluare ipsum, non deservit ad sui defensionem, etiam si alterius mortem ex sua defensione oporteat sequi. Et sic ille non occidit nisi per accidens, ille autem per se q. 2. arti. occidit. Et propterea 2. q. 7. ad illud requiritur publica auctoritas, ad hoc non.

¶ Nam pro tutela uite proprię prætermittit quis debeat alterius occisionem.

4. di. 26.

q. 2. arti.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

2. q. 7.

quia iniuria insert ei qui est minus dignus, & magis contra iustitiam agit. Tertio, quia priuata communitate maiori bono. Quarto, quia magis Deum cõtemnit, secundum illud Luc. 10. Qui uos spernit, me spernit. Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens se habet ad occisionem.

¶ Ad tertium dicendum, quod iudex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus cõvincitur, debet diligentius examinare testes ut inueniat occasionem liberandi innocentem, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere iudicandum. Si autem hoc non potest, non peccat, secundum allegata sententiam ferens: quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnatis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: aliis excusarentur carnifices, qui martyres occiderunt. Si uero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat præceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam, nec ipse occidit innocentem, sed iudex cui ministerium exhibet.

ARTICVLVS VII.

a Virum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo.



DE SEPTIMO sic proceditur. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim August. ad Publicolam, de occidendis hominibus. Ne ab eis quisquam occidatur non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personæ. Sed ille qui se defendendo, occidit aliquem, ad hoc eum occidit, ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc uidetur esse illicitum.

¶ Præterea, in primo De libero arbitrio dicitur, Quomodo apud diuinam prouidentiam à peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana cæde pollutunt. Eas autem res dicit esse contemnendas, quas homines inuita amittere possunt, ut ex præmissis patet. Horum autem est uita corporalis. Ergo pro conseruanda uita corporali, nulli licitum est hominem occidere.

¶ Præterea, Nicolaus papa dicit, ut habetur in Decretis, 3. dist. 30. De clericis pro quibus consuluit, scilicet qui se defendendo pagani occiderunt, si postea per poenitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorum ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis, quemlibet hominem quolibet modo occidendi. Sed ad præcepta moralia seruanda tenentur communiter clerici, & laici. Ergo etiam laici non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

¶ Præterea, si arbor est mala, & fructus, ut habetur Mat. 7. Sed ipsa defensio sui uidetur esse illicita, secundum illud Rom. 12. Non uos defendentes charissimi. Ergo & occisio hominis exinde procedens est illicita.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

providere alienæ uitæ, quam propriis rebus. Tenetur namque præponere uitam alienam omnibus rebus exterioribus, ut patet ex eo, quod qui potest, & non potest, fume mortientem, homicida est. Tum quia Exod. 21. dicitur quod domum tuam etiam infringentem domum, si quis occiderit, reus erit homicidii.

¶ In oppositum est & ciuilibus iuris & multorum autoritas doctorum.

¶ Ad hoc dubium à quibusdam dicitur, quod dupliciter cõtingit defendere res, scilicet recuperabiles uel irreuerberabiles. Et quod quando accidit quod inuoluntate auctore nititur res meas, si ego possum res meas etiamli auctorem recuperare per uiam iudicis, non possum defendendo res, occidere raptorem. Si autem non possum per uiam iudicis recuperare res meas, si auctorem possum defendendo res meas, licite occidere. Nec alia affertur ratio, nisi quia defensio rerum est licita. Et ius hoc concedit, ut in l. fure. ff. ad legem Corn. de fura. Alij dicunt, quod licet impune occidere, saluando res, quantum ad forum ciuile, sed in foro conscientie non licet. Et affertur ad hoc c. interfecisti, extra de homicidio. Mõd autem aliter occurrit ex principijs habitis dicendū, scilicet quod quando quis non potest aliter res suas defendere, quin sequatur ex defensione occisio inuoluntatis, licite potest defendendo occidere illum. Est ratio illa eadem, quæ assignatur in littera: quia scilicet plus tenetur aliquis curam habere rerum suarum, quæ sunt adminicula uitæ suæ, & uitæ utriusque felicitatis, quæ alienæ uitæ. Quod probatur, quia cuiuslibet imminet cura rerum suarum, in ordine præcipue ad uirtutem: non autem cura alienæ uitæ, nisi in casu necessitatis. Constat autem quod plus tenetur quis prouidentiam habere eorum, quorum cura sibi imminet simpliciter & absolute, quam eorum quorum cura non sibi imminet nisi in casu. Et manifestum est amplius hoc ex prædictis in artic. 8. q. 1.

¶ Præterea, si arbor est mala, & fructus, ut habetur Mat. 7. Sed ipsa defensio sui uidetur esse illicita, secundum illud Rom. 12. Non uos defendentes charissimi. Ergo & occisio hominis exinde procedens est illicita.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ SED CONTRA est quod Exo. 22. dicitur, Si effugens fur domum, siue sufficiens inuictus fuerit, & accepto uulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam uitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione uitæ suæ, non erit reus homicidii.

¶ Nam pro rerum defensione licet occidere.

¶ In eodem articulo 7. in materia secundi argumenti dubium occurrit, An defendendo res, liceat occidere. Et est ratio dubij: tum quia homo tenetur plus

tamen de illa nunquam eum in speciali nisi in casu: ista autem me sollicitum eadem ratione, quia scilicet istarum in ordine ad vitam & uirtutem cura mihi imminet, illius non. Falsum ergo assumitur quod teneat plus providere alienae uitae, quam curam habere rerum mearum, ut administrata sunt uirtutis, quomodo teneat plus diligere alienam uitam, quam res meas. Sed ut declaratum est, modus diligendi, scilicet in communi uel speciali, & cura mihi imminet, uel non imminet, omnia solent.

Ad secundam objectionem dicitur, quod illa uerba ad precepta iudicialia spectant, in foro iudiciali intelligenda sunt, in quo non discernitur, an defensor intendat occidere pro saluandis, an saluare, & ex consequenti sequitur occisio. Sermo autem noster est in foro conscientie, ubi intentio discernitur, & iudicatur. Rursus lex illa absolute loquitur, & non in casu, in quo non potest aliter uim repellere: nos autem in solo hoc casu loquimur. Unde non excusamus quando potest repellere uim, capiendū ipsam, uel quocumque alio modo. Decretalis autem illa, Interfici, non est contra dicta: quoniam assumendo eā aduersus, si autem te tuum liberando, interfici, oppositum calum tractat respectu procedentis, scilicet interfici si autem latronem, ubi comprehendit poterat absque occisione. Et licet nō dicat distinctiue, te, uel tuum, sed copulatiue, te tuum: non propterea dicit, quod si solum tuum liberando interfici, ubi aliter absque occisione saluari nequeant, homicidij reus es.

Ex his autem patet solutio alterius questionis ab Aug. ubi supra & posterius mori, an liceat repellendo uolentem supari, adulterij, sodomij, & huiusmodi, occidere: quomodo non potest aliter euadere, quae tunc ad hoc inferat actualiter uim, licet potest tuendo suorum membrorum libertatem occidere. Et tanto plus licet in defensione hac, quam in defensione rerum exteriorum, quanto uis hac magis estimatis rebus inferat: & periculum consensus magnum ex hoc imminet, qui uirtutis bono contrariatur. Unde Tullius in oratione pro Milone, laudabiliter commemorat militem adolescentem, qui ne turpiter pateretur a tribuno militari, propinquo Caji Marij, ipsum interfecit.

Ans. 4a. In responsione ad tertium in eodem articulo, considera quod materia est iuris positivi irregularitas. Et nouo iure in cle. unica, de homicidio, statuitur est, quod si quis aliter mortem euitare non ualens, suum occidit inuoluntate, irregularis non est, quae lex si tempore Authoris existeret, non scripserit hoc author.

a Super Questionis sexagesimae quartae Articulum octauum.

Ans. 4a. In articulo octauo eiusdem §. 4. q. 6. circa imputationem causae homicidij, notandum est, quod cum dupliciter contingat homicidium causale imputari, scilicet dando operā rei illicitam, non adhibendo debitam diligentiam aliquae conditiones sunt communes utriusque modo, & aliquae propriae singulis. Communes quidem sunt tres. Prima est, quod non sit intentio occidendi: quia iam non esset causale homicidium. Secunda est, quod mors sequatur ex opere illius, cui imputatur, ut in calce corporis articuli expresse habetur. Et ratio est, quia cum homicidium non sequatur ex intentione illius, si etiam non sequatur ex illius opere, nulla refert ratio quare illi imputetur occisio. Et ex hoc capite excusatur non intendens occidere percussor ab homicidio: quando mors ex mala cura uel regimine sequitur. Et propterea in particularibus casibus iudicandis, oportet diligenter aduertere, an ex illius cui imputatur, opere mors subsequuta fuerit. Tertia est, quod debuerit remouere id ex quo sequitur homicidium, ut in medio corporis articuli habetur. Ita quod ad hoc quod alicui imputetur homicidium, requiritur quod non solum potuerit remouere illud, ex quo mors sequitur, puta iaculum lapidis, gladium accinctum, &c. sed etiam quod debuerit illam auferre: hoc est, quod obligatus fuerit diuino, uel naturali, uel humano iure ad remouendum illud: uel positum, puta auferendo accinctum gladium: uel negatum, puta abstinendo a iactu lapidis. Et ratio huius conditionis est, quia ad hoc, quod imputetur alicui homicidium, oportet quod uoluntarium sit directe, uel indirecte. Et quum causale non sit directe uoluntarium, oportet quod sit uoluntarium indirecte. Constat autem ex dictis in precedenti lib. q. ad uoluntarium indirecte non sufficit, quod uoluntas possit prohibere, sed requiritur etiam quod debeat prohibere: alioquin non est imputatur. Oportet igitur in casibus iudicandis considerare, si is cui imputatur, tenebatur ad abstinendum a tali opere, seu remouendum tale quid, unde secuta est mors. Ex hoc enim capite excusatur ab homicidio, si petenti a se diuine, centum aureos, alioquin cogetur ire ad occidendum aliquem, uel aliquos, ut tantum lucraretur, nego, & non do: quia licet possum dare, & sic prohibere homicidia, non tamen teneor dare.

Ad proprias autem conditiones singulorum modorum descendendo, quando debita non adhibetur diligentia, unica opus est conditio, ut scilicet diligentem adhibeat diligentiam, ne mors sequatur ad hoc, ne sibi homicidium imputetur. Ex negligentia siquidem imputatur. Dicitur enim in praedicti libro, quod negligentia eius ad hoc, quod tenetur ex precepto, peccatum mortale est: uel tamen diligentia secundum naturam negotiorum, temporis & personarum censenda est. In quibusdam namque negotiis diligens est, qui illud ut confusio fieri, facit, ut patet in casu Decretalis. Ioannes contra, de homicidio. Qui enim pulsat campanas iuxta solitum, nullius est reus negligentiae, si inde aliter mors sequitur. In quibusdam autem aliquid periculi, & remota tamen annexa habentibus, diligens est qui ea sic disponit, & facit, ut ea circumspiciat quae rationabiliter considerari debent pensatis conditionibus personarum, &c. Fortuita enim ea quae uiri prudentes communiter non cogitant, si ueniant, non sunt nobis imputanda, quia homines sumus, & humana ratione gubernamus nos & nostros. Verbi gratia, & accidit de facto, quod Princeps Hispaniae habens ceruam paruum sibi domesticam, quasi castrum, abortiu fuerit ex timore canis insequentium ceruam illam fugientem ad solium greminum domine suae. Fuit enim casus non solum ab ipsa puella inexcogitatus, sed a tot principibus & uir-

uis non intendat interficere, sed seipsum defendere.

Ad quartum dicendum, quod actus fornicationis uel adulterij non ordinatur ad conseruationem propriae uitae ex necessitate, sicut actus, ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quod ibi prohibetur defensio, quae est cum liuore uindictae. Unde glossa dicit, Non uos defendentes, id est, sitis referentes aduersarios.

ARTICVLVS VIII.

a Vtrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidij reatum.



D OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidij reatum. Legitur enim Gen. 4. quod Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem: & reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidij incurrit qui casualiter hominem occidit.

Præterea, Exod. 21. dicitur, Si quis percusserit mulierem prægnantem, & abortum fecerit: si mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima. Sed hoc potest esse absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidij reatum.

Præterea, in decretis dictis, inducuntur plures canones, quibus casualia homicidia puniuntur. Sed poenae non debentur nisi culpa. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidij reatum.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit ad Publicolam, Absit ut ea quae propter bonum aut licitum facimus, siquidem pro-

ris qui principis curā habebant, aut ei assiscebant, & ex ea regni successorem expectabant. Et tamen post factum omnes dicimus, quod debuerat cauere ne in locum ubi uenatici canes adessent, illa iret cum cerua. Nec hoc de cerua tantum occisione, sed catellae uel aui possit accidere. Et hoc dixerim, ut in casibus distinguatur, quid post factum experientia prudentiores facti faceremus, & quid inexperti fecissemus. Neque enim exacta diligentia exquiratur qualis a summa prudentia emanare potuisset, sed quae a communi prudentia emanare consuevit in huiusmodi negotiis. Et ex hoc capite tute possunt sacerdotes religiosi, seruando infirmis, eos etiam in finem uitae uoluerit in lecto, ut quietius faciant, & reliqua seruicia exhibere, cum prudentia quae in huiusmodi consueta est. Nec oportet scrupulum inde capere si mors forte ex hoc acceleretur. Quicquid enim licitum est conuersis in hoc opere, licitum est sacerdotibus. Nec ullus est irregularitatis timor in proposito, ubi nulla est culpa negligentiae, quae ita reum faceret conuersum, sicut clericum. In quibusdam autem periculosis ex suo genere actibus diligens est, qui aut consilio proprio, uel alieno, ubi timor adhuc superest periculi, hoc operatur. Verbi gratia, Tenere infantes tenellos secum in lecto, opus est statim periculum oppressionis offerens. Et propterea nisi debitis circumstantiis honestetur, opus est illicitum. Et quia est contra curam debitam uitae proximi, cum facili casu mortis (dormientes quippe non sumus nostrorum motuum domini) mortale peccatum est. Si autem honestatur circumstantiis, puta quia lectus est ex extensis, & non habetur prope se, & nutritur consuevit semper inuenire in eodem loco & situ, quo se incipiendo dormire posuit, & implacabilitas infantis hoc exigat, excusari uidetur: quia non est rationale his concurrentibus, periculum timere. Propter quod in cap. consulti, 2. q. 5. non omnino praecipitur parentibus, ne pueros teneant in lecto, sed admonendi & protestandi dicuntur, ne negligentia proveniente, mors subsequatur. Et simile est in aliis actibus licitis periculosis, ut sunt ruina domorum, ad eam, iactus lapidum, &c. In omnibus enim his tanto maiori opus est consilio & sollicitudine, quanto periculum propinquius timetur. Quando uero datur opera rei illicitae, in lecta dicitur, quod communiter uidetur confessum, quod imputatur ei homicidium ex illius opere consequens. Nec oportet hic aliam apponere propriam conditionem. Ego autem non intelligo indistincte doctrinam hanc, quoniam didici quod actus materialiter mortales, quando non est uoluntarius, nisi indirecte & in causa, iudicandus est secundum illam causam. Et per hoc effusionem humani seminis extra matrimonij actum, posse esse solum peccatum ueniale definitum est: quando scilicet in causa solum fuit peccatum ueniale, ut patet ex pollutione nocturna ex ueniali defecatione in die habita consequente. Sequendo igitur principia habita de uoluntate, distinguendum est de imputatione ad poenam, uel ad culpam: & si culpam, mortalem uel uenalem. Et quo ad poenam irregularitatis indistincte, intelligo, quod quando datur opera rei illicitae, imputatur ei homicidium consequens ex suo opere ad poenam irregularitatis. Quo ad culpam uero, cum distinctione intelligo, quod quando datur opera rei illicitae, uenialiter tamen, si diligens ad cauendam sequelam periculi (sicut de dante opera rei illicitae dictum est) non est reus homicidij nisi in sua causa.

Secunda secundae S. Tho.

ppp 3

quod

quod nihil aliud est quam esse reum illius rei illicitæ venialis. Et probatur hoc ex ratione voluntarij supradicta. unde si religioso alicui ex his, quibus statuto prohibetur sequi, accidisset casus, in capitulo dilectus, vel in cap. significasti, extra de homicidio: licet daret operam rei illicitæ sibi equitando sine licentia & necessitate: ac per hoc iudicatus fuisset irregularis, non plus peccasset propter homicidium subsecutum, quam si non fuisset subsecutum, quoniam solus equitationis reus esset.

¶ Et confirmatur auctoritate Aug. dicentis, quod Lot non quantum ille incestus, sed quantum chereas præcedens meruit, in culpa fuit. Non dissimile autem est de alio iudicio. Et ex hoc patet quod etiam quando dat operam rei illicitæ mortaliter, addibendo tamen omnem diligentiam ne mors se quatur, licet sit reus gehennæ, propter illud peccatum mortale non tamen est reus homicidij propter eandem rationem: quia scilicet voluntarium indirecte in sola causa contra voluntatem & diligentiam adhibitam, non nisi in causa culpatur. Unde si chereas Lot fuit peccatum mortale, non propterea arguendus est incestus. Hæc autem dico quando actus peccati mortalis non est de genere suo uia ad mortem. Percutientes enim aliquem, quoniam nolit occidere, non excusantur ab homicidio quia percussio uia est ad mortem. Sed clericum mortaliter uenientem vacantem ab homicidio culpa excusant, quando nobilis laicus uenientem uacantem ab homicidio culpa excusaretur, quia scilicet adhibita est omnis diligentia, ne cuiquam noceret uenitio. Est igitur casuale homicidium semper imputandum danti operam rei illicitæ, ut committere dicitur: sed differtur, quia quo ad poenam irregularitatis & culpam aliquam semper, sed non semper quo ad culpam mortalem, nec etiam semper quo ad culpam mortalem illius speciei, scilicet homicidij. Et quia huic deest omnia consonant, amplectenda præcludit.

Annos.

¶ In responsione ad tertiam in eodem, aduertere quod percussio prægnantis absque intentione occidendi, potest dupliciter contingere. Primo ut sit talis, quæ de genere suo nata est inducere abortum, uel ledendo corporaliter, uel incutendo timorem mulieribus, quæ sunt communiter timide, & huiusmodi. & si sic sequitur homicidium, non inter casualia, sed uoluntaria computandum uidetur quoniam in promptu ratio est, ut actus ipse ocellio sit, quoniam talis actus in pluribus partibus facere abortum: ca-

pter hoc præter nostram uoluntatem quicquam mali acciderit, nobis imputetur. Sed contingit quandoque, ut propter bonum aliud quod facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

CONCLUSIO.

¶ Casu aliquem occidit homicidij reatum minime incurrit, nisi rei illicitæ uel operam dederit, uel ad hoc uitandum minus diligens fuerit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in secundo physici. Casus est causa agens præter intentionem. Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta, neque uoluntaria. Et quia omne peccatum est uoluntarium secundum augmentum, consequens est quod casualia, in quantum huiusmodi, non sunt peccata: contingit tamen, id quod non est actu, & per se uoluntarium uel intentum, secundum quod causa per accidens dicitur remouens prohibens. Unde ille qui non remouet ea, ex quibus sequitur homicidium, si debeat remouere, erit quodammodo homicidium uoluntarium. Hoc autem contingit dupliciter. Vno modo quando dant operam rebus illicitis, quas uitare debebat, homicidium incurrit. Alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum iura si aliquis det operam rei illicitæ, debitam diligentiam adhibens, & ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidij reatum: si uero det operam rei illicitæ, uel etiam det operam rei illicitæ, non adhibens diligentiam debitam, non euadit homicidij reatum, si ex eius opere mors hominis consequatur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium uitandum, & ideo reatum homicidij non euasit.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ. Et ideo si sequatur mors mulieris, uel pueri animati, non effugiet homicidij crimen, præcipue cum ex tali percussione in promptu sit, quod mors sequatur.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod secundum canones imponitur poena his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, uel non adhibentes diligentiam debitam.

QVAESTIO SEXAGESIMA

¶ Prima quinta, De mutilatione membrorum, in quatuor articulos diuisa.



¶ INDE considerandum est de peccatis aliarum iniuriarum, quæ in personam committuntur.

¶ Et circa hoc queruntur quatuor. Primo, de mutilatione membrorum. Secundo, de uerberatione. Tertio, de incarceratione. Quarto, utrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggrauetur ex hoc, quod committitur in personam coniunctam aliis.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.

suale autem est ut in paucioribus, & hoc dico quando scienter grandam se percutit. Nam qui ex ignorantia utitur, sic grauius & grauius percuteret, casualiter incurreret homicidium propter abortum, etiam si ignorantia laboraret culpabili. Nam licet non excusetur à culpa homicidij, excusatur tamen à modo homicidij: quia scilicet non est per se uoluntarium ab eo qui si sciret materiam conditionem, in quam agit, non ageret in illam: & de similibus idem est iudicium. Si autem percussio fiat aqualis, quoniam indifferens loco uel seruo, uel timore leui incutitur imprudenter, casualiter est homicidium, quod ex dispositione singulari mulieris potius prouenit patientis, quam ex actione infertur agentis.



¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod mutilare aliquem membro suo in nullo casu possit esse licitum. Dam. enim dicit in secundo libro, quod peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam in id, quod est contra naturam. Sed secundum naturam à Deo institutum est, quod corpus hominis sit integrum membris. Contra naturam autem est, quod sit membris diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper uidetur esse peccatum.

¶ Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in secundo de anima. Sed non licet aliquem priuare animam, occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

¶ Præterea, Salus animæ præferenda est salutis corporalis. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animæ, puniuntur enim secundum statuta Niceni concilij, qui se castrauerunt propter castitatem conseruandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Exod. 21. Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.

CONCLUSIO.

¶ Non licet aliquem quoniam membro mutilare nisi publica potestate, priuatis autem non nisi de licentia eius, cui est membrum, in casu, quo membrum putredo totius corporis salutis aduersatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis, secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis: per accidens tamen potest contingere, quod sit nocituum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptiuum. Si ergo membrum sanum fuerit & in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindere absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem cuius est pars, ut supra dictum est, potest contingere, quod abscissio membri tunc uergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite priuatur totaliter uita propter aliquas maiores culpas, ita etiam priuatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui priuare personam, etiam uolente illo cuius est membrum: quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo & omnes partes eius. Si uero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptiuum, tunc licitum est de uoluntate eius, cuius est membrum putridum, membrum præscindere propter salutem totius corporis, quia unicuique commissum est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est si fiat uoluntate eius, ad quem pertinet curare de salute eius, qui habet membrum

¶ In responsione ad tertiam Annos.

tum, ubi de canonum poena agitur, aduertere quod quia tam auctor, quam alij in Decretis dist. 10, ut patet in introductione capituli, clerico, distinguunt homicidium uoluntarium à casuali, non propter hoc, quia illud est uoluntarium, & hoc non uoluntarium, &c. sed propter hoc quod illud est uoluntarium per se, hoc autem aut nullo modo, aut in causa tantum & indirecte habet uoluntatem rationem, ut patet ex hoc, quod de homicidio casuali disputantes, distinguunt, de dante operam rei licite uel illicitæ. Tota igitur ordinatio horum homicidiorum sub casuali homicidio comprehenditur. Et hoc quantum ad culpam, parat aut nihil refert, dommodo homicida in ueritate quis sit. Quoniam tamen ad auctoritatem dispensandi in irregularitate, multum refert, quia privilegiati quibus concessum est dispensare cum irregularitatibus, nisi sit ex homicidio uoluntario contraria irregularitas, possunt dispensare cum irregularibus propter homicidium casuale, quous culpabile, sine dando operam rei licite siue debite adhibita diligentia, siue dando operam rei illicitæ.

¶ Super Quæstionibus sexagesimam articulum primum.

¶ Nam digitus sit corporis membrum.

¶ In q. 67. articulo Quæstionis primo dubium occurrit, quod nomine membrum in materia mutationis intelligatur. Et est ratio dubij quia quidam uolunt quod membrum proprie sit membrum principale, quod habet officium ut pes ad ambulandum, &c. Et ex hoc inferunt, quod digitus non est membrum.

¶ In oppositum autem est quia membra sunt, ex quibus integritas corporis totius constat. Constat autem non esse

esse integrum corpus

cui deest unus digitus.

Ad hoc dicitur, quod

cum membrum sit pro-

culdubio pars habens

actum, iuxta illud ad

Rom. 12. Omnia au-

tem membra non eun-

dem actum habent: &

in iure canonico, inter

membra computantur

non solum membra ha-

bitus actus separati,

sed coniuncti, ut pa-

ter de testibus, quorum

officium non nisi geni-

talibus exercetur. Eu-

nuchi namque inter mu-

tilatos computantur,

ut patet, & in decre-

tis dist. 11. & extra

de corpore, uitalis, con-

sequens est ut nomine

Membrum in materia mu-

tilationis appellatur non

solum membrum prin-

cipale, habens separa-

tum officium, sed etiam

membrum accessorium

& consoale. Et quo-

niam digitus est mem-

brum habens etiam pro-

prium officium cuius-

que, quam dista uirilis,

ut patet in exercitio

musico, ubi digitus ma-

gis quoniam manus exer-

centur: ideo inter mem-

bra computandi sunt.

Secus autem de parte

digiti, quae ita est pars

ut nullius membri ap-

pellationem habeat, ut

patet extra de corpore,

uitalis, cap. de pres-

bytero. Videtur au-

tem mihi distinguen-

dum de mutilatione uel

mutilatione quo ad irre-

gularitatem: quia ad

mutilationem sufficit ab-

scindere digitum sibi

uel alteri, ad hoc ut sit

regularis: ad mutila-

tionem uero non, quia

oportet quod membrum

abscisum inducat uel

impotentiam, uel enor-

mem defectum, uel de-

formitatem seu scanda-

lum, &c. ut patet in

littera, & hoc intellige

quantum est ex parte

membrum, ut patet ex

tra de clericis pugnanti-

bus in duello, cap. por-

porro. Nam ex parte

causae, an scilicet ex

causa rationabili & ne-

cessaria, puta propter

sanitatem, aut culpabili-

ter, aut propter inini-

quiam ut exdentalis est

consideratio. Consen-

tientes enim propriae

mutilationi, propter

necessitatem medici-

nae, non sunt irregula-

res, ut patet dist. 11.

quingagesima, capitu-

lo, si quis. Culpabiliter

autem seu propter ini-

quiam se uel alios mu-

corruptum: aliter autem aliquem mem-

bro mutare est omnino illicitum.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod

nihil prohibet id quod est contra particu-

larem naturam, esse secundum naturam

uniuersalem, sicut mors & corruptio in re-

bus naturalibus est contra particularem

naturam eius quod corrumpitur, cum ta-

men sit secundum naturam uniuersalem. Et

similiter mutare aliquem membro, est sit

contra naturam particularem corporis

eius, qui mutilatur, est tamen secundum na-

turalem rationem in comparatione ad bo-

num commune.

Ad secundum dicendum, quod totius ho-

minis uita non ordinatur ad aliquid pro-

prium ipsius hominis, sed ad ipsam potius

omnia quae sunt hominis ordinantur. Et

ideo prius aliquem uita, in nullo casu per-

tinet ad aliquem, nisi ad publicam potesta-

tem, cui committitur procuratio boni com-

munis. Sed praesciso membri potest ordi-

nari ad propriam salutem unius hominis.

Et ideo in aliquo casu potest ad ipsum

pertinere.

Ad tertium dicendum, quod membrum

non est praescindendum propter corpora-

lem salutem totius, nisi quando aliter toti

subueniri non potest. Saluti autem spiritua-

li semper potest aliter subueniri, quam per

membrum praescisionem: quia peccatum sub-

iacet uoluntati. Et ideo in nullo casu licet

membrum praescindere, propter quodcum-

que peccatum uitandum. Vnde Chrys. ex-

ponens illud Mar. 19. Sunt eunuchi qui seip-

sos castrauerunt propter regnum celo-

rum: dicit non per membrorum abscisionem,

sed malarum cogitationum interem-

ptionem. Maledictioni enim est obnoxius

qui membrum abscindit. Etenim homicida

sunt qui talia praesumunt. Et postea subdit,

Neque concupiscentia mansuetior ita sit,

sed molestior. Aliunde enim habet fontes

isperma quod in nobis est, & praecipue a

proposito incontinenti & mente negligente.

Nec ita abscisio membri comprimit ten-

tationes, ut cogitationis frenum.

ARTICVLVS II.

¶ Virum liceat patribus uerberare filios, aut dominis seruos.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non liceat patribus uerberare filios, aut dominis seruos. Dicit enim Apostolus ad Eph. 6. Vos patres nolite ad iracundiam prouocare filios uestros. Et infra subdit, Et uos domini eadem facite seruis, remittentes minas.

Sed propter uerba aliqui ad iracundiam prouocantur, & sunt etiam minis grauiores, ergo neque patres filios, neque domini seruos debent uerberare.

¶ Praeterea, Philosophus dicit in 10. Ethic. quod sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem. Sed quaedam coactio est per uerba, ergo parentibus non licet filios uerberare.

¶ Praeterea, Vnicuique licet alteri disciplinam impendere. Hoc enim pertinet ad elemosinas spirituales, ut supra dictum est. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios uerberare, pari ratione cuiuslibet licet quemlibet uerberare: quod patet esse falsum, ergo & primum.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. 13. Qui parcat uirga, odit filium suum. Et infra 23. Noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum uirga, non morietur. Tu uirga percutes eum, & animam eius de inferno libe-

rabis. Et Eccl. 33. dicitur, Seruo maliuolo torura & compedes.

CONCLUSIO.

¶ Cum filius subditus sit potestati patris, seruus autem domini, licet patribus filios, dominis seruos aliquando uerberare.

RESPONDEO dicendum, quod per uerberationem nocumentum quoddam inferitur corpori eius qui uerberatur: aliter tamen quam in mutilatione. Nam mutilatio tollit corporis integritatem, uerberatio uero tantummodo afficit sensum dolore. Vnde multo minus nocumentum est, quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum poenae propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius iurisdictioni subiectus. Et ideo uerberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum, qui uerberatur licite. Et quia filius subditus potestati patris, & seruus potestati domini, licite potest uerberare pater filium, & dominus seruum causa correctionis & disciplinae.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod cum ira sit appetitus uindictae, praecipue concitatur ira, cum aliquis se reputat laesum iniuste: ut patet per Philosophum in 2. Rhetoric. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur, ne filios ad iracundiam prouocent, non prohibetur quin filios uerberent causa disciplinae: sed quod non immoderate eos affligat uerbis. Quod uero indicitur dominis, quod remittant seruis minas, potest dupliciter intelligi. Vno modo ut remissa minis utantur: quod pertinet ad moderationem disciplinae. Alio modo ut aliquis non semper impleat quod comminatus est: quod pertinet ad hoc, quod iudicium quo quis comminatus est poenam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum, quod maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem ciuitas est perfecta communitas, ita princeps ciuitatis habet perfectam potestatem coercendi. Et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis uel mutilationis. Pater autem & dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi secundum leuiiores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum. Et huiusmodi est uerberatio.

Ad tertium dicendum, quod exhibere disciplinam uolenti, cuiuslibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solum eius, cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem uerbis caligare.

ARTICVLVS III.

¶ Virum liceat aliquem hominem incarceratione.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarceratione. Actus enim est malus ex genere, qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est. Sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia incarcerationis quae libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarceratione.

¶ Praeterea, Humana iustitia regulari debet ex diuina. Sed sicut dicitur Eccl. 12. Deus reliquit hominem in manu consilij sui. Ergo uidetur quod non est aliquis coercendus uinculis uel carcere.

¶ Praeterea, Nullus est coercendus nisi ab opere malo, a quo quislibet potest alium licite impedire. Si ergo incarceratione aliquem esset licitum ad hoc, quod cohiberetur a malo, cuiuslibet esset licitum aliquem incarceratione: quod patet esse falsum. Ergo & primum.

¶ SED CONTRA est quod Leui. 24. legitur, quendam Secunda secunda s. Tho. ppp 4 missum

personam, quatuor enim meritis, scilicet homicidio, mutilatione, uerberatione, & incarceratione, omiserunt uerberationem, praesertim cum nec ad mutilationem reducatur, ut patet ex eo quod uulnerans nulli est censura obnoxius, nec ad uerberationem, ut patet ex eo quod non licet patri uulnerare filium, cui tamen licet uerberare eundem.

Ad hoc dicitur, quod uulneratio, ut distinguitur contra occisionem & mutilationem, ad uerberationem reducitur. Uerberatio enim uulnera inferunt. Nam continuatatem carnis soluit, in qua dissolutione uoluntas consistit. Nec obstat quod patres non possunt uulnerare filios, quoniam hoc de perfectis uulneribus intelligitur, ad quae non extenditur conuincit sed potestatem ut ex ministerijs & instrumentis patris, pater namque manu, flagello, uirga, aut etiam fustis caedit: iudex autem ferro linguam uulnerat &c. Non sedit autem auctor specialem articulum de uulneratione: quia non est simplex iniuria, habens seorsum propriam difficultatem. Habet namque in primis uoluntas idem oppositum, opponitur enim continenti uoluntati, quae cum unum communitatem sensibilem sit, ad quatenus uel delectationem sensus spectat, cui opponitur uerberatio. Est deinde effectus uerberationis quando acrior est uulneratio differre uidetur a uerberatione, sed significare excellentiam eius. Nihil namque refert ferro uel ligno uulneris infligere, &c. Eadem denum ratione licite uidetur sit quae maior uel minor uerberatio licet uel illicita est. Vnde & patri iniuria dicitur in littera secundum articulum immoderate uerberatio. Nec tamen silentio praeteriit auctor uulnera, sed ea comprehendit, subdens illa uerba in littera tertij articuli, uel quodlibet sensum dolore afficiens.

*Super Quaestione sexagesimaquinta
Articulus quartus.*

missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemie.

CONCLUSIO.

Incarcerare, vel quoniam si detinere non fecundum iustitiam ordinem, nemini licet.

RESPONDEO dicendum, quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem integritas corporalis substantiae, cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem. Secundo delectatio vel quies sensus, cui opponitur uerberatio vel quodlibet sensum dolore afficiens. Tertio motus & usus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerationem aliquem vel qualitercumque detinere, est illicitum, nisi fiat secundum ordinem iustitiae, aut in poenam, aut ad cautelam alicuius mali utrandi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere. Et ideo homini qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conueniens est incarcerationis materia.

Ad secundum dicendum, quod Deus quandoque secundum ordinem suae sapientiae peccatores colubet ne possint peccatum implere: secundum illud Iob 5. Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod coeperant. Quandoque uero eos permittit quod uoluerint agere. Et similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerationis, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuiuslibet licet: sicut cum aliquis detinet aliquem ne se precipitet, uel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere uel ligare, ad eum solum pertinet, qui habet disponere uniuersaliter de actibus & uita alterius: quia per hoc impeditur non solum a malis faciendis, sed etiam a bonis agendis.

ARTICVLVS IIII.

Verum peccatum aggrauetur ex hoc, quod praedicta iniuria inferantur in personis alijs coniunctis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggrauetur ex hoc, quod praedicta iniuria inferantur in personis alijs coniunctis. Huiusmodi enim iniuria habent rationem peccati, prout nocumentum alicui inferitur contra eius uoluntatem. Sed magis est contra hominis uoluntatem malum quod in propriam personam inferitur, quam quod inferitur in personam coniunctam. Ergo iniuria illata in personam coniunctam est minor.

Praeterea, in sacra Scriptura precipue reprehenduntur qui pupillis & uiduis iniurias inferunt. Unde dicitur Eccl. 35. Non despicies preces pupilli nec uiduae, si effundat loquelam gemitus. Sed uidua & pupillus non sunt personae alijs coniunctae: ergo ex hoc, quod inferitur iniuria personis coniunctis, non aggrauatur peccatum.

Praeterea, Persona coniuncta habet propriam uoluntatem, sicut & principalis persona. Potest enim aliquid ei esse uoluntarium quod est contra uoluntatem principalis personae, ut patet in adulterio, quod placet uxori, & displicet uiro. Sed huiusmodi iniuria habent rationem peccati, prout consistunt in uoluntaria commuta-

tione. Ergo huiusmodi iniuria minus habent de ratione peccati. **S**ED CONTRA est quod Deuter. 28. ad quandam exaggerationem dicitur, Filij tui & filiae tuae tradentur alteri populo uidentibus oculis tuis.

CONCLUSIO.

Qui aliquem laedit alteri coniunctum, grauius peccat ceteris paribus, quam ille, qui laedit aliquem alteri non coniunctum, nisi forte talis sit in dignitate constitutus, uel damnum illatum in magnitudine excedat.

RESPONDEO dicendum, quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto grauius est peccatum: & inde est quod grauius est peccatum si aliquis percutiat principem, quam personam priuam: quia redundat in iniuriam totius multitudinis, ut supra dictum est. Cum autem inferatur iniuria in aliquam personam coniunctam alteri, qualitercumque illa iniuria pertinet ad duas personas. Et ideo ceteris paribus ex hoc ipso aggrauatur peccatum: potest tamen contingere, quod secundum aliquas circumstantias sit grauius peccatum, quod sit contra personam nulli coniunctam, uel propter dignitatem personae, uel propter magnitudinem nocumenti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod iniuria illata in personam coniunctam, minus est nocua personae, cui coniungitur, quam si in ipsam immediate inferretur: & ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam personae, cui coniungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo, quod aliam personam secundum se laedit.

Ad secundum dicendum, quod iniuria illata in uiduas & pupillos magis exaggerantur: tum quia magis opponuntur misericordiae, tum quia idem nocumentum huiusmodi personis inflictum, est eis grauius, quia non habent reuelantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc, quod uxor uoluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum & iniuria ex parte ipsius mulieris. Grauius enim esset si adulter uolenter eam opprimeret. Non tamen propter hoc tollitur iniuria ex parte uiri: quia uxor non habet potestatem sui corporis, sed uir, ut dicitur 1. ad Cor. 7. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quia non solum iniuria, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia.

QVAESTIO SEXAGESIMA SEXTA.

de peccatis iustitiae oppositis, & primo de furto, in uduem articulos diuisa.

INDE considerandum est de peccatis iustitiae oppositis, per quae inferitur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto & rapina.

Et circa hoc quaeruntur nouem. **P**rimo, utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. **S**ecundo, utrum licitum sit, quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. **T**ertio, utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae. **Q**uarto, utrum rapina sit peccatum specie differens a furto. **Q**uinto, utrum omne furtum sit peccatum. **S**exto, utrum furtum sit peccatum mortale. **S**eptimo, utrum liceat furari in necessitate. **O**ctauo, utrum omnis rapina sit peccatum mortale. **N**ono, utrum rapina sit grauius peccatum, quam furtum.

ARTICVLVS I.

Verum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuire quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psalmi. Domini est terra, &c. non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

Praeterea, Basilii exponens uerbum diuini dicentis Lucae 12. Congregabo omnia quae nata sunt mihi, & bona mea, dicit. Dic mihi quae tua: unde ea sumens in uitam tulisti? Sed illa quae homo possidet naturaliter, potest aliquis conuenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

Praeterea, Sicut Ambr. dicit in lib. De trinit. Dominus nomen est potestatis. Sed homo non habet potestatem super res exteriores: nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal. Omnia subiecisti sub pedibus eius, scilicet hominis.

CON

habitus uelutur, quæ imperfectiora sunt, non solum nobis, sed animalibus, diuersimode facta sunt propter animalia, & propter nos. Nam quia animalia non se agunt, sed aguntur nature insinuat, ideo non continent eis habere dominium, & possessionem rerum, quibus uelutur quousque sunt facta propter ipsa. Huiusmodi autem, quia rationis participes habet, conuenit per modum hominis & possessionis, ut sit super imperfectionem, quæ sunt propter ipsum facta. Vt autem ergo diuersimode exterioribus nos & animalia, non solum quia est in ipsis animalibus utitur, sed quia, ut domini, naturaliter ex nostra natura rationali eis utitur. Antiqua namque & insinuat natura uti dicitur, & improprie uti dicitur eis quibus uelutur, ut patet ex dictis in tractatu de Vi, &c. Et ideo non ex altero, sed utroqueque. Auctor in littera ostendit naturale hominis possessionem rerum exteriorum, ex hoc scilicet quod illa sunt facta, ut notat imperfectiora: & homo habet rationem & uoluntatem.

a Super Questionem sexagesimam sextam articulum secundum.

Nota. In articulo secundo eiusdem questionis nota distinctionem de potestate procurandi & dispensandi, & de usu. Et si uis hanc penitus penetrare, memenc. 127. ff. de eorum, quæ scripta sunt de elemosinis preceptis: habentibus si quidem potestatem dispensandi, præcipitur & ut superfluum naturæ & personæ communent. Hoc enim est de quo Ambrosius dicit. Plures quibus sufficit sumptus uiolenter oblatum est: hoc est, quod nemo proprium dicere debet quo ad usum, quia quo ad usum, commune est. Et ut constitutus in extrema necessitate naturæ superfluum communent: quoniam eis ut commune debetur est. Et nihilominus collatur, ut etiam extra hos casus facile tribuant necessitatem patientibus: quoniam tota summa Christianæ uitæ, in misericordia posita est. Sic enim & possessores bonæ dispensationis meritum, & pauperes patientiæ coronam habent abique iniqua iniquitate rerum exteriorum.

Nota. In eodem articulo in responsione ad primum, nota quod communent rerum esse de iustitiam quo ad usum, potest dupliciter intelligi, scilicet politice & negatiue. Et si intelliga-

¶ Est hominis rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quo ad dominium, sed quantum ad usum, quo ipsis secundum rationem & uoluntatem uti potest ad sui commodum & utilitatem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari. Vno modo quantum ad eius naturam, quæ non subiacet humanæ potestati, sed solum diuinæ, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo quantum ad usum ipsius rei, & sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem & uoluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis. Semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est. Ex hac ratione Philosophus probat in primo Politic. quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. 1. ubi dicitur, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: & præstet piscibus maris, &c.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinauit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

¶ Ad secundum dicendum, quod diues ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

¶ Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum. Quod quidem dominium soli Deo conuenit, ut dictum est.

ARTICVLVS II.

a Vtrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra ius naturale, est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia: cui quidem communis contrariatur proprietas possessionis. Ergo illicitum est culibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

¶ Præterea, Basilus dicit, exponens prædictum uerbum diuinitis. Sicut qui praueniens spectacula, prohibet aduenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur: similes sunt diuites qui communia, quæ præoccupauerunt, aestimant sua esse. Sed illicitum esset præcludere uiam altis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

¶ Præterea, Ambrosius dicit, & habetur in Decretis dist. 47. cap. Sicut hi. Proprium nemo dicat quod est commune. Appellat autem communes res exteriores, sicut patet ex his quæ præmissis. Ergo uidetur illicitum esse, quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. De heresibus: Apostolici dicuntur, qui se hoc nomine arrogantissime uocauerunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, & res proprias possidentes: quales habet catholica Ecclesia, & monachos & clericos plurimos. Sed ideo isti heretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere, qui uiuunt his rebus, quibus ipsi carent.

ARTIC. II. ET III.

Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam hominem non debeat aliquid proprium habere quo ad usum, improprie tamen est erroneum asserere ipsum non posse quippiam proprium habere, quo ad potestatem procurandi & dispensandi alijs.

¶ RESPONDEO dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini quorum unum est potestas procurandi & dispensandi: & quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam uitam propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium uel multorum: quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinarius res humanæ tractantur, si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandæ. Esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conseruatur, dum unusquisque re sua contentus est. Vnde uidemus quod inter eos qui communiter & ex indiuiso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.

¶ Aliud uero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum. Vnde Apost. dicit primæ ad Tim. ult. Diuitibus huius seculi præcipe facile tribuere, communicare.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod communicatio rerum attribuitur iuri naturali: non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter, & nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionis, sed magis secundum humanum cōdictum, quod pertinet ad ius positium, ut supra dictum est. Vnde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adimentionem rationis humanæ.

¶ Ad secundum dicendum, quod ille qui praueniens ad spectacula præpararet alijs uiam, non illicite ageret. Sed ex hoc illicite agit, quod alios prohibet. Et similiter diues non illicite agit si præoccupans possessionem rei, quæ à principio erat communis, alijs etiam communicat. Peccat autem si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Vnde Basilus ibidem dicit, Cur tu abundas, ille uero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris: ille uero patientiæ præmiis coronetur.

¶ Ad tertium dicendum, quod cum dicit Ambrosius. Nemo proprium dicat quod est commune: loquitur de proprietate quantum ad usum. Vnde subdit, Plusquam sufficeret sumptui, uiolenter obtentum est.

ARTICVLVS III.

a Vtrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non uidetur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati: sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorundam, dicitur illa. 3. Peccatum suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt. Ergo non est de ratione furti occultæ acceptio rei alienæ.

Prima secundæ S. Thom.

PPP 5

tur possidet, est sensus quod ius naturale dicitur, quod omnia sunt communia: si uero intelligatur negatiue est sensus, quod ius naturale non insinuat proprietates rerum. Et in utroque sensu propositio est uera, si bene intelligatur. In primo quidem, scilicet positive, verificatur in casu, scilicet extrema necessitate. Quando enim aliquis est in extrema necessitate potest unde cumque sibi occurrat, sibi uel alteri humanum si subuenire, nec tenetur ad restitutionem: quia sua tunc nature sunt rebus. In secundo uero, scilicet negatiue, verificatur absolute. Nam extra casum loquendo, ius nature non statuit omnia esse communia, ut patet ex eo, quod non liceret regulariter habere proprium. Sed non fecit aliquid esse proprium alicui, & aliud alteri. Et quoniam seruum licet esse de communitate & proprietate absolute, & non in casu: ideo in littera negatur sensus affirmatiuus & conceditur negatiuus.

¶ In eodem articulo etiam in responsione ad primum, dubium occurrit ad hominem: quia in littera dicitur, quod proprietates possessionum est ab humano cōdicto: quod pertinet ad ius positium. Et tamen superius in q. 17. articulo tertio, dictum est, quod humani modi proprietates spectat ad ius gentium, quod distingui constat contra ius positium.

¶ Ad hoc dicitur quod in proprietate possessionis immutatur duo. Primo quod aliquid sit unius, & aliquid alterius. Secundo, quod hic ager sit illius, & ille illius. Quo ad primum proprietates rerum est à iure gentium. Dicitur enim hoc ratio, ut in littera multipliciter ostenditur. Quo ad secundum est à iure positio: quoniam antiquum sit hoc appropriatum huic, & illud alteri, nihil differt an contrarium fiat. Denique est enim quod ius positium est quod à principio nihil differt, ex 5. Ethic.

a Super Questionem sexagesimam sextam articulum tertium.

¶ Num completa sit furti definitio.

¶ In articulo tertio eiusdem sexagesimæ questionis circa rationem furti, occurrit dubium, quia diminuta uidetur. Quod ex duobus apparet. Primo ex hoc, quod multi diffinient furtum, apponunt tunc particulas, dum dicunt quod

quod factum est contrafactio rei alienae mobilis corporalis, inuito domino animo lucrandi siue ipsius rei, siue usus, siue possessionis: quae, ut patet, in littera ratione non ponitur. Secundo ex hoc, quod iniustitiae deformitas in hac diffinitione non exprimitur. Acceptio enim nomine. Constat enim, quod acceptio potest esse iusta, & iniusta, & neutra: & tamen in littera exponitur acceptio pro usurpatione.

¶ Ad hoc retrogrado ordine respondendo dicitur, quod quia occultatio acceptiois polita in diffinitione furti, importat duo, scilicet iniustitiam ratione generis, & qualitatem seu modum eius, scilicet absconditae a domino ratione formalis significati: ideo nihil in diffinitione omittum est. Et author in littera acceptiois pro iniusta acceptiois exponit: tum quia totus iste sermo est de commutationibus inuoluntariis, & iniuriis quibus inferuntur damnum in rebus, ut patet ex titulis quodammodo & tractatum. Ac per hoc non de acceptiois communitate, sed de acceptiois, quae est species iniuriae, est sermo. Tum quia de ratione occultae acceptiois est non solum eius formale, puta quod ex intentione fiat latendi, sed etiam eius commune, scilicet quod fiat contra voluntatem domini. Ideo enim subter-

¶ Præterea, Ambr. dicit, & habetur in Decretis di. 47. Minus est criminis habenti tollerere, quam cum possis & abundans sis, indigentibus denegare. ergo sicut furtum consistit in acceptiois rei alienae, ita & in detentione ipsius.

¶ Præterea, Homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, puta rem quam apud alium deposuit: uel quae est ab eo iniuste ablata. Non est ergo de ratione furti, quod sit occultatio acceptiois rei alienae.

¶ SED CONTRA est quod lido. dicit in lib. Etymologiarum. Fur a furuo dictus est, id est a fisco. nam noctis uitur tempore.

CONCLUSIO.

¶ Est furtum alienae rei occultae acceptio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum conuenit sibi, secundum quod contrariatur iustitiae, quae unicuique tribuit quod suum est. & ex hoc competit ei, quod usurpat alienum. Secundum uero pertinet ad rationem furti, prout distinguitur a peccatis, quae sunt contra personam, sicut ab homicidio & adulterio: & secundum hoc competit furto, quod sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius, non est quasi possessio, sed quasi pars: sicut si amputet membrum: uel sicut persona con-

bes, quod non solum occulte accipiendo, sed etiam occulte detinendo alienam rem, incurritur furtum: ubi occurrit, an huiusmodi detinens continue peccet, an quandoque, & quando, &c. Et est ratio dubia: quia detentio contrariatur precepto negativo, sicut acceptio & consumptio. Praecipitur namque quod non accipiamus, non consumamus, non detineamus occulte rem alienam. Con-

stat autem quod precepta negativa uoluntur affirmatione prohibita semper, & ad semper, sicut accipiens semper actualiter peccat, ita & detinens, & similiter consumens. In oppositum autem est, quia sequitur quod detentor dormiens, & orans, & elemosinam de facili faciens, & nihil aliud cogitans semper actualiter peccat mortaliter, & non solum quod esset in peccato mortali, quod uidetur inconueniens.

¶ Ad hoc dicitur, quod quia mortale peccatum commissiois, de quo solo est sermo, est actus uoluntarius deformis: oportet ad hoc, quod aliquis huiusmodi peccato peccet actualiter, quod actualiter exercet aliquem actum uoluntarium deformem. Et propterea cum in dubium uenit, an aliquis continue si peccet, inspicendum est, an peccet non in statu peccati, ut peccet illi qui propositum

¶ Ad hoc dicendum, quod ad hoc dicendum, quod detinere id quod alteri debetur, eandem rationem nocenti habet, cum acceptiois iniusta. Et ideo sub iniusta acceptiois intelligitur etiam iniusta detentio.

¶ Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius: sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis: sed est eius, apud quem deponitur, quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

occidere aliquem, donec mutet propositum: sed an peccet in aliquo actu uoluntario illius speciei, sicut peccat qui proponit occidere hominem, & delectatur cogitando, quod occidet, & ad hoc parat instrumenta, & huiusmodi. De hoc enim uidetur affirmandum, quod continue peccat mortaliter quando huc exercet, de illo autem non. Unde in proposito quod detinere alienam rem sit actus, sed actionis effectus, ab actione non dependens, nulli in principio: quoniam detinens aurum uel argentum quod accepit, nihil operatur in detinendo, ex quo repositus illud in loco tuto: consequens est quod detinens ut sic, non exercet aliquem actum uoluntarium: ac per hoc non peccat continue, quantum continue sit in statu mortalis peccati. De contrariatione autem rei furtive detentae, distinguendum est, quod aut actus circa illam sit propter bonum illius rei, puta si uelitis furtiuam excutiat uel remoueat a loco humido, uel custodiat a fure, aut latrone & huiusmodi, & sic nullum peccatum est, sicut nec in actibus indifferentibus circa illam, puta uidendo, mouendo, &c. quoniam per hoc nullus actus exercetur circa rem alienam, qui uiolentiam faciat. Aut actus est usus illius rei, puta inducere se ueste furtiua, ornare se gemma, aut annulo furtiuo, expendere pecuniam furtiuam, comedere & bibere in uasis furtiuis, & huiusmodi: ut faciant fures utentes rebus, quae sunt furati. In his enim non interuenit continuus actus uoluntarius, sed quandoque exercetur aliquis actus, & quandoque nullus. Nam inducere & ornare se, actiones quaedam uoluntariae sunt: indutum autem esse & similitur ornatum esse, & huiusmodi, non sunt actiones, sed ad praedicamentum habitus spectantia. Unde de his aliquid est manifestum, scilicet quod non continue peccant, & aliquid absurdum, an scilicet quotiens huiusmodi actus exercent, totiens peccant mortaliter. Apparet enim prima fronte distinguendum esse, quod actualiter habere actum utendi rei alienae, contingit dupliciter. Uno modo formaliter: hoc est, quod intentio feratur super alieno: & sic quotiens discontinuato actualiter peccat tam in ut, quam extra, utitur rei alienae, totiens peccat mortaliter. Alio modo materialiter, hoc est quod nihil cogitando de alieno, utitur rei alienae ut sua: ut si cogitat de induendo se, de emendo, de comedendo, de bibendo, & non cogitat de alieno. Et sic uidetur, quod omnes isti actus sint multi eodem numero, deformitate, quia sunt mala intentione detinendi, possidendi, ac per hoc utendi rebus his ut propriis. Sed primum huius distinctionis membrum ueritatem inuenit mihi uidetur: quoniam multiplicatur numero peccatum, non iuxta multiplicationem actuum uoluntarium, tam intus quam extra, ut patet ex hoc, quod actus exterior & interior sunt unum numero peccatum, & multi actus exteriores & interiores uoluntatis sunt unum numero peccatum, ut patet quoniam quis desiderat occidere, & delectatur de cogitando occisione, & spectat illum, & intendit ire ad occidendum, & praeparat ad hoc gladium & sagittas & lanceas, &c. Hic enim omnia uno contextu facta, uno numero sunt peccatum mortale. sed iuxta multiplicationem moralem, materialiter tamen

¶ Dico autem moralem ad differentiam multiplicationis in esse naturae actuum uoluntatis deformium: puta desiderare, furari, delectari, de cogitando furro, intendere, ire ad furandum, & huiusmodi. Quamuis enim singuli actus habeant forte singulas deformitates morales: ac per hoc plures in esse naturae, in genere tamen moris una numero tantum est eorum mortalitas: & ideo sunt unum numero peccatum, ut dictum est. Multiplicatur uero moralitas numero seu materialiter in genere moris, quotiens quis ex nece actualiter peccante in tali specie peccati sit actualiter peccans in illa. Attendi uero uidetur haec unitas numeralis penes unitatem applicationis animae ad talem speciem: ita quod quando anima applicat ad illud per aliquem actum interiore, uel exteriori peccet, quantumcunque actus multiplicet, in genere naturae non moris eos multiplicat. Omnes enim habent rationem unius numero in genere moris propter unitatem perfectionis applicationis animae, cuius unitatem attestatur in actibus interioribus contextus. In exterioribus uero continuatur imperium passionum operatio-

¶ Ad hoc dicendum, quod ad hoc dicendum, quod detinere id quod alteri debetur, eandem rationem nocenti habet, cum acceptiois iniusta. Et ideo sub iniusta acceptiois intelligitur etiam iniusta detentio.

¶ Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius: sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis: sed est eius, apud quem deponitur, quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

occidere aliquem, donec mutet propositum: sed an peccet in aliquo actu uoluntario illius speciei, sicut peccat qui proponit occidere hominem, & delectatur cogitando, quod occidet, & ad hoc parat instrumenta, & huiusmodi. De hoc enim uidetur affirmandum, quod continue peccat mortaliter quando huc exercet, de illo autem non. Unde in proposito quod detinere alienam rem sit actus, sed actionis effectus, ab actione non dependens, nulli in principio: quoniam detinens aurum uel argentum quod accepit, nihil operatur in detinendo, ex quo repositus illud in loco tuto: consequens est quod detinens ut sic, non exercet aliquem actum uoluntarium: ac per hoc non peccat continue, quantum continue sit in statu mortalis peccati. De contrariatione autem rei furtive detentae, distinguendum est, quod aut actus circa illam sit propter bonum illius rei, puta si uelitis furtiuam excutiat uel remoueat a loco humido, uel custodiat a fure, aut latrone & huiusmodi, & sic nullum peccatum est, sicut nec in actibus indifferentibus circa illam, puta uidendo, mouendo, &c. quoniam per hoc nullus actus exercetur circa rem alienam, qui uiolentiam faciat. Aut actus est usus illius rei, puta inducere se ueste furtiua, ornare se gemma, aut annulo furtiuo, expendere pecuniam furtiuam, comedere & bibere in uasis furtiuis, & huiusmodi: ut faciant fures utentes rebus, quae sunt furati. In his enim non interuenit continuus actus uoluntarius, sed quandoque exercetur aliquis actus, & quandoque nullus. Nam inducere & ornare se, actiones quaedam uoluntariae sunt: indutum autem esse & similitur ornatum esse, & huiusmodi, non sunt actiones, sed ad praedicamentum habitus spectantia. Unde de his aliquid est manifestum, scilicet quod non continue peccant, & aliquid absurdum, an scilicet quotiens huiusmodi actus exercent, totiens peccant mortaliter. Apparet enim prima fronte distinguendum esse, quod actualiter habere actum utendi rei alienae, contingit dupliciter. Uno modo formaliter: hoc est, quod intentio feratur super alieno: & sic quotiens discontinuato actualiter peccat tam in ut, quam extra, utitur rei alienae, totiens peccat mortaliter. Alio modo materialiter, hoc est quod nihil cogitando de alieno, utitur rei alienae ut sua: ut si cogitat de induendo se, de emendo, de comedendo, de bibendo, & non cogitat de alieno. Et sic uidetur, quod omnes isti actus sint multi eodem numero, deformitate, quia sunt mala intentione detinendi, possidendi, ac per hoc utendi rebus his ut propriis. Sed primum huius distinctionis membrum ueritatem inuenit mihi uidetur: quoniam multiplicatur numero peccatum, non iuxta multiplicationem actuum uoluntarium, tam intus quam extra, ut patet ex hoc, quod actus exterior & interior sunt unum numero peccatum, & multi actus exteriores & interiores uoluntatis sunt unum numero peccatum, ut patet quoniam quis desiderat occidere, & delectatur de cogitando occisione, & spectat illum, & intendit ire ad occidendum, & praeparat ad hoc gladium & sagittas & lanceas, &c. Hic enim omnia uno contextu facta, uno numero sunt peccatum mortale. sed iuxta multiplicationem moralem, materialiter tamen

¶ Dico autem moralem ad differentiam multiplicationis in esse naturae actuum uoluntatis deformium: puta desiderare, furari, delectari, de cogitando furro, intendere, ire ad furandum, & huiusmodi. Quamuis enim singuli actus habeant forte singulas deformitates morales: ac per hoc plures in esse naturae, in genere tamen moris una numero tantum est eorum mortalitas: & ideo sunt unum numero peccatum, ut dictum est. Multiplicatur uero moralitas numero seu materialiter in genere moris, quotiens quis ex nece actualiter peccante in tali specie peccati sit actualiter peccans in illa. Attendi uero uidetur haec unitas numeralis penes unitatem applicationis animae ad talem speciem: ita quod quando anima applicat ad illud per aliquem actum interiore, uel exteriori peccet, quantumcunque actus multiplicet, in genere naturae non moris eos multiplicat. Omnes enim habent rationem unius numero in genere moris propter unitatem perfectionis applicationis animae, cuius unitatem attestatur in actibus interioribus contextus. In exterioribus uero continuatur imperium passionum operatio-

fupere quatuor domini scientiam, quia uult agere contra illius uoluntatem. Accipit igitur Author hanc iniustitiam rotundantem conditionem in acceptiois, ex implicito in li. occultae in prima conditione, polita in littera. Et usus est post li. occultae, quo ad explicitum. Et ad utrumque insinuandum concludendo diffinitione, ordinat sic eam, ut proponat li. occultae, dicens, quod propria ratio furti est, ut sit occultae acceptio rei alienae. Sic enim etiam nullo praesupposito titulo questionum ex ut terminorum consummata, habetur diffinitio furti simpliciter, & non solum ut pars illius tractatus, ut docet diffinitiones.

¶ Ad id autem, quod ex aliis doctoribus obicitur dicitur, quod non philosophice, sed more legumum loquuntur, non speciem furti diffinientes, sed quid nomine furti in legibus intelligitur. Unde dicunt, quod nec acceptio furtum nec rerum immobilium est furtum, allegando leges ciuiles. Nos autem qui moralem theologiam simul & philosophiam tractamus, & de ipsa furti specie loquimur, diffinimus, ut philosophos docet: & dicimus nullam illarum particularum addendam esse diffinitioni, & non per contrafectionem, quae tamen potius quam usurpationem rei significat, sed per acceptiois occultae alieni agri & alienorum furtum non minus quam alienae uestis. Hic enim materialiter se habent in acceptiois iniuriosae alieni, & non uariant speciem. Si fraudulosa, superflue apponitur quia animus furandi non magis requiritur ad furtum, quam animus adulterandi ad adulterium: nec tamen oportet ponere in diffinitione adulterij hoc, &c. De ipso namque peccato seu uitio loquentes, non nisi sub genere uoluntarij ueramus: cum peccatum sub genere sit uoluntarij, sicut quolibet morale. Li. uero domino superflue addiderunt, inuito domino accipit, & nihil ad peccatum refert, si dominus est animo suo iniustus, aut non, ad naturam liquidem actus spectandum est. Li. animo lucrandi, false apponitur: quia si non animo lucrandi, sed damnicandi fuerit, ut si accipiet occulte uestem alienam, ut proficeret eam in flumen, furti reus esset: Li. furti rei, siue usus, siue possessionis, superflue additur, quia nomine Rei alienae comprehenditur omne quod est alterius, ut possessio eius, quicquid sit illud, ut in littera dicitur.

¶ In eodem articulo in secunda conditione, unde primo quod accipere uxorem uel filiam alienam, non habet proprie rationem furti. Sed proprie furtum est accipere seruam alienam, quoniam possidemus seruos sicut agros, non autem filias aut uxores.

¶ Nota secundo, quod accipere filiam uel uxorem alienam in seruam, non pertinet ad furtum, sed ad captiuitatem, quae sub incarcerationis uitio superius posito inter personales iniurias comprehenditur, quoniam utrumque libero seu corporis usus opponitur. Et tanto grauius est captiuare filiam aut uxorem alterius, quanto (ut praedictum ibi fuit) iniuria personales libere personis aliis continetur, grauius sunt.

¶ Aduerte tertio, quod occulte accipere easdem personas, non simpliciter, sed ad horam pro concubitu, si eis iniuria sit rapina, est tanto grauius, quanto etiam alter, scilicet maritus, pater, dominus offenditur. Si autem eis contententibus extra proprias luxuriae species, puta adulterium, stuprum, aut simplicem fornicationem: non uidetur aliam deformitatem, si non impeditur propter hoc a seruicio domini, tam seruam, siue, non sit sub domini custodia quo ad concubitum, sicut filia sub potestate eius, nec usus talis seruae sit domini. Non enim potest, ipse ea uti ad ueneria, sed ad alia seruicia. Et propterea dicitur quod accipere seruam alienam propter concubitu, non est furtum, sicut nec coire cum illa in domo domini ipso uiuente.

¶ Non detinens aliena continue peccat, uel quantum.

¶ In eodem articulo in responsione ad tertium, ubi dicitur quod iniusta detentio habet eandem rationem nocenti cum iniusta acceptiois, quia hanc ha-

non dependentium in esse & in fieri ab imperante, quales sunt motus proprio-
rum membrorum voluntarij. De secundo autem membro dubito, propterea
quia sciens rem aliquam esse alienam, & utens ea invito domino, quomodo ni-
hil de hoc cogitet, non excusatur à peccato mortali, ex quo est in tali statu, quod
si cogitaret, nihil minus uteretur illa re aliena, invito domino. Ex eo namque

ARTICVLVS IIII.

De virtute furtum & rapina sunt peccata differ-
rentia specie.

AD QVARTVM sic proce-
ditur. Videtur quod furtum &
rapina non sint peccata differ-
rentia specie. Furtum enim &
rapina differunt secundum oc-
cultum & manifestum. Furtum enim im-
portat occultam acceptionem, rapina vero
uiolentiam & manifestam. Sed in alijs ge-
neribus peccatorum, occultum & manife-
stum non diuersificant speciem. Ergo fur-
tum & rapina non sunt peccata specie di-
uerfa.

Præterea, Moralia recipiunt speciem à fi-
ne, ut supra dictum est. Sed furtum & rapi-
na ordinantur ad eundem finem, scilicet ha-
bendum aliena, ergo non differunt specie.
Præterea, sicut rapitur aliquid ad possi-
dendum, ita rapitur mulier ad delectan-
dum. Vnde & Isidorus dicit in lib. Etymolo-
gæ, quod raptor dicitur corruptor, &
rapta dicitur corrupta. Sed raptus dicitur,
siue mulier auferatur publice, siue occulte.
Ergo & res possessa rapti dicitur, siue occulte

quandiu detinetur. Non est igitur utrum quod res rapta sit raptoris, quantum
ad detentionem.

¶ Num occulte accipiens rem propriam sic raptam
furtum incurrat.

te, siue publice rapiatur, ergo non differunt
furtum & rapina.

SED CONTRA est, quod Philo-
sophus in 1. Ethic. distinguit furtum à rapi-
na, ponens furtum occultum, rapinam ue-
ro uiolentiam.

CONCLUSIO.

Furtum & rapina non eadem, sed diuersæ species
sunt, quod furtum supponit ignorantiam ab eo cui sit
iniuria, rapina vero uiolentiam.

RESPONDEO dicendum, quod
furtum & rapina sunt uitia iustitiæ opposi-
ta, inquantum aliquis alteri facit iniustum.
Nullus autem patitur iniustum uolens, ut
probat in 1. Ethic. Et ideo furtum & rapi-
na ex hoc habent rationem peccati, quod
acceptio est inuoluntaria ex parte eius, cui
aliquid subtrahitur. Inuoluntarium autem
duplenter dicitur, scilicet per ignorantiam,
& uiolentiam, ut habetur in 1. Ethic. Et ideo
aliā rationem peccati habet rapina, &
aliā furtum. Ergo propter hoc differunt
in alijs generibus peccatorum non attendi-

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in alijs generibus peccatorum non attendi-

quantis secundum iura ciuilia dicens sibi ius, debeat priuati fure quod habet
in re illa, non tamen arguitur furti.

Ad primum dubium dicitur, quod rem raptam esse raptoris, quantum ad de-
tentionem, dupliciter verificatur. Primo quantum ad hoc quod non potest pri-
uata autoritate ab eo auferri invito. Dominus namque rei non potest sibi ip-
sus dicere: reliqui autem priuati nullum ius habent abfoluendi rem illam.

Secundo, quantum ad hoc, quod ipse teneatur tenere eam non sibi, sed do-
mino restituendam. Et propterea si dominus rei occulte accipiat illam, iniu-
ria facit illi qui rapuit, pro quanto raptor incurrit damnum duplum, dum
& rem perdidit, & pretium tenetur domino, nesciens rem deuenisse ad do-
minum.

Ad argumentum ergo dicitur, quod raptor detinendo rem sibi, peccat mor-
taliter, non autem detinendo restituendam domino. Et rursus licet raptor non
habeat ius detinendi absolute, habet tamen ius detinendi contra priuatas ac-
ceptiones: quia nullus potest (ut dictum est) priuata actione ab eo illud acci-
pere: & si illi iniuria, accipiendo ab eo occulte rem raptam, in cuius signum
licet potest res raptas ab iniuriosis priuatis defendere.

Ad secundum dicitur, quod idem est proportionaliter iudicium de furto &
rapina, nisi quod in rapina manifeste sit iniuria publice potestati, adhibendo
uiolentiam priuata autoritate. Vnde si quis res raptas uult uiolenter recupe-
rare, oportet quod aut incontinenti uim ut repellendo recuperet, ut fecit Da-
uid aduersus latrones Amalecitarum primi Regum capit. 10. Si enim propria
autoritate uiolentiam inferat, rapinae uisum quo ad modum, est non quo
ad rem raptam, non effugit. Et simile est de furto iudicium, quod scilicet furti
uisum non euadit quo ad modum accipiendi, & quo ad damnum proximi,
quantum ex parte actus, quia scilicet latet acceptor, & ille remanet obligatus
ad restitutionem.

Ad tertium dicitur, quod accipere occulte rem propriam, apud alium existen-
tem, contingit dupliciter. Primo ex intentione accipiendi propriam, & non
damificandi proximum. Et sic non est proprie furtum, nisi forte quantum
quo ad modum accipiendi: & sic intelligenda sunt iura. Alio modo ex inten-
tione accipiendi rem illam, quæ est propria, non ut propriam, sed absolute. Et
sic est furtum, ut in littera dicitur: quia acceptio terminatur ad rem habentem
tantum de ratione alieni, ut inde damificetur proximus, & in iure custodi-
ui detentionis, silem pro restitutione, & in uinculo restituendi, ut declara-
tum est. In neutro tamen modo, accipiens tenetur ad restitutionem, sed ad in-
finuandum ei, apud quem res existebat, quod liber est à uinculo restituti-
onis illius rei.

Ad quartum dicitur, quod argumentum tangit duas difficultates. Prima est,
an potest recuperare rem suam apud alium, licet illam occulte accipere, ut
recuperet rem suam sine omni damno proximi & scandalo. Secunda est, an ei-
dem liceat accipere res uel pecunias sui debitoris, concurrentibus eisdem con-
ditionibus. Et quia hoc pertinet ad tertium argumentum quinti articuli se-
quentis: illuc usque differatur.

¶ Super Questionis sexagesimæ sextæ Articulus
quartus.

IN articulo quarto eiusdem sexagesimæ sextæ questionis, nota in corpore articuli
articuli, quod non est intentio licet inferre diuersitatem speciem furti
& rapinae ex diuersa dispositione mentis personæ læsæ, (accidit enim pec-
cato meo, qualitercunque læsæ disponatur in mente sua) sed ex diuersa ratio-
ne, circa quod uersatur. Ex hoc namque quod inuoluntarius accipiens, iniu-
stus facit, patet obiectum acceptionis utrobique esse iniustum. Et quia iniu-
stus alicui claudit in se rationem inuoluntarij illi, quia nullus patitur iniustum
uolens, consequens est, ut secundum diuersam rationem inuoluntarij, diuersifi-
centur iniusti species: ac per hoc acceptio iniusta inuoluntarij per uiolentiam
distinguitur specie ab acceptione iniusta inuoluntarij per ignorantiam. Et sic
constituntur duæ species, scilicet furtum, accipiendo occulte alienum: & rapi-
na, uiolenter accipiendo alienum.

¶ Super

Infra ar-
t. 9. cor.
Et 9. 71.
art. 1. co.
Et ad se-
cundam
de cor.
12. cor.
13. su.

domino, & nullus eo-
rum cedit in eadem nu-
mero cum altero, quo-
nim discontinuati sunt
intus & extrinsecus apparet
quod totiens quotiens
utitur, etiam nihil co-
gitando de re aliena,
totiens peccat mortali-
ter, quousque durum
hoc uidetur. Et si neu-
tra pars uera uidetur,
subdistingendum est,
quod actus qui sunt no-
uo contempe utendo
re aliena, excusantur,
sunt dupliciter differen-
tes. Quodam cum noua
iniuria domini, & di-
cuntur actus cum noua
iniuria domini, actus il-
li qui uel reddunt ipsam
rem deteriorem, ita ut
non esset amplius à do-
mino repetenda, sed
eius pretium. Fit enim
summa tunc noua do-
mino ex hoc, quod co-
gitur ad commutatio-
nem rei sue, si debet eam recuperare: ut patet de consumptione uestis furtiue.
Vt namque ueste, consumendo illam, est facere ut domino res sua satisfacere
non possit, etiam si reddenda esset. Et ob hoc addit nouam iniuriam super de-
tentionem uel ex parte utentis: quia scilicet reddunt utentem impotentem ad
satisfaciendum domino, ut patet in paupere expendente furtiuam pecuniam, nec
habente unde possit satisfacere domino. Huiusmodi enim expensio nocua est
domino, addens supra detentionem, impotentiam restituendi: ac per hoc pe-
oris conditionis reddens dominum pecuniarum. Actus autem sine noua iniuria do-
mini sunt, qui non in damnum domini redundant, ut si res iam deuenit ad fla-
tium, in quo dominus nolle eam, sed eius pretium, de cetero uti ipsa, nouam
non addit detentioni iniuriam. Et similiter si expendens pecuniam furtiuam,
habet in promptu unde satisfacere possit, si uellet, nullam uidetur detentioni
addere iniuriam. Diceretur namque quod primis actibus totiens quotiens pec-
cat mortaliter, non autem secundis: sicut nec semel bibendo in uase furtiuo, quum
sit actus sine iniuria. Quousque de hoc non sit simile: quia huius actus, scilicet
semel bibendi, non est de natura sua talis, quod compusetur inter eos qui sunt
invito domino. Quid horum uerius sit non facile uideo, quoniam quum actus
de natura sua intueor, uidetur quod totiens quotiens utitur re aliena invito do-
mino, peccat mortaliter. Quum uero considero, quod usus sine noua iniuria
non uidetur esse invito domino (cui tantum est, si talis usus fiat, & si non
fiat) uidetur quod non totiens quotiens utitur, peccat, sed totiens quotiens
cum noua iniuria in affectu uel in effectu, ut declaratum est. Quum autem atten-
do, quod multiplicatio horum actuum est in esse naturæ, & non moris, unum
tantum uidetur esse peccatum, dum non renouatur effectus ad alienum. Et licet
hæc ultima replicata uia que primo fuit allata, prima fronte uera appareat pro-
pter unitatem moralis deformationis: si quis tamen consideret quod operantes
secundum habitum non deliberant circa rationem formalem habitus, ut patet
in artificibus, qui utuntur arte quasi natura, ut habes in decimo Ethicorum, de
civitate, manifestum fiet quod detentor quasi ex habitu operatur deliberare
detentionis. Et propterea non cogitat, an re sua an aliena utatur. Vnde non est
propterea melioris conditionis, quam non detentor, qui ueretur alieno inui-
to domino, quem cõstat totiens quotiens peccare mortaliter. Et per hoc etiam
excluditur media uia, distinguens inter actus cum noua iniuria, uel sine noua
iniuria: quia scilicet non est melioris conditionis detentor, quam non deten-
tor. Sed si quis non esset detentor rei alienæ, & tamen uteretur ea scienter, in-
uito domino tali usu qui consequitur pretio æstimari, peccaret mortaliter ex na-
tura actus. Detentor igitur totiens peccat mortaliter, quotiens nouus consump-
tor, quotiens nouiter utens est, sic ut peccaret totiens non detentor.

¶ Decisio totius quæstionis secundum sententiam
propriam.

Respondeo igitur ex tribus allatis uis, quod illa sola sit uera, quæ actus ex natu-
ra sua nouos circa rem aliquam invito domino intueatur. Et sic ad dubium in
principio motum patet responsio, quod detentor quidem inquantum detinet,
non continet peccat, sed quotiens renouat consentum detinenti. Consumptor
autem & utens, quotiens de nouo consumit seu utitur tali usu qui consequitur
pretio æstimari, siue de hoc cogitet, siue non.

Et confirmatur hoc ex distinctione supradicta iuristarum, scilicet quod fur-
tum est consecratio non solum rei, sed usus.

¶ Num rei rapta sit raptoris quantum ad detentionem.

Questio. In eodem articulo tertio in responsione ad tertium, dubium occurrit duplex.
Primum est circa ultima uerba, scilicet id quod est per rapinam ablatum, est
raptoris, non simpliciter, sed quantum ad detentionem. Quoniam in presenti
materia esse alicuius, quantum ad detentionem, est habere ius detinendi: sicut
esse alicuius quantum ad custodiam, importat habere ius custodiendi. Constat
autem quod raptor non habet ius detinendi: quia tenetur ad non detinendum,
& peccat mortaliter uolendo detinere, & tandiu est in statu peccati mortalis,

Super Quaestione sexagesima sexta Articulus quintus.

Annos. In articulo quinto etiamdem quaestione sexagesima sexta, in responsione ad primum aduerte illa uerba, Per hoc, quod sententialiter est sibi adiudicatum. Dupliciter siquidem contingit, iudicem uel principem mandare ali-

quid, quod proximo nocet, seu ab eo aliquid auferre. Primo iudicialiter: & sic iuxta modum sententiae patendo, nullum est peccatum. Vnde licet quis occulte hominem rebus & uita etiam prius, parendo iustis sententiae. Alio modo communitur, sicut domini mandant fieri alia sententia. Et sic non est eis obediendum in occultis executionibus ad accipiendum res, aut uitam alterius, aut aliquid huiusmodi: quoniam non potest princeps hanc precipere, nisi ut iudex in manifestis autem seruanda est regula eorum, qui ex obedientia pergunt ad bellum, quod scilicet subditi credentes rationabiliter se benefacere, excusantur ex obedientia, ut Augustinus dicit, & habetur 21. q. 2. ca. Quid culpatur.

Infr. 9.

218. art.

4. con.

Et 2. qd.

42. qd. 2.

ar. 4. co.

Et mal.

q. 10. ar.

2. cor.

Et q. 13.

articu. 2.

cor. prin.

cipio.

Annos.

quid huiusmodi: quoniam non potest princeps hanc precipere, nisi ut iudex in manifestis autem seruanda est regula eorum, qui ex obedientia pergunt ad bellum, quod scilicet subditi credentes rationabiliter se benefacere, excusantur ex obedientia, ut Augustinus dicit, & habetur 21. q. 2. ca. Quid culpatur.

In responsione ad secundum eiusdem articuli, collige primo distinctionem inuentorum. Quaedam enim nunquam fuerunt alicuius domini, ut gemmae, &c. & haec sunt occupantis. Quaedam aliquando alicuius: & haec aut ab antiquo, ut thesauri, & haec in propriis inuenta, sunt inuentoris, in alieno diuisantur inter se & dominum. Aut de propinquo: & haec aut habentur pro derelictis, & hoc reputat inuentor, & inuentoris sunt: aut non habentur pro derelictis, & sic si inuenitur ab inuentore animo retinendi, furtum inducitur: si animo dandi domino, nullum est peccatum.

Aduerte secundo, quod quia iura ciuilia, ut in praecedenti libro dictum est, obligant etiam in foro conscientiae, & lex de inuentis thesauris in alieno agro non est poenalis, ut expectet sententiam iudicis: sed de proprietate rerum statuens: & iam dictum est, quod proprietate rerum est a iure positum, ideo ubi lex illa imperialis robusta legis obtinet, inuentor thesauri in alieno solo tenetur in foro conscientiae seruare illam.

Annos.

Nota tertio, quod quia bona naufragorum non habentur ab illis pro derelictis, quod nauis periclitantur & franguntur, inuenientes illa tenentur eis eadem restituere: & quia non est addenda afflictio afflictio, statuta ciuitatum illarum, quibus applicantur occupare uolentibus tales res, quando domini rerum possunt per se, uel per alios eadem res saluare, iniquitatis plena sunt.

Num impotens rem suam recuperare, uel sibi debitum uia iuris accipiendo illam sine scandalo coram Deo peccet.

Quaestio.

In responsione ad tertium in eodem articulo, in calce responsionis duplex occurrit praetextum dubium in articulo tertio, an scilicet impotens recuperare

tur ratio peccari ex aliquo inuoluntario, sicut attenditur in peccatis oppositis iustitiae. Et ideo ubi concurrunt diuersa ratio inuoluntaria, est diuersa species peccati.

Ad secundum dicendum, quod circa res inuentas est distinguendum. Quaedam enim sunt quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli & gemmae, quae inueniuntur in litore maris. Et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non est aliquis possessor, nisi quod secundum leges ciuiles tenetur inuentor dare medietatem domino agri, si in alieno agro inuenit. Propter quod in parabola Euangelij Matth. 13. de inuentore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum. Quaedam uero res inuentae fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter si pro derelictis habeantur, & hoc credat inuentor, licet sibi eas retineat, non committit furtum. alias autem committitur peccatum furti. Vnde Aug. dicit in quadam Homil. & habetur 14. q. 5. Si quid inuenisti, & non reddidisti, rapuisti.

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accepit rem suam apud alium depositum, grauat depositarium: quia tenetur ad restituendum eam, uel ad ostendendum se esse innoxium. Vnde manifestum est quod peccat, & tenetur ad releuandum grauen depositarii. Qui uero furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem, non quia grauet eam qui detinet (& ideo non tenetur ad restituendum aliquid uel ad recompensandum) sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi usurpat suae rei iudicium, iuris ordine praetermissio. Et ideo tenetur Deo satisfacere, & dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICVLVS V.

Verum furtum semper sit peccatum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub praepcepto diuino. Dicitur enim Eccl. 15. Nemini mandauit impietate agere. Sed Deus inuenitur praepcepisse furtum. Dicitur enim Exod. 12. Fecerunt filij Israel sicut praepcepit Dominus Moyse, & expoliauerunt Aegyptios. Ergo furtum non semper est peccatum.

Praeterea, ille qui inuenit rem non suam, si eam accipiat, uidetur furtum committere: quia accipit rem alienam. Sed hoc uidetur esse licitum secundum naturalem aequitatem, ut iuristae dicunt. Ergo uidetur quod furtum non semper sit peccatum.

Praeterea, ille qui accipit rem suam, non uidetur peccare: cum non agat contra iustitiam, cuius aequitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam, si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam uel custoditam. Ergo uidetur quod furtum non semper sit peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. 20. Non furtum facies.

CONCLUSIO.

Furtum, cum semper iustitia aduersetur, semper quoque peccatum necessario est.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inueniet. Primo quidem propter contrarietatem ad iustitiam, quae reddit unicuique quod suum est. Et sic furtum iustitiae opponitur, in quantum furtum est acceptio rei alienae ex ratione doli seu fraudis, quam fur committit, occulte, & quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Vnde manifestum est, quod omne furtum est peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod accipere rem alienam uel occulte, uel manifeste auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum: quia iam sit sibi debitum per hoc, quod sententialiter sibi est adiudicatum. Vnde multo minus furtum fuit, quod filij Israel tulerunt spolia Aegyptiorum de praepcepto Domini, hoc decernentis pro afflictionibus, quibus Aegyptij eos

rem suam, aut aliquid sibi debitum uia iuris, accipiendo illam sine scandalo, peccet coram Deo. Et est ratio dubia, quia talis ager contra communem iustitiam, dicens sibi ipsi in re sua ius. Ex opposito autem uidetur, quod in defectu iudicis licitum sit huic, decere sibi ipsi ius.

Ad hoc dicitur, quod aliud est loqui regulariter, & aliud in caso. Constat namque, quod regulariter non licet occulte accipere proprium agens furtum, aut raptorem detentum, propter rationem in littera assignatam: quia scilicet agit contra iuris ordinem. In caso autem, in quo aliquis uel propter detentum, uel iudicis iniustitiam, aut defectum probationum, aut propter maius damnum amicitiae, pacis, uel rerum, aut huiusmodi, non potest uia iudicis suum aut sibi debitum recuperare, & absque scandalo, periculo, & offensa cuiuscunque potest occulte accipere a detentore, unde sibi satisfaciatur. Multi dicunt quod licite hoc potest: & ratio est: quia tunc non agitur contra iuris ordinem, quoniam iuris ordo ad reddendum unicuique suum, & pacem communem ordinatur. Hic autem pax non uolatur, ut supponitur: & obseruatio ordinis iuris, ut impediret dominum ab habendo suum, aut efficere non posset, ut dominus haberet suum, nisi forte cum maiore damno domini, ut patet discurrendo in causis aliis. Est igitur casus in quo licet a lege discedere, sicut est, quod non sit contra iustitiam, quoniam sibi uidetur praeter iustitiam, discedendo a directo illius modo. Et propterea absque mortali peccato potest in huiusmodi casibus occulte quisque recuperare tam suum, quam sibi debitum, adhibendo cautelam superius dictam: ut scilicet ille qui occupabat, sciat se non teneri amplius ad restitutionem, ne tali ignorantia ex hoc fido colligente grauetur, & poenitentia fuerit in futuro ad restitutionem, quod non tenetur restituere. Nec in his casibus accipiens, proprie dicit sibi ipsi ius, sed potius exequitur ius suum: quoniam non auctoritate aliqua utatur, sed sola occulta acceptione.

Ad secundum dicendum, quod circa res inuentas est distinguendum. Quaedam enim sunt quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli & gemmae, quae inueniuntur in litore maris. Et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non est aliquis possessor, nisi quod secundum leges ciuiles tenetur inuentor dare medietatem domino agri, si in alieno agro inuenit. Propter quod in parabola Euangelij Matth. 13. de inuentore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum. Quaedam uero res inuentae fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter si pro derelictis habeantur, & hoc credat inuentor, licet sibi eas retineat, non committit furtum. alias autem committitur peccatum furti. Vnde Aug. dicit in quadam Homil. & habetur 14. q. 5. Si quid inuenisti, & non reddidisti, rapuisti.

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accepit rem suam apud alium depositum, grauat depositarium: quia tenetur ad restituendum eam, uel ad ostendendum se esse innoxium. Vnde manifestum est quod peccat, & tenetur ad releuandum grauen depositarii. Qui uero furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem, non quia grauet eam qui detinet (& ideo non tenetur ad restituendum aliquid uel ad recompensandum) sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi usurpat suae rei iudicium, iuris ordine praetermissio. Et ideo tenetur Deo satisfacere, & dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICVLVS VI.

Verum furtum sit peccatum mortale.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicit enim Proverb. 6. Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit. Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Praeterea, Peccato mortali mortis poena debetur. Sed pro furto non infligitur in lege poena mortis, sed solum poena damni. secundum illud Exod. 22. Si quis furatus fuerit bouem aut ouem, quinque boues pro uno bove restituet, quatuor oues pro una oue. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Praeterea, Furtum potest committi in paruis rebus, sicut & in magnis. Sed inconueniens uidetur quod pro furto alicuius paruus reus, puta unius acus, uel unius pennae, aliquis puniatur morte aeterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

In responsione uero ad tertium, uerba in calce scito recte punctis distinguere, ut forte putes Authorem dicere quod animus inferendi nocuentum talium animarum constituit peccatum mortale. Hoc enim est alienum a mente eius: qui confitetur accipientem minima inferere pro se illa minima habere: ac per hoc priuare dominum illis minimis. Hoc enim est insuperabile ab acceptione minimorum. Sed doctrina sua est, quod si habet animus inferendi proximo nocuentum absolute, & simpliciter, & non nocuentum limitatum ad huiusmodi minima, tunc ratione talis animi peccat mortaliter accipiendo ex tali animo, sicut etiam sine acceptione habendo tale nocuentum in animo, peccaret mortaliter peccato furti, & signum discretum animi est si

est, si paratus erat accipere aliquid notabile, aut non accepisset nisi huiusmodi fructu. Nocumentum enim in huiusmodi non computatur ab humano animo inter documenta simpliciter & absolute. Et propterea illa inferre, non est peccatum perfectum, quod est peccatum mortale, sed peccatum veniale, quod est imperfectum in genere peccati.

a Super Quaestione sexagesima sexta Articuli septimum.

Nota. In articulo septimo eiusdem quaestionis duo sunt notanda propter quorundam ignorantiam. Primum est, quod furtum est de genere praecorum, sicut mendacium, adulterium, homicidium, & alia huiusmodi, quae in nullo casu sunt licita, & nulla possunt recta intentione excusari. Sed in casibus in quibus licite accipiuntur aliena, non committitur furtum, nec eius distinctio in tali articulo fit, quum non saluetur iniustitia istidem. Et hoc habet in corpore articuli in responsione ad secundum. Unde abulua locutio est quod liceat furtum in extrema necessitate: & alia huiusmodi, sicut non recte diceretur, quod iudici licet committere homicidium. Secundum est, quod licet in casu extremae necessitatis licitum sit uti occurrentibus rebus, cuiusque fuerint: non tamen extra casum extremae necessitatis licitum est accipere occulte res superfluas alienas, ut subueniatur magis necessitati proprii vel alienae, ut quidam somnare uidentur ex hoc, quod habens superfluum naturae & personae, tenetur de precepto erogare illud indigentibus. Et, ut dicitur in littera ex Ambrosio, Esurientium panis est, quem tu detines, &c. Hic tanque error excluditur in littera per hoc quod subditur. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, & non potest ex eadem re omnibus subueniri, committitur arbitrio, unicuiqueque dispensatio proprium rerum, ut ex eis subueniatur necessitati patientibus. Non est ergo, q. 2. go cuiusque, sed domino tantum commissi applicatio rerum superfluarum, ad subueiendum necessitatem patientibus. Unde Auditor in quodlibet. 2. quaestio. 8. artic. secunda distinctio. quod habens superfluum, non tenetur huic pauperi petenti dare elemosinam: quia licet teneatur dare superfluum in elemosinam, non tamen tenetur dare huic. Et si ipse dominus non tenetur dare huic, sequitur quod ego non possum a domino accipere, ut sem huic. Cane ergo a tali doctrina, quia falsa est.

¶ SED CONTRA est, quod nullus damnatur secundum diuinum iudicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto: secundum illud Zacharia. 5. Haec est maledictio, quae egreditur super faciem omnis terrae: quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, iudicabitur. Ergo furtum est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Cum furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra habitum est, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundum quod est spiritualis animae uita. Charitas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario uero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum uelimus, & operemur: per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus. & si passim homines sibi inuicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum tanquam contrarium charitati est peccatum mortale.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod furtum dicitur non esse grandis culpa duplici ratione. Primo quidem propter necessitatem inducentem ad furandum, quae diminuit, uel totaliter tollit culpam, ut infra patebit. Unde subditur, Furatur enim ut esurientem impleat animam. Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparationem ad reatum adulterii, quod puniuntur morte. Unde subditur de fure, quod deprehensus reddet septuplum: qui autem adulter est, perdet animam suam.

¶ Ad secundum dicendum, quod poena praefertis uitae magis sunt medicinales, quam retributivae. Reformatio enim reformatur diuino iudicio, quod est secundum ueritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium praefertis uitae non pro quolibet peccato mortali infligitur poena mortis, sed solum pro illis, quae inferunt irreparabile nocumentum, uel etiam pro illis quae habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum praefertis iudicium poena mortis, nisi ut furtum aggravetur per aliquam grauem circumstantiam: sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacrae, & de peculatu, quod est furtum rei communis: ut patet per Aug. super Ioan. & de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte puniuntur: ut patet Exod. 21.

¶ Ad tertium dicendum, quod illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quae minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri. Et ille qui accipit, potest praesumere hoc non esse contra uoluntatem eius, cuius est res. Et pro tanto si quis furtiue huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali. Si tamen habet animum furandi & inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut & in solo cogitatu per consensum.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum liceat alicui furari propter necessitatem.



AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur poenitentia nisi peccanti. Sed extra de furtis dicitur. Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, uel pecus, poeniteat hebdomadas tres. ergo non licet furari propter necessitatem.

¶ Praeterea, Philosophus dicit in 2. Ethic. quod quaedam confestim nominata, conuolunt sunt cum malitia, inter quae ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari, ut necessitati suae subueniat.

¶ Praeterea, Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc, quod aliquis per elemosinam proximo subueniat: ut Aug. dicit in lib. contra mendacium. Ergo non licet furari ad subueniendum propriae necessitati.

¶ SED CONTRA est, quod in necessitate sunt omnia communia: & ita non uidetur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

CONCLUSIO.

¶ Potest homo in extrema constitutus necessitate, ea quae alijs supersunt, furto, uel rapina accipere absque alicuius furati reatu.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali, uel iuri diuino. Secundum autem naturalem ordinem ex diuina prouidentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subueniatur hominum necessitati: & ideo per rerum diuisionem & appropriationem ex iure humano non procedentem non impeditur, quin hominis necessitati sit subueniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Amb. dicit, & habetur in Decretis dist. 47. Esurientium panis est, quem tu detines: nudorum indumentum est, quod tu recludis: miserorum redemptio & absolutio est pecunia, quam tu in terram defodis. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, & non potest ex eadem re omnibus subueniri: committitur arbitrio unicuique dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subueniatur necessitati patientibus. Si tamen adeo sit euident & ugens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subueniendum (puta cum imminet personae periculum, & aliter subueniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subuenire, siue manifeste, siue occulte sublati, nec hoc proprie habet rationem furci uel rapinae.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur in casu in quo non est ugens necessitas.

¶ Ad secundum dicendum, quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae, non habet rationem furci, proprie loquendo: quia per talem necessitatem efficitur suum id quod aliquis accipit ad sustentandam propriam uitam.

¶ Ad tertium dicendum, quod in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occulte rem alienam accipere, ut subueniat proximo sic indigenti.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum rapina possit fieri sine peccato.



AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Praeda enim per uolentiam accipitur: quod uidetur ad rationem rapinae pertinere, secundum praedicta. Sed praeda accipere ab hostibus licitum est. Dicit enim Ambrosius in lib. De Patriarchis: Cum praeda fuerit in potestate uictoris, decet militarem disciplinam, ut regi seruetur omnia, scilicet ad distribuendum. ergo rapina in aliquo casu est licita.

nam: quia licet teneatur dare superfluum in elemosinam, non tamen tenetur dare huic. Et si ipse dominus non tenetur dare huic, sequitur quod ego non possum a domino accipere, ut sem huic. Cane ergo a tali doctrina, quia falsa est.

a Super Quaestione sexagesima sexta Articuli octauum.

Nota. In articulo octauo

quaestionis eiusdem in responsione ad secundum, tria dicuntur. Primum est, quod tantum infideles res suas iniuste possident, in quantum secundum leges terrenorum principum, amittere eas iussi sunt.

Secundum est, quod huiusmodi res non possunt priuata auctoritate ab eis auferri. Tertium est, quod huiusmodi res possunt ab eis per uolentiam subtrahi publica auctoritate. Et quoniam singula haec sunt quaestiones fidei, singillatim discutenda sunt.

Circa primum igitur tria uidentur, quae sunt infideles, qui sunt principes, qui sunt principes, qui sunt principes, de quibus est sermo.

Ad quorundam euidentiam sciendum est, quod infideles tripliciter se habent ad Christianos principes. Quidam enim sunt subditi de facto & de iure Christiani, ut Iudei, haeretici, & Mauri qui sunt in terris Christianorum, & hi sunt priuati, ut haeretici, uel rebus, uel seruis, & mulieribus, &c. iuxta sacros canones: ut patet in titulis de Iudeis & haereticis, & in Decretis distinct. 54. Nec solum Ecclesia sed principes, quibus hi temporaliter subditi sunt, possunt leges condere contra istos in fauorem nominis Christiani, sicut possunt pro aliis priuatis causis. Quidam uero sunt subditi de iure, & non de facto principibus Christianis, ut infideles occupantes terras Christianorum. Hi tanque, si coram principibus Christianis, aut sui heredes uiuant, illis de iure subditi sunt, in quorum sunt dominiis. Et si nullus superest heres, subditi sunt de iure Ecclesiae Romanae alicui alteri Christiano ab Apostolica sede, cuius inter est in hoc casu prouidere de principe Christiano in fauorem fidei. Et hi non solum sunt infideles, sed hostes Christianorum. Et si de rebus istorum aliquid lege sancitum est a praedictis, executioni mandandum est publica auctoritate, non priuata.

In hac questione multi scripserunt. Alii dicentes cum Authore, quod iudex potest & debet secundum allegata & probata contra veritatem sibi certam iudicare: alii totaliter oppositum, quod nec debet, nec potest sine peccato mortali: alii quod in causis criminalibus & civilibus maxime importantibus non, in parvis autem sic. Nonnulli etiam volunt quod remedium de remittendo ad superiorem sit mali propter allatam in oppositum rationem, dicitur, quod si per impossibile casus hic accideret, premissis omnibus premitendis, deberet iudex manifestare populo, quare non potest damnare illum, & relinquere eis curam, an velint ad superiorem remittere. Sed hi non provident casus, quia si supremo iudici casus hic accideret, scilicet quod sciat innocentiam, & pars atque populus petat iustitiam, quid facere debet princeps? quod si verum iudicare contra innocentem non potest secundum istos: absolvere non potest, secundum iura: supercedere non potest, parte & populo instantibus delegare non potest, secundum istos. Erit ergo perplexus Rex aut Imperator in hoc casu, nisi renuntiet regno aut imperio, secundum istos.

Distinguentes autem in proposito inter causas criminales aut civiles, maxime aut parvas, nisi pro quibus modicum pro nihilo reputaretur, quod tamen in iudicio venire non solet, irrationabiliter loquuntur: quoniam aut inveniuntur hic facere iniustum, aut non. Si est hic iniustitia, sequitur quod non liceat & si non est iniustitia, constat quod licet, quocumque occurrat materia rerum, honoris, vite, &c. Ut autem veritas melius eluceat, non a rationibus ducendum ad inconuenientes, quoniam minus efficaces sunt, sed a rationibus ostensivis moveri debemus. Et ad ostendendum quidem, quod iudex peccat iudicando contra veritatem sibi, ut prius tamen personam notam, in quocumque casu, iusticia est ratio ostensiva, quia scilicet iniustum facit damnando innocentem: quod est secundum se primum, & nulla potest recta intentione, nullo timore, nulla scandalosa intentione, licitum fieri. Ad monstrandum vero, quod iudex non peccat, sed debet quando non potest aliter facere, iudicare contra huiusmodi veritatem, secundum allegata & probata, est unica ratio, scilicet quia persona publica, potestate publica, scientia publica, & voluntate publica, ut debet in iudiciis sine ignorantia, imprudentia, & negligentia propria, quicquid inde veniat. Sed iudex est huiusmodi, & in casu proposito omnia ista concurrunt: ergo.

Ad hoc deducitur tota ista questio, ut examinentur hae rationes, & discernantur ius earum ad propositum. Principium autem investigationis huius, hinc sumendum est, quod tam secundum moralem philosophiam, quam secundum iura, ex intentione maleficia distinguuntur. Et hoc instantem consideratur, ut dicamus unanimiter, quod occidens suum iniustitiam, aliter se siluare non potens, si intendit occidere, homicida est: si intendit se defendere, sed occisio praeter uisum etiam consequitur ex actione defensiva, non peccat, ab intentione igitur iudicis, species & natura huius operis sumenda est. Constat autem quod iudex, de quo loquimur, qui scilicet omnem suam prudentiam, sollicitudinem, scientiam, potestatem, &c. adhibet ut liberet innocentem huiusmodi, constat inquam, quod non intendit ex privata voluntate occidere, amulare, & breuiter iniustum facere, sed tale iniustum constat sequi ex hoc, quod intendit uti publico officio, & utitur illo. Unde non est iniustitia ex hoc actu, quod iudex faciat iniustum innocentem: quoniam hoc non intendit privata aut publica voluntate. Sed videndum restat, si forte esset iniustitia ex hoc, quod teneatur non uti publico officio in tali casu, propter talem ex sui officii actione euentum praedictum, scilicet mortem innocentis. Sed si diligenter consideremus, persona quae est iudex, teneatur uti officio suo parte & populo instantibus: quoniam sibi incumbit cura utendi potestate publica. Et plus teneatur curam habere publici officii, siue curae commissi, quam utriusque alterius, cuius cura non spectat ad ipsum, nisi sicut ad iudicem. Et quemadmodum superius in questione de homicidio per hanc rationem conclusum est, quod defendens se non teneatur omittere actum defensionis propriam per hoc quod videtur ex ipso se qui mortem alterius etiam imponentis: quia scilicet sibi magis incumbit cura sui, quam proximi: eadem efficacia potest hic concludi, quod quia persona iudicis incumbit cura, ut utatur publico officio, & non cura proximi, nisi ratione publici officii: ideo non teneatur abstinere ab usu publici officii, propter damnum consequens proximo.

Et confirmatur, quia nemo damnum facit, nisi qui id facit, quod facere, ius non habet secundum iura. Quum ergo persona iudicis ius habeat utendi publico officio secundum leges & iura, & allegata & probata. Sequitur quod non facit damnum alicui, utendo iure officii sui.

Ratio ergo, supra quam fundatur positio dicentium, iudicem peccare si contra veritatem sibi notam iudicat, secundum allegata & probata, &c. iniusta est, & non concludit intentum, utpote ex his quae sunt per accidens procedens.

Ratio autem allata pro parte contraria, manifeste procedit ex his quae conueniunt per se actui. Actus namque sententiae damnantis est actus publicus. Et propterea debet per se causam habere publicam, scilicet personam, potestatem, scientiam, & voluntatem, quae precepto publico, quod iudex facit de persona huiusmodi, manifestatur. Praeceptum enim a voluntate est. nec persona iudicis alii quem actum propriam voluntatem apponit in hoc casu in damnum innocentis, nisi uti potestate, scientia, & voluntate publica: quem actum si posset omittere, libenter omitteret. Sed quia teneatur ad illum propter coincidentiam personae publicae cum sua, ideo non teneatur omittere illum propter damnum alterius, per accidens rarissimum euentus ex usu publici officii. Et quoniam haec via solidum habet fundamentum, & nihilominus tenetur a tot doctoribus (scilicet sancto Thoma, Alexandro de Aleis, Ricardo, Petro de Palude, & Petro de Tarrasina, & multis aliis, ut referunt, tractantes materiam hanc, & ortum habet ab Ambrosio, super Beati immaculati, ut patet tertia questione septima, & ab Augustino super Philiterio, ut in littera asseritur) ideo amplectenda est nunc superius ad obiecta respondere. Et ad primum & similia dicitur, quod occidere

innocentem per se, ita quod intendatur occisio innocentis, est contra omnia iura: sed occidere innocentem per accidens, dando scilicet operam rei licitae & necessariae, ut facit utens publico officio, non est contra ius naturale, diuinum, aut scriptum.

Ad secundum dicitur, quod iudex in casu isto nullam deserit veritatem, quam debet amplecti: quia dat operam rei licitae, & per accidens in detrimentum veritatis consentientis in facto actio sua veritatem.

Ad tertium dicitur ex littera in solutione secundi, quod iudex humanus non tenetur iudicare sicut iudicat Deus, sed tenetur iudicare sicut vult Deus quod homo iudicet. Statim autem ipse Deus

ut homo iudicet secundum veritatem publicam, ut patet ex eo quod statuit, quod in ore duorum vel trium fiet omne verbum. Et propterea iudex iudicando secundum allegata & probata, iudicat secundum Deum, & conscientiam publicam, ut in littera dicitur in responsione ad ultimum, & non iudicat secundum fides testium, nisi materialiter, & per accidens rarissimum: quod homini non imputatur. Eset enim homini imputandum, si vel ex intentione, vel ignorantia, vel imprudentia, vel negligentia, fides testium sequeretur: sed quando ex contingentibus nihil omittit, sibi non imputatur.

Ad quartum dicitur, quod ex hoc, quod officium iudicis est iustissimum, nihil aliud habetur, nisi quod debet, quantum potest saluo officio, innocentem adiuvare, & non tenetur propterea renuntiare officio.

Ad quintum dicitur, quod ridiculum est dicere quod iudex tenetur secundum leges & iura & non secundum allegata & probata iudicare, cum & leges & iura sint de universis, & sententia debeat esse de hoc singulari facto. Constat enim quod ad conclusionem singularem, quae per sententiam inferitur, non descenditur ab universalibus legibus & iuribus, nisi per particularitates & singulares propositiones, quae per allegata & probata constant. Et lex diuina mandat quod per allegata & probata iudicetur, dum Deuteronomio decimo nono dicitur. In ore duorum vel trium stabit omne verbum. Et in materia mortis, cap. decimo septimo dicitur. In ore duorum vel trium testium peribit, qui interficietur. non obstante quod allegata & probata quandoque uidentur: quia hoc est per accidens, & ut in paucioribus. Leges autem & moralia iudicant per se, & quae ut in pluribus sunt.

Ad sextum dicitur, quod finis iustitiae publicae humanae non est veritas facti absolute, sed veritas facti publica homini. Et hoc est quod Authorem respondendo ad tertium, dicit sub aliis uerbis, scilicet quod si factum sit manifestum iudici, & non aliis vel aliis, & non iudici, tunc est necessaria discussio: hoc est, non habetur veritas publica sicut in notoriis, & propterea est necessaria discussio, ut ueniat ad finem scilicet manifestum publice, scilicet iudici & aliis. Quantumcumque ergo iudici soli esset manifestum, non habetur finis: sed est necessaria discussio, ut perscrutetur ad finem publicum, scilicet ueritatem. Constat autem quod iudicans secundum allegata & probata, iudicat secundum ueritatem, non simpliciter, sed publicam in humanis iudiciis, &c. Et simili modo dicitur, quod licet finis iustitiae sit reddere unicuique ius uere suum, finis tamen iustitiae publicae humanae est reddere unicuique ius suum, non simpliciter, sed quantum potestas & scientia publica se extendere possunt: neque enim plus exigendum ab homine est.

Ad confirmationem de episcopo dicitur, quod episcopo in persona publica non inclinatur ad priuatas operationes vel omissiones, sed operationes & omissiones conuenientes iudici officio. In proposito autem supponitur, quod ex officio iudex non possit illum liberare, nec ex iniustitia, nec ex episcopo, nec ex quacunque prudentia.

Ad postremum dicitur, quod licet testes ueniant intrinsecus ut lupi, iudex tamen non est minister eorum, sed iuris. & propterea non incurrit reatum sequelae eorum, nec per ipsum uenit scandalum, sed per illos testes, qui abutuntur iure & iudici officio.

Ad ea autem quae obliuiscuntur deinde contra remedium de remittendo ad superiorem, dicitur quod argumenta illa non sunt contra Authorem: quoniam Authorem non dicit, quod remittat ad superiorem, sed quod relinquat superiori iudicandum: quod est idem cum illo, quod arguentes confutant, scilicet quod exoneret se, & relinquat curam alius, si uolent ad superiorem recurrere. Et scito quod si casus disputatus accideret inferiori iudici, deberet coram populo iurare, quod sibi constat oppositum, & propterea non iudicaret: & iudicare modum, quo constat sibi. Puta quia uidet in tali loco, &c. Et hoc ipsum debet significare superiori, ut vel hic habendo ipsum inferiorem iudicem pro uno teste innocens adiuvetur coram superiori iudicio. Princeps autem posset simili modo coram populo iurare, quando sibi casus iste accideret, & conari quantum potest, ut populum placet, & partem quietet. Optima autem cautela iudicis in causa huiusmodi est, antequam perueniatur ad ultimum, ut repellere ex officio accusationem, vel ita praeveniendo operari, ut non procedatur in causa. Quod multis potest uis fieri. De ministro autem iudicis scientie sententiam esse inquam, dicendum est, quod debet tali uti dexteritate, ut testimonium suum infirmet sententiam inquam. Et si hoc non potest, debet petere ut subleuetur ab hac executione. Quod si nec hoc potest obtinere, sed oportet ipsum obedire, aut cedere officio, licite potest publica ministeriali potestate uel, a publica scientia & potestate principali mota: sicut de iudice dictum est. eadem enim est ratio. Propter quod secus esset, si sententia contineret errorem intolerabilem, aut manifestam iniustitiam: quia tunc non ex scientia, sed ignorantia, malitia, imprudentia, aut negligentia publica moueretur. Unde in capitulo, Pastoralis, de officio delegati, dicitur quod ordinarius exequi debet sententiam delegati etiam si sciat eam esse iniustam, si non potuit obtinere, ut subleuaretur ab onere executionis: & non dicit, si sciunt ipse & alij eam esse iniustam. Et Authorem superius in loco allegato dicit, quod minister non peccat exequendo, si sententia non contineat manifestam iniustitiam: & non dicit manifestam sibi, sed manifestam absolute.

*Super Qvaestio-
nem sexagesimam
articulorum ter-
tium.*

In articulo tertio eiusdem questionis aduerte quod licet ratio in corpore articuli allata ad ostenden- dum iudicem oportere inter duos iudicare, ob- cludat tam in criminalibus quam in civilibus, & ita regulariter ferenda sit: Author tamen conclusit specialiter in criminalibus dicens, Et ideo in criminalibus non potest, &c. quia evidentius personae comparere exiguntur in criminalibus. Exigitur namque praesentia personae, quae non requiritur in civilibus.

Annota. In eodem articulo in responsione ad secundum aduerte, quatuor ponit in littera supple- mentaria uicem accusatoris.

Primo, publicam infamiam: & hoc quod procedit per uiam inquisitionis. Secundo, manifestam rebellionem ad Ecclesiam, cui denuntiatur est crimen, & hoc quando proceditur per uiam denuntiationis. Tunc enim iuxta domini mandatum Mat. 18. Si ecclesiam non audierit, erit sicut ethnicus, hoc est, excommunicandus est. Denuntiatio enim ex natura sua ordinatur ad bonum peccantis: sed ex rebellionem denuntiatio uertitur in sententiam punitionis propter communem bonum. Et propterea in principio non eget aliquo supposito loco accusationis, sed in tali euentu. Propter istum enim euentum in littera dicitur, Poena enim inferitur denuntiato, supple propter rebellionem, &c. Tertio publicum iudicium ordinatum, & hoc intelligitur quando crimen coram iudice de aliis committitur, ut quod iudex cum suis audis blasphemare, uel uideri occidere, &c. Tunc enim sine ulla alia infamia, denuntiatione, accusatione, propter euentum facti iudex punit. Unde & pontifices iudeorum dixerunt, Auditis blasphemiam, quid adhuc desideramus testes? Et sanctus Ludouicus Rex Francie legitur praecipisse cauterizari linguam eius, quem audiebant blasphemare, nisi forte quis dicit quod Author de quadam inquisitione specie loquitur: quia iudex ex eo quod ipse uisus, patet iudicium ex officio, Et hoc sufficit etiam pro quarto articulo, &c.

co iudicio sciri possunt, &c.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum iudex possit aliquem condemnare, etiam si non sit aliquis accusator.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod iudex possit aliquem iudicare etiam si non sit aliquis accusator. Humana enim iustitia deriuatur à iustitia diuina. Sed Deus peccatores iudicat, etiam si nullus sit accusator. Ergo uidetur quod homo possit in iudicio aliquem condemnare, etiam si non sit aliquis accusator.

¶ Præterea, Accusator requiritur in iudicio ad hoc, quod deferat crimen ad iudicem: sed quandoque potest crimen ad iudicem deuenire alio modo, quam per accusationem, sicut per denuntiationem, uel per infamiam, uel etiam si ipse iudex uideat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

¶ Præterea, Facta sanctorum in Scripturis narrantur quasi quaedam exemplaria humanæ uitæ. Sed Daniel simul fuit accusator & iudex contra iniquos senes, ut patet Daniel. 13. ergo non est contra iustitiam si aliquis aliquem condemnare tanquam iudex, & ipsemet sit accusator.

¶ SED CONTRA est, quod prima ad Corint. 3. Ambr. exponens sententiam Apostoli de fornicatore, dicit, quod iudicis non est sine accusatore damnare: quia Dominus ludam cum fuisset iur, quia non est accusatus, minime abiect.

CONCLUSIO.

¶ Non potest nisi superior iudex quatuor iudicare, uel condemnare, nisi habeat accusatorem, cum ut iustitia interpret non nisi inter duos iustitiam administrare possit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod iudex est interpret iustitiae. Unde, sicut Philosophus dicit in quinto Ethicorum, ad iudicem confugiunt, sicut ad quendam iustitiam animatam. Iustitia autem, sicut supra dictum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet, quod iudex inter aliquos duos iudicet. Quod quidem fit, cum unus est actor, & alius est reus. Et ideo in criminalibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex, nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. 25. Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem priusquam is qui accusatur, praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina, quæ ei obiciuntur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis quasi accusatore, secundum illud Roman. 2. inter seinuicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium. Vel etiam euidentia facti, quantum ad ipsum: secundum illud Gen. 4. Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.

¶ Ad secundum dicendum, quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Gen. quarto, Vox sanguinis fratris tui, &c. dicit glossa. Euidencia perpetrati sceleris, accusatore non eget. In denuntiatione uero, sicut supra dictum est, non intenditur puniatio peccantis, sed emendatio. Et ideo nihil agitur contra eum, cuius peccatum denuntiat, sed pro eo. & ideo non est ibi necessarius accusator. Poena autem inferitur propter rebellionem ad Ecclesiam: quæ quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem, quod ipse iudex uidet, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii, quod tenet locum accusatoris.

¶ Ad secundum dicendum, quod Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia ueritatis: non autem homo, ut supra dictum

ARTIC. III. ET IIIL.

est. Et ideo homo non potest simul esse accusator, & testis, & iudex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul & iudex, quasi diuini iudicii executor, cuius instinctu mouebatur, ut dictum est.

ARTICVLVS IIIL.

¶ Vtrum iudex licite possit poenam relaxare.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod iudex licite possit poenam relaxare. Dicitur enim iac. 2. Iudicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam. Sed nullus puniatur propter hoc, quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando poenam.

¶ Præterea, iudicium humanum debet imitari iudicium diuinum. Sed Deus poenitentibus relaxat poenam: quia non uult mortem peccatoris, ut dicitur Ezech. 18. Ergo etiam homo iudex potest poenitentibus licite relaxare poenam.

¶ Præterea, Vnicuique licet facere quod alicui prodest, & nulli nocet. Sed absolvere reum à poena prodest ei, & nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum à poena absolvere.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Deuter. 17. de eo qui persuadet seruire diis alienis, non parcat ei oculus tuus, ut miseraris, & occultes eum. Sed statim interfices eum, & de homicida dicitur Deuter. 19. Morietur, nec miseraberis eius.

CONCLUSIO.

¶ Non potest nisi superior iudex poenam reo relaxare, & hoc, si passus iniuriam remittere uelit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda, quorum unum est, quod ipse habet iudicare inter accusatorem & reum: aliud autem est, quod ipse non fert iudicij sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum à poena absolvere possit. Primo quidem ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet, ut reus puniatur, puta propter aliquam iniuriam in ipsum commissam, cuius relaxatio non est in arbitrio alicuius iudicis: quia quilibet iudex tenetur ius suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cuius potestate fungitur, ad cuius bonum pertinet, quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices & supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolue reum à poena contra leges à superiore sibi impositas. Unde super illud Jo. 19. Non haberes aduersum me potestatem ullam, dicit Aug. Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere: sed princeps qui habet plenariam potestatem in reipublica, si ille qui passus est iniuriam, uelit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publice utilitati uiderit non esse nocuentum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod misericordia iudicis habet locum in his, quæ arbitrio iudicis relinquuntur, in quibus boni uiri est, ut sit diminutius poenarum: sicut Philosophus dicit in quinto Ethicorum. In his autem quæ sunt determinata secundum legem diuinam uel humanam, non est suum misericordiam facere.

¶ Ad secundum dicendum, quod Deus habet supremam potestatem iudicandi, & ad ipsum pertinet quicquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum ei est poenam remittere, præcipue cum peccator ex hoc poena maxime debeat, quod est contra ipsum, non tamen remittit poenam, nisi secundum quod decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

¶ Ad tertium dicendum, quod iudex si inordinate poenam remitteret, nocuumtatem inferret & communitati, cui expedit, ut malefactores puniantur, ad hoc, quod peccata uidentur. Unde Deut. 13. post poenam seductoris subditur, Ut omnis Israël audiens timeat, & nequaquam ultra faciat quippiam huius rei simile. Nocet etiam personæ cui est illata iniuria, quæ recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris in poenam iniuriantis.

QVAESTIO SEXAGESIMA OCTA.

14. De pertinentibus ad iniustam accusationem, in quatuor articulos diuisa.

OCTEA considerandum est de his quæ pertinent ad iniustam accusationem.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor. *¶ Primo*, utrum homo accusare teneatur. *¶ Secundo*, utrum accusatio sit facienda in scriptis. *¶ Tertio*, quomodo accusatio sit uisiosa. *¶ Quarto*, qualiter male accusantes sint puniendi.

ARTIC.

ARTICVLVS I.

a *¶ Vtrum homo teneatur ad accusandum.*

D PRIMVM sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletiōe diuini praecepti propter peccatum: quia iam ex suo peccato commodum reportaret, sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, & illi qui sunt de maioribus criminibus accusati, priusquam innoxii monstrantur. ergo homo non teneatur ex praecepto diuino ad accusandum.

¶ Præterea, Omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis praecepti. Vnde dicitur Rom. 13. Nemini quicquam debeatis nisi ut inuicem diligatis. sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus maioribus & minoribus, subditis & prælatis. Cum ergo subditi non debeant prælatis accusare, nec minores suos maiores, ut per plura capitula probatur, 2. q. 7. uidetur quod nullus ex debito teneatur accusare.

¶ Præterea, Nullus tenetur contra fidelitatem agere, quam debet amico: quia non debet alteri facere quod sibi non uult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem, quia quis debet amico, dicitur enim Proverb. 11. Qui ambulat fraudulentè, reuelat arcanum: qui autem fidelis est, celat amici commissum. ergo homo non tenetur ad accusandum.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Leuit. 19. Si peccauerit anima, & audierit uocem iurantis, testisque fuerit quod ipse uidit, aut conscius est, nisi indicauerit, portabit iniquitatem suam.

CONCLUSIO.

¶ Si quod crimen quis sciuerit, quod uergat in damnum reipublice, si possit probare, tenetur ad accusationem: scilicet autem si crimen fuerit, quod probare non possit, minime tenetur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est, hæc est differentia inter denuntiationem & accusationem: quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitione criminis. Censuræ autem præsentis uitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed in quantum sunt medicinales conferentes uel ad emendationem personæ peccantis, uel ad bonum reipublice, cuius quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est, secundum autem proprie pertinet ad accusationem: & ideo si crimen fuerit tale, quod uergat in detrimentum reipublice, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris, puta cum peccatum alicuius uergit in multitudinis corruptelam corporalem, seu spirituales: si autem non fuerit tale peccatum, quod in multitudinem redundet, uel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intendendum accusationem: quia ad hoc nullus tenetur, quod non potest debito modo perficere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod nihil prohibet, per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea, quæ homines facere tenentur: sicut ad merendum uitam æternam, & ad assumendum ecclesiastica sacramenta: nec tamen ex hoc homo reportat commodum, quinimo deficere ab eis, quæ tenentur facere, est grauissima poena: quia uirtuosi actus sunt quedam hominis perfectiones.

¶ Ad secundum dicendum, quod subditi prælatis suos accusare prohibentur, qui non assensu charitatis, sed sua prauitate uitæ eorum diffamare & reprehendere querunt.

Vel etiam si subditi accusare uolentes fuerint criminosi, ut habetur. quæstio. 7. alioquin si fuerint alii idonei ad accusandum, licet subditi ex charitate suos prælatis accusare.

¶ Ad tertium dicendum, quod reuelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem non autem si reuelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono priuato. Et ideo contra bonum commune, nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

ARTICVLVS II.

a *¶ Vtrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri.*

D SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinuenta est ad subueniendum humane memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsentia agit, ergo accusatio scripta non indiget.

¶ Præterea, 2. q. dicitur, Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari. Sed scriptura ad hoc uidetur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augusti. 16. De trinitate. Ergo in accusatione non est necessaria scriptura, præsertim cum canon dicat, quod per scripta nullius accusatio suscipiatur.

¶ Præterea, Sicut crimen alicuius manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo uidetur quod neque etiam in accusatione.

¶ SED CONTRA est quod dicitur 2. q. 8. Accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur.

CONCLUSIO.

¶ Non modo accusatio, sed & quæcunque in publicis aguntur iudicia, in scriptis fieri debent.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, quando in criminibus per modum accusationis agit, accusator constituitur pars, ita quod iudex inter accusatorem, & eum qui accusatur, medius constituitur ad examen iustitiæ, in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia uero ea, quæ uerbis dicuntur, facile labuntur à memoria, non possit iudici esse certum quid & qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est, ut accusatio sicut & alia quæ in iudicio aguntur, redigatur in scriptis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod difficile est singula uerba propter eorum multitudinem & uarietatem retinere: cuius signum est, quod multi eadem uerba audientes si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cum modica uerborum differentia sensum uariet, ideo etiam si post modicum tempus debeat iudici sententia promulgari, expedit ad certitudinem iudicis, ut accusatio redigatur in scriptis.

¶ Ad secundum dicendum, quod scriptura non solum necessaria est propter absentiam personæ quæ significat, uel cui est aliquid significandum, sed propter dilationem temporis, ut dictum est. & ideo cum dicit canon, Per scripta nullius accusatio suscipiatur: intelligendum est de absente qui peremptam accusationem mittat: non tamen excluditur, qui cum præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

¶ Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum. Vnde nec puniatur si probare nequiverit. Et pro-

tionis uita quodque uere crimina toris redduntur, diligenter notes, scilicet calumnia ex malitia, prauaricatio fraudulenta, & tergiversatio inordinata. Et ut intelligas licet terminos, uocatur ex temeritate accusare, quod ex inconfusio caloris impetu accusat, non prospiciens quod probare nequit, uel qui auditui credulus accusat. Et illo autem errore deceptus ab aliquo teste idoneo, deficit in probatione. quia scilicet promissit testificari & recessit, ut non testetur, uel consilium habuit ab aliquo doctore, quod sufficeret illi quæ habet ad accusandum, quoniam tamen non sufficerent.

¶ In responsione ad ultimum aduersus, quod princeps potest accusationem non solum à principio restituere, sed etiam in progressu abolere, si bono communi expedire hoc iudicauerit. Et ratio est: quia accusatio ad commune bonum ordinatur. Ex hoc enim sequitur quod ille, qui curam communis boni habet, si talis melius abolitionem ad finem communis boni prodesse magis uiderit, quam ipsius positionem aut prosecutionem, possit & debeat tale accusationis medium tollere: proinde doctores accusatori ut ibi fiat alius satis, si aliquid libi debetur.

¶ Num iudex non princeps accusationem abolere possit.

¶ Sed occurrit hoc dubium, An iudex non princeps possit abolere accusationem. Et est ratio dubii, quia etiam inferior princeps iudex habet curam boni communis, cui contingit non expedire prosequi accusationem.

¶ Ad hoc dicitur quod hæc non est questio de accusatione iniusta seu defectuosa, siue propter temeritatem, siue propter calumnia.

¶ Quoniam constat quod iudex hoc cognoscere, etiam si non sit princeps, potest & à principio non admittit accusationes non legitimas. Et si admittit sunt, potest ex quo legitime non sunt, abolere, quod nulli in hoc facit iniuriam. Imo prosequendo uidetur facere iniuriam ordini iuris. Nec etiam est questio de accusatione, quæ ordinatur ad satisfaciendum alteri parti, quæ passim est iniuria (quoniam constat iudicem teneri & ad acceptandum, & ad prosequendum accusationem talem, quia tenetur ius unicuique dicere) sed questio est de accusatione præcise ad commune bonum

a. diff. 19.

q. 1. ar. 2.

q. 1. ad 4.

Et d. 35.

art. 3. ad

o. c. q. 40

lib. 11. ar.

titul. 13.

cor.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

Annota.

ordinata. Videtur autem mihi, quod differentia inter principem & inferiorem iudicem in proposito sit, quod princeps potest de iure abolere huiusmodi accusationes, quando expedire videtur bono communi: & non solum istas, sed etiam ordinatas ad satisfaciendum parti offensi: quia ipse princeps plenarie gerit curam communis boni, ad quod omne bonum vel malum partis ordinari potest. Vnde in littera simpliciter dicitur, Si princeps abolerit, iudex autem inferior potest, ex episcopalis & nomine, hoc est ex auctoritate & alteri iudicio non admittit a principio accusationem legitimam pro communi bono, si videtur illam communi bono perniciosam, utpote si causatur seditionis propter conditiones accusati est, vel propter aliquid huiusmodi. In hoc autem aboleri, si aliter non potest sustinere commune bonum, suspendendo prosecutionem vel dissimulando, potest: quia lex auctoritatis potestatis pro communi bono saluando, pretermittenda est, & usurpanda est quodammodo maior potestas, quae communi bono necessaria sit est, & soli tunc ordinari nocet, si tamen nocet.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui iniuste, ut bonum commune promoueat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum: uno modo ex eo, quod aliquis iniuste agit contra eum, qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniarum alio modo ex parte reipublicae, cuius bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit, uno modo fraude in accusatione adhibendo. Et hoc pertinet ad praeparationem: nam praeparator dicitur quasi uariator, qui a duersam partem adiuuat, prodita causa sua. Alio modo totaliter ab accusatione desistendo: quod est tergiversari. In hoc etiam quod desistit ab hoc, quod coeperat, quasi tergum uertere uidetur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod homo non debet ad accusationem procedere, nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur: sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi leuitate ad accusationem procedere: quia scilicet aliquis nimis facilliter credit quod audiuit: & hoc remittitur est. Aliquando autem ex iusto errore mouetur aliquis ad accusandum, quae omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, ut non prorumpat, cum calumniarum fuisse, qui ex leuitate animi, uel ex iusto errore in falsam accusationem prorupit.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque abscondit uera crimina, praeparatur: sed solum si fraudulenter abscondit ea, de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, & falsas excusationes admittendo.

Ad tertium dicendum, quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercunque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinare absque ulla dupliciter. Vno modo in ipso accusationis processu, si cognouerit esse falsum id de quo accusauit: & si pari consensu se absoluit accusator & reus. Alio modo si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem abolerit.

¶ Vtrum accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad poenam talionis.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod accusator, qui in probatione defecerit, non teneatur ad poenam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem excedere, in quo casu iudex accusatorem absoluit, ut dicitur 2. q. 1. Non ergo accusator, qui in probatione defecerit, teneatur ad poenam talionis.

Præterea, Si poena talionis ei, qui iniuste accusat, sit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati: quia sic princeps non posset hanc poenam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in reipublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei, qui in accusatione defecerit.

Præterea, Eadem poena non debetur duplex poena, secundum illud. Nañ. 1. Non iudicabit Deus bis in idipsum. Sed ille qui in probatione deficit, incurrit poenam infamiae, quam etiam papa non uidetur posse remittere, secundum illud Gelasii papae, Quam animas per poenitentiam saluare possimus, infamiam tamen abolere non possumus: non ergo tenetur ad poenam talionis.

SED CONTRA est quod Adrianus papa dicit, Qui non probauerit quod obiecit, poenam quam intulit, ipse patiatur.

CONCLUSIO.

¶ Aequum est, ut si quis accusator in criminis probatione defecerit, & grauius in periculum poene aliquem induxerit, similis, uel talionis patiatur poena.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad poenam accusati. Ad iudicem autem pertinet, ut inter eos iustitiae aequalitatem constituat. Iustitiae autem aequalitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intendit, ipse patiatur, secundum illud Exod. 21. Oculum pro oculo, dentem pro dente. Et ideo iustum est, ut ille qui per accusationem aliquem in periculum grauius poenae inducit, ipse etiam similem poenam patiatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. Eth. Iniustitiae non semper competit contra passum simpliciter: quia multum differt, an aliquis uoluntarie, an inuoluntarie alium laedat. Voluntario autem debetur poena, sed inuoluntario debetur uenia. Et ideo quando iudex cognouerit aliquem de falso accusasse, non uoluntate nocendi, sed inuoluntarie propter ignorantiam ex iusto errore, non imponit poenam talionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui male accusat, peccat & contra personam accusati, & contra reipublicam. Vnde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deuter. 19. Cumque diligenter me perscrutantes, inuenerim falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitauit, quod pertinet ad iniuriam personae. Et postea quantum ad iniuriam reipublice subditur, Et auferes malum de medio tui, ut audientes ceteri timorem habeant, nequaquam talia audeant facere. Specialiter tamen persona accusati facit iniuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus si innocens fuerit, potest ei iniuriam suam remittere, maxime si non calumniose accusauit, sed ex animi leuitate: si uero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum aduersario, facit iniuriam reipublice. Et hoc non potest ei remitti ab eo, qui accusatur: sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublice gerit.

Ad tertium dicendum, quod poenam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti, quod proximo inferre intendit. Sed poena infamiae ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusauit. Et quandoque quidem princeps remittit poenam, & non abolet infamiam. Quandoque autem etiam infamiam abolet. Vnde & papa potest huiusmodi infamiam abolere. Et quod dicit Papa Gelasius, Infamiam abolere non possumus, intelligendum est de infamia facti, uel quia eam abolere aliquando non expediret: uel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem, sicut dicit Gratianus.

QVAESTIO SEXAGESIMANONA, De uitijs contra iustitiam ex parte rei, in quatuor articulos diuisa.



INDE considerandum est de peccatis, quae sunt contra iustitiam ex parte rei.

¶ Et circa hoc queruntur quatuor. **¶ Primo**, utrum peccet aliquis mortaliter, ueritatem negando, per quam condemnaretur. **¶ Secundo**, utrum liceat alicui se calumniose defendere. **¶ Tertio**, utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando. **¶ Quarto**, utrum liceat alicui condemn

nat canō illi Gregorij. Absoluit autē precipere quod reuelat se, excedit vires humani iudicii: & propterea non tenetur ille obedire. Et nimis timide videtur mihi illi doctores in hoc fuisse, qui oppositum sensisse videntur. Oportet igitur vel infamiam seu clamorosa inuentionem, vel indicia manifesta perfonae & criminis sic praecedere ut vehementer suspectam reddant personam ad hoc, ut teneatur ad praecipium superioris, seipsum reuē prodere. Quādo autem in tertio sumus casu, scilicet quod praecedit semiplena probatio, cōstat etiam quod teneatur. Sed aduertendum, quod cum plena probatione efficitur duo testes integritatem conditionum, semiplenam probationem efficit unus testis: omni exceptione maior. Et est sermo de teste secunda iura: qui scilicet non adest, non secretus depositio, sed vere testis est iuratus, non particeps criminis, & ad iudicium concurrens ut testis: hoc est, quod utraque accusatorem, vel id quod tenet accusatoris locum, ut infamia, &c. Ille omni exceptione maior testatur directē de viis commissionis criminis ab ipso, puta quia vidit ipsum occidere illum, vel furari hoc, sic enim est vere testis semiplene probans.

ut habetur 2. quæst. 2. Non autem imponitur poena accusato per hoc, quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

¶ Præterea, Prouer. 14. dicitur, Sapiens timet & declinat à malo: stultus autem transiit & confidit. Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercunque se liberet à malo, non peccat.

¶ SED CONTRA est, quod in causa criminali iuramentum de calumnia est praestandum, ut habetur extra, de iuramento calumniae. Inherentes. Quod nō esset, si calumniose se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

CONCLUSIO.

¶ Non potest reus accusatus in iudicio calumniose se defendere, sed potest in hiis, ad quae non tenetur respondere, vel veritatem occultare, vel aliquo alio modo iuste se defendere, nullo autē modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem, quam confiteri tenetur, tacere, vel quocumque modo mentiri.

¶ RESPONDEO dicendum, quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet, non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum, quam ab eo potest, & debet requirere iudex secundum ordinem iuris: puta cum praecessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerint, vel etiam cum praecessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas & fini intentum accomodatas, quod pertinet ad prudentiam: vel per aliquas vias illicitas & proposito fini incoherentes, quod pertinet ad astutiam, quae exercetur per fraudem & dolum, ut ex supradictis patet. Quorum primum est laudabile, secundum vero vitiosum. Si ergo reo qui accusatur, licet se defendere veritatem occultando, quam confiteri non tenetur per aliquos convenientes modos: puta quod non respondeat, ad quae respondere non tenetur, hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter euadere. Nō autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere, quam confiteri tenetur. Neque etiam aliquem dolum vel fraudem adhibere, quia iustus & dolus vim mendacii habet. Et hoc est calumniose se defendere.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur: quae secundum diuinum iudicium sunt peccata. Sicut patet de simplici fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodā uirtutem, quae paucorum est, & non potest inueniri in tanta multitudine populi, quantam lex humana habet necesse sustinere. Quod autē aliqua non uelit aliquod peccatum committere, ut mortem corporalem euadat, cuius periculum in causa sanguinis immiscet reo, est perfectae uirtutis: quia omnino terribilis est maxime terribilis est mors, ut dicitur in tertio Ethicorum. Et ideo si reus in causa san-

enim uis iudicii exigit ueritatem indicandorum, sicut uis iuramenti exigit iuramentorum. Nec uariat hoc, quia non tenetur reus hoc fieri: quia tenetur, si fuerit, fieri ueritatem, sicut si iurat, tenetur iurare ueritatem. Et si talis mentiens mentitur contra ueritatem debitam iudici, non simpliciter & absolute, sed debitam iudici, ex suppositione scilicet, si hoc supponitur illius iudicio.

guinis corrumpat aduersarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum. Non autem huic peccato lex civilis adhibet poenam: & pro tanto licitum esse uidetur.

¶ Ad secundum dicendum, quod accusator, si colludat cum reo, qui noxius est, peccatum incurrit. ex quo patet quod peccat. Unde cum inducere aliquem ad peccandum, sit peccatum, uel qualitercunque peccati participem esse, cum Apostolus dicat dignos morte eos, qui peccantibus consentiunt: manifestum est quod etiam reus peccat, cū aduersario colludendo, non tamen secundum leges humanas imponitur sibi poena, propter rationem iam dictam.

¶ Ad tertium dicendum, quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

ARTICULVS III.

¶ Vtrum reo liceat iudicium per appellationem declinare.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus Roma. 11. Omnis anima potestati sublimioribus subdita sit. Sed reus appellando, recusat subdici potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

¶ Præterea, Maius est uinculum ordinariae potestatis, quam propriae electionis. Sed sicut legitur 2. q. 6. A iudicibus quos communis consensus elegerit, non liceat prouocare. Ergo multo minus licet appellare à iudicibus ordinariis.

¶ Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo uidetur quod appellatio non sit secundum se licita.

¶ SED CONTRA est, quod Paulus Caesarem appellauit: ut habetur Act. 25.

CONCLUSIO.

¶ Superiorem appellare in causa iusta, ubi quiniū à iudice grauatur, reo licet appellare autem iniuste, causa afferenda morte, ne sententia prosperetur, minime licet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod duplici de causa contingit aliquem appellare. Vno quidem modo cōsuetudine iuste causae: quia uidelicet iniuste à iudice grauatur. Et sic licitum est appellare. Hoc enim est prudenter euadere. Unde 2. q. 6. dicitur, Omnis oppressus, libere sacerdotum, si uoluerit, appellat iudicium, & à nullo prohibetur. Alio modo aliquis appellat causa afferendae mortis, ne contra eum iusta sententia proferatur. Et hoc est calumniose se defendere: quod est illicitum, sicut dictum est. Facit enim iniuriam & iudici, cuius officium impedit: & aduersario suo, cuius iustitiam quantum potest perturbat. Et ideo sicut dicitur secunda quaestione sexta, omnimodo puniendus est, cuius appellatio iniusta pronuntiatur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod potestati inferiori intantum aliquis subdici

consentit licita facientibus, non errant. Inde uero apparet, quod non quia turpis est illa pars, quae non consonat toti. Publica autem potestas, quae totum representat, uult illum detinere. Non potest ergo absque publica offensa ab aliis opera dari ad damnam fugam. Et confirmatur, quia tales inuenti puniuntur: quod non fieret si peccarent.

¶ Sexta quaestio est circa rationem literae: quia assignat non causam, ut causat. Ex hoc enim quod nullus ita damnatur, ut ipse sibi mortem inferat, non sequitur quod non teneatur damnatus manere in carcere, nisi manere in carcere, esset seipsum occidere: quod est manifeste falsum. Manere enim in carcere, & non uolens fugere, non occidit seipsum: alioquin martyres nolentes fu-

¶ Super Quaestione sexagesima: ubi articulum tertium & quartum.

¶ Num damnatus ad mortem, uel carcerem possit quocumque modo fugere, uel euadere.

IN art. 1. & 2. elucet quaestio, quae est, quoniam multa occurrunt circa doctrinam traditam in responsione ad secundum quartum articulum, de fuga iuste damnati ad mortem.

¶ Prima est: quia cōstat de ipso, scilicet quod licet iuste damnatus fugere, non uidetur quibusdam uia, quia hoc esset in scandalum causandum, qui ex fuga illius molestarentur.

¶ Secunda est: quia dicitur de iuste damnato ad mortem, est simpliciter damnatus etiam ad carcerem: ac per hoc tenetur subire poenam carceris iustitiam à iudice, & consequenter iustitiam & obedientiam debitam uoluit fugere.

¶ Et confirmatur, quia eadem est ratio de poena hac, uel illa: puta mortis, uerberis, &c. Sed detentus propter alias poenas & damnatus, non potest licite fugere, ne quiddā dicitur ergo nec damnatus ad mortem.

¶ Tertia quaestio est, an iuste damnatus licite possit discurrere in uia, & compedes, qui huius alligatus est, ut possit fugere.

¶ Quarta est, an possit effingere carcerem licite: & est ratio huius, quia duo haec non possunt nisi uolenter fieri. Et quum haec sint per se iuris auctoritate facta, inferendo uolentiam istis, inferunt uis aduersari eorum, & resistunt ei. Et si alia inter parte apparet licitum: quia alia una esset concessio fugae, & non posset se à uinculis absolueret. Quanta quaestio est, an liceat illis adiuuare hominem in inferendi ad fugendam, dando ei consilium & auxilium. Et est ratio dubii: quia hinc apparet, quod sic: eo quod operantur danti operi rei licite, & sicut digni sunt morte secundum Apostolum qui consentiunt maleficientibus: ita per oppositum qui

Quaestio.

¶ In responsione ad tertium primi articuli, ubi dicitur de probatur mendacium in iudicio esse peccatum mortale: quia est contra dilectionem Dei, cuius est iudicium: & contra dilectionem proximi iudicis, scilicet, cui debetur negat: dubium occurrit. An propter imperfectionem actus ex parte materiae excuset à peccato mortali in iudicio. Verbi gratia, in iudicio sacramenti poenitentiae reus interrogatur à iudice confessor, scilicet an dixerit uel fecerit tale quid, quod est peccatum mortale, & reus negando mentitur, an mendacium tale sit peccatum mortale. Et est ratio dubii imperfectio actus: mendacium ex parte materiae: quia scilicet mentitur in materia non necessaria ad iudicium. Ex hoc enim uidetur excusari à peccato mortali. Nam ex hoc, quod non tenetur fateari hoc in iudicio, sequitur quod non est mendacium circa debitam iudicii ueritatem, ac per hoc, quod non sit mortale.

¶ In oppositum autem est, quod mendacium in iudicio, quantum in se est, incurrit iudicii uim, &c.

¶ Ad hoc dicitur quod huiusmodi mendacia in iudicio sunt peccata mortalia, ex hoc ipso, quod ad iudicium spectant.

¶ Et contra ueritatem iudicii sunt, ut patet ex hoc, quod iudicium quod super hoc mendacium fundatur, solum oportet esse. Et in foro poenitentiae iniuria precipue fit Deo, cuius est peculiariter iudicium illud, ut patet. Imperfectio autem materiae habet locum respectu actus mentiendi secundum se, sed non ut substantiat iudicio, sicut non habet locum, ut substantiat iuramento. Ita quod licet mentiens in quocumque leui, si adhibet iuramentum, peccat mortaliter: ita mentiens in quocumque leui, si submisit mendacium illud iudicio, peccat mortaliter. Ipsa

gere, fuissent sui homicidae.

¶ Septima questio est: quia hoc etiam propositum, scilicet nullus ita condemnatur, ut inferat sibi mortem, patitur instantiam de damnatis ad sumendum uenenum, ut Socrates fuit.

¶ Octava questio est, An damnatus, ut fame moriatur, teneatur comedere, si potest alioquin sui homicidium incurrit. Quia hic uidetur quod teneatur: quoniam non comedere est directe se occidere, ut patet in secundo De anima, & ex sententia testatur. Inde autem quod non: quia potest patienter sententiam contra se suscipere: nec tenetur eius executionem impedire, quamuis possit, ut sancti martyres fecerunt, nolentes impedire martyrium suum.

¶ Nona questio est: pollicetur superius in q. 1. ar. 2. ad tertium. An damnatus iuste, ut fame moriatur, possimus licite ministrare occulte panem. Et est specialis dubitatio: quia in loco allegato author excipere uidetur hanc subuentionem ab operibus beneficentiae, concludendo, nisi secundum ordinem iustitiae patere.

¶ Ad primam dubitationem dicitur, quod quia ea quae sunt per accidens, non mutant iudicia astrictum, & per accidens: quia praeter intentionem fugatis est, quod custodiam tribuano consequatur: ideo ob hoc damnatus ad mortem non tenetur obsequere, sed licite potest fugere. Et quia dat operam rei licite, quicquid mali proinde custodibus inferatur, a iudice, non imputatur fugienti.

¶ Ad secundam dubitationem dicitur, quod falsum est quod dicitur damnatus ad mortem, sit implicite damnatus ad carcerem. Nec enim ante sententiam, neque in sententia facta est talis condemnatio, sed solum custoditur, ut dandus uel damnatus ad futuram poenam. De eo autem hoc, quia iudex sicut potest damnare aliquem ad carcerem amplius, assignando sibi unam insulam pro carcere, ut patet in his qui exulant in circumscripso loco, & proculdubio tenetur damnatus ad hoc seruare sententiam: potest damnare ad carcerem astrictum & uincula: & non potest sic damnatus licite fugere: licet quidam dixerint quod iudex non potest iudicare, nisi uolentia facti capere, detinere, & occidere. Hoc enim circumscripso sola sententia locus in auxilium manifestat esse falsum. Propter quod si iuris ordo haberet, quod damnatus ad mortem, damnaretur quoque interim ad carcerem, non posset licite ille fugere: quia ex damnatione ad carcerem, teneretur ille ibi manere, sicut tenetur aliis iustis sententis parere. Nec hoc est damnare eum ad mortem sibi inferendam, sed ad mandatum infra terminos loci illius.

¶ Ad confirmationem dicitur, quod non est eadem ratio de omnibus poenis, sed de omnibus poenis, quae consistunt solum in pati.

¶ Ad ultimum euidentiam scito, quod poenae sunt in duplici differentia: quaedam sunt, ad quas non aliter quis damnatur, nisi ut patitur illas, ut patet de morte, mutilatione, flagellis, tortura, & huiusmodi. Non enim damnatur aliquis, ut se occidat, mutilet, torquet, &c. sed ut patiatur haec sibi illata. Et de his omnibus eadem est ratio, quae de morte, ut scilicet damnatus aut dandus ad aliquod horum, potest licite fugere: quia non tenetur nisi ad pati, ut ipse patet. Quaedam uero sunt, ad quas sic subeundas aliquis damnatur, ut ipse cooperetur ad eas, ut patet de exilio, & circumscriptione, & poena pecuniaria. Damnatus liquidum aliquid, ut car in exilij locum: & ibi infra praefixos sibi terminos maneat, ut solat huiusmodi. Et ab huiusmodi executione non licet se subtrahere post sententiam, quia damnatus est ad faciendum. Ante uero sententiam potest licite fugere, eadem ratione, quia damnatus ad mortem, potest licite fugere, scilicet quia non tenetur facere, hoc est manere in loco, unde sequeretur suum pati, hoc est damnare, si ex sua absentia cerneretur damnatio. Alioquin omnino tenetur in foro conscientiae subire latam post sententiam. Religiosi tamen, quia

libertate sui motus processu extra claustra se priuarunt, supponentes se per tria uota praeterea suis, quocumque ex causa & suis praeterea iuste detinerentur, non possunt licite extra praefixos sibi terminos fugiendo exire, quum nec exire possint non detenti claustrum sine licentia praeterea.

¶ Ad tertiam & quartam questionem simul Henricus de Gladiis quolibeto nono, articulo uigesimo quinto, respondet negative: quia si frangeret uincula aut carcerem, resisteret iudici in his, in quibus habet potestatem: & iniuriā illi faceret, sicut si percuteret suos ministros custodes. Et quemadmodum, inquit, licitum est trahere per alienum agrum, non tamen sepe illius dirumpere, ut trahatur licitum est fugere, non tamen uincula & carcerem rumpere, ut fugere possit. Si quis tamen diligenter distinguat inter fugam, uel defensionem, ac inter uim inferre rationalibus, uel irrationalibus, declinabit in partem oppositam. Quia enim inter iudicem & damnatum iuste ad mortem, sit ex parte iudicis bellum iustum, consequens est quod a damnato non possit se defendere, non resistere, pugnando contra eum. Sed sicut fugere non est resistere, pugnare, aut defendere, sed non tenere seipsum in hoc loco coacta frangere uincula & carceres non est pugnare, sed absolvere seipsum a continentia uinculorum & carceris. multum quoque reuertit uim irrationalium uel rationalium repellere. Nam illa uis rebus irrationalibus praesens esse non redundat in auctorem eorum. cuius signum est, quod si quis uincula sibi ab ecclesiastico iudice impositis, uolentiam inferat, effringendo non est excommunicatus. Et si quis damnatus ut deorietur a leone, pugnet cum leone, & leone superato, fugiat, nulli iniuriā facit. Hec enim autem uidetur, quod si fugere uolens, uim inferat custodibus, quod iniuriā facit: sed si abstinens, uel dormientibus eis frangat uincula, uel carceres, iudici, uel officialibus imputandum uidetur, quod tam debilitat ossa firmata uel serae fabricae sunt, ut poterint a detento frangi. Unde non uideo, quare non possit damnatus ad mortem, uolentiam uinculis & carceri praestare, absque scilicet resistentia omni cuiusque custodi inferre, non enim hoc est sicut percutere ministros aut pugnare contra eos: nec est resistere iudici in his, in quibus habet potestatem: sed continere se sub circumscriptione uinculorum & carceris, & eisdem non auctori eorum uim inferre. Nec est simile de fractione sepi: quia in fractione sepi agitur de dño, quod inferitur domino per sepiis ruinam. Hic autem non est questio de damno pretij uinculorum, aut serarum carceris (facile enim dici potest quod effractor soluere tantum est paratus) sed est questio, an ille actus effractionis reducat ad fugam, an ad pugnam. Nam si tenes se ex parte fugae, licitus est illi si pugnam, illicitus est. Propter quod non oportet ueritatem ex similitudinibus seruari, sed ex propriis.

ces a recto iudicio declinare.

ARTICVLVS IIII.

¶ Virum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere si possit. Illud enim ad quod natura inclinatur, semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed natura inclinatio est ad resistendum corruptentibus, non solum in hominibus & animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

¶ Praeterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse uidetur, quod aliquis se a morte per fugam liberet: secundum illud Ecclesiast. 9. Longe esto ab homine potestatem habente occidendi. & non uiuificandi. ergo etiam licitum est reo resistere.

¶ Praeterea, Prouerb. 24. dicitur, Erue eos qui ducuntur ad mortem, & eos qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses. Sed plus tenetur aliquis sibi, quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus, seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

¶ SED CONTRA est quod dicit Apostolus Roman. 13. Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: & ipse sibi damnationem acquirit. Sed condemnatus, se defendendo, potestati resistit, quantum ad hoc, in quo est diuinitus instituta ad uindictam malefactorum, ad laudem uero bonorum. Ergo peccat se defendendo.

CONCLUSIO.

¶ Non potest absque peccato ad mortem iuste condemnatus se defendere, potest autem se defendere in causa iniuste condemnationis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo iuste: & sic non licet condemnato se defendere. Licet enim est iudici eum resistere impugnare. Unde relinquitur, quod ex parte eius sit bellum iniustum. Unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuste, & tale iudicium simile est uiolentiae latronum: secundum illud Ezechiel. uigesimo secundo, Principes eius in

mentibus eis frangat uincula, uel carceres, iudici, uel officialibus imputandum uidetur, quod tam debilitat ossa firmata uel serae fabricae sunt, ut poterint a detento frangi. Unde non uideo, quare non possit damnatus ad mortem, uolentiam uinculis & carceri praestare, absque scilicet resistentia omni cuiusque custodi inferre, non enim hoc est sicut percutere ministros aut pugnare contra eos: nec est resistere iudici in his, in quibus habet potestatem: sed continere se sub circumscriptione uinculorum & carceris, & eisdem non auctori eorum uim inferre. Nec est simile de fractione sepi: quia in fractione sepi agitur de dño, quod inferitur domino per sepiis ruinam. Hic autem non est questio de damno pretij uinculorum, aut serarum carceris (facile enim dici potest quod effractor soluere tantum est paratus) sed est questio, an ille actus effractionis reducat ad fugam, an ad pugnam. Nam si tenes se ex parte fugae, licitus est illi si pugnam, illicitus est. Propter quod non oportet ueritatem ex similitudinibus seruari, sed ex propriis.

¶ Ad quintam questionem dicunt quidam quod eadem ratione possunt alij opem ferre damnato, ut fugiat, sicut potest ipse fugere.

¶ Mihi distinguendum occurrit, quod quidam homines sunt uelut partes publicae potestatis, ut custodes, ministri, officiales, patres reipublicae, & huiusmodi quorum est fouere uel exercere publicam potestatem. Et his ratione status eorum (quia scilicet eis incumbit fouere publicam potestatem) illicitum est consilium uel auxilium fugae praestare. Eorum enim est damnatum seu damnandum detinere: & uelut proditores & collatores essent partes detenti fouendo. Caeteri autem, quorum non interest publicam fouere potestatem, licite possunt cooperari ad fugam damnati. Et ratio est, quia regulariter nullus prohibetur a cooperatione aduersus alteri liciti, nisi per accidens: puta, quia status uel officio suo hoc repugnat. Apparet namque inductum in omnibus, quod si mihi licitum est emere, uendere, bellare, contrahere, &c., quod datus mihi consilium, auxi-

Secunda secundae S. Th.

de Gladiis quolibeto nono, articulo uigesimo quinto, respondet negative: quia si frangeret uincula aut carcerem, resisteret iudici in his, in quibus habet potestatem: & iniuriā illi faceret, sicut si percuteret suos ministros custodes. Et quemadmodum, inquit, licitum est trahere per alienum agrum, non tamen sepe illius dirumpere, ut trahatur licitum est fugere, non tamen uincula & carcerem rumpere, ut fugere possit. Si quis tamen diligenter distinguat inter fugam, uel defensionem, ac inter uim inferre rationalibus, uel irrationalibus, declinabit in partem oppositam. Quia enim inter iudicem & damnatum iuste ad mortem, sit ex parte iudicis bellum iustum, consequens est quod a damnato non possit se defendere, non resistere, pugnando contra eum. Sed sicut fugere non est resistere, pugnare, aut defendere, sed non tenere seipsum in hoc loco coacta frangere uincula & carceres non est pugnare, sed absolvere seipsum a continentia uinculorum & carceris. multum quoque reuertit uim irrationalium uel rationalium repellere. Nam illa uis rebus irrationalibus praesens esse non redundat in auctorem eorum. cuius signum est, quod si quis uincula sibi ab ecclesiastico iudice impositis, uolentiam inferat, effringendo non est excommunicatus. Et si quis damnatus ut deorietur a leone, pugnet cum leone, & leone superato, fugiat, nulli iniuriā facit. Hec enim autem uidetur, quod si fugere uolens, uim inferat custodibus, quod iniuriā facit: sed si abstinens, uel dormientibus eis frangat uincula, uel carceres, iudici, uel officialibus imputandum uidetur, quod tam debilitat ossa firmata uel serae fabricae sunt, ut poterint a detento frangi. Unde non uideo, quare non possit damnatus ad mortem, uolentiam uinculis & carceri praestare, absque scilicet resistentia omni cuiusque custodi inferre, non enim hoc est sicut percutere ministros aut pugnare contra eos: nec est resistere iudici in his, in quibus habet potestatem: sed continere se sub circumscriptione uinculorum & carceris, & eisdem non auctori eorum uim inferre. Nec est simile de fractione sepi: quia in fractione sepi agitur de dño, quod inferitur domino per sepiis ruinam. Hic autem non est questio de damno pretij uinculorum, aut serarum carceris (facile enim dici potest quod effractor soluere tantum est paratus) sed est questio, an ille actus effractionis reducat ad fugam, an ad pugnam. Nam si tenes se ex parte fugae, licitus est illi si pugnam, illicitus est. Propter quod non oportet ueritatem ex similitudinibus seruari, sed ex propriis.

q. 1. 4. h. 11.

señe de heresia, uel a
seruicio tyrannica, &c.
Vnde scilicet pro
regula habendum est,
quod si quis tenetur
ad accusandum, con-
fessionem tenetur ad testi-
ficandum, tanto plus,
quanto cum minori suo
periculo potest quis
testificari, quam accu-
sare: quia non obligat
se testis ad poenam ra-
tionis. Nulla igitur ex
dictis confertur inquisi-
tio. Vnde in respon-
sione ad primum Au-
thor colligitur doctri-
nam hanc, ad duo ca-
pita redit, scilicet ad
authoritatem iudicis
& damnum proximi.
Et in responsione ad
secundum explicite ten-
etur, quod in huiusmo-
di propalare tenetur te-
stificando uel denun-
tando, prout opus
fecit.

Ansua. In responsione ad ter-
tium eiusdem articuli
adverte, ut scias discer-
nere inter illa que sci-
untur sub sacramenta-
lis confessionis sigillo:
ita quod uere audiuit
aliquis confessionem, &
inter illa que sciuntur
sub sigillo confessionis
non uere, sed ad imi-
tationem seu similitu-
dinem confessionis, ut
frequenter fit a dicen-
tibus aliquid in secre-
to. Dico tibi hoc in
confessione, seu in po-
nitentia: seu inchoant,
Confiteor Deo & tibi.
& tamen in nullo con-
fiteor se peccasse: sed
communiatur, tantum
que sunt dicturi de hu-
iusmodi. Hic enim si
acceptatio audientis,
sine qua nihil fit, in-
teruenit, non magis
obligat quam iura-
mentum de tenendo se-
cretum. Et propterea
tenetur ea reuelare, si
sint talia que sint in al-
terius damnum. Prima
autem in nullo casu re-
uelare licitum est, quia,
ut in littera dicitur, illa
scit ut Deus, & maius
est uinculum sacramen-
ti quolibet homini et-
iam papae precepto.

Ansua. In casu eiusdem re-
sponsionis ad secun-
dum, nota quod ex
hoc quod seruare fi-
dem est de iure nature,
non sequitur, ergo pre-
terire seu delinquere
in hoc, est peccatum
mortale. Potest enim
esse ueniale, ut patet
in simili. Memini e-
nim esse contra ius na-
ture: & tamen non se-
quitur, Memini esse pec-
catum mortale. Opor-
tet ergo aduerte ad
materiam simpliciter,
uel ut ab hoc, ut di-
scernatur quando re-
uelare secretum est mor-
tale uel ueniale. Sunt
enim quedam que et-
iam si non sint nostra
sed commissa, tene-
mur seruare secreta, ut
occulta adulteria, &
falsa que reuelata ef-
ferunt semina discordie,

in quibus secundum ordinem iuris testimo-
nium ab eo exigitur: puta in manifestis, &
in his de quibus infamia precessit. Si au-
tem exigatur ab eo testimonium in aliis, pu-
ta in occultis, & de quibus infamia non
precessit, non tenetur ad testificandum: si
uero requiratur eius testimonium non au-
thoritate Superioris, cui obedire tenetur,
tunc distinguendum est: quia si testimonium
requiratur ad liberandum hominem, uel ab
iniusta morte seu poena quacunque, uel a
falsa infamia, uel etiam ab iniquo damno:
tunc tenetur homo ad testificandum. Et si
eius testimonium non requiratur, tenetur
facere quod in se est, ut ueritatem denuntiet
alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur
enim in Psal. Eripite pauperem, & egenum
de manu peccatoris liberare. Et Prouerb. 24.
Erue eos qui ducuntur ad mortem. & Rom.
1. dicitur, Digni sunt morte non solum qui
faciunt, sed etiam qui consentiunt facienti-
bus. Vbi dicitur glo. Consentire est tacere cum
possis redarguere. Super his uero que per-
tinent ad condemnationem alicuius, non
tenetur aliquis ferre testimonium, nisi cum
a superiori compellitur secundum ordinem
iuris. Quia si circa hoc ueritas occultetur,
nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel
si imminet periculum accusatori, non est
curandum, quia ipse in hoc periculum spon-
te se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui
periculum imminet eo nolente.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
August. loquitur de occultatione ueritatis
in casu illo, quando aliquis non compelli-
tur Superioris autoritate ueritatem propa-
lare, & quando occultatio ueritatis est nulli
specialiter damna.

Ad secundum dicendum, quod de illis que
homini sunt commissa in secreto per confes-
sionem, nullo modo debet testimonium fer-
re: quia huiusmodi non scit ut homo, sed
tanquam dei minister: & maius est uincul-
um sacramenti quolibet hominis prece-
pto. Circa ea uero que aliter homini sub se-
creto committuntur, distinguendum est.
Quandoque enim sunt talia, que statim
cum ad notitiam hominis uenerint, homo
ea manifestare tenetur: puta si pertinent ad
corruptionem multitudinis spiritalium uel
corporalem, uel in graue damnum alicuius
personae, uel si quid aliud est huiusmodi,
quod quis propalare tenetur uel testifican-
do, uel denuntiando. Et contra hoc debet
obligari non potest per secreti commissum:
quia in hoc frangeret fidem, quam alteri de-
bet. Quandoque uero sunt talia que quis
prodere non tenetur: unde potest obligari
ex hoc, quod sibi sub secreto committun-
tur: & tunc nullo modo tenetur ea prode-
re etiam ex precepto Superioris: quia seruare
fidem est de iure naturali. Nihil autem po-
test precepti homini contra id quod est de iure
naturali.

Ad tertium dicendum, quod operari &
cooperari ad occisionem hominis non com-
petit ministris altaris, ut supra dictum est.
Et ideo secundum iuris ordinem compelli
non possunt ad ferendum testimonium in
causa sanguinis.

ARTICULVS II.

¶ Virum sufficiat duorum uel trium tes-
timonium.

AD SECUNDVM sic procedi-
tur. Videtur quod non suffi-
ciat duorum uel trium testi-
monium. Iudicium enim certi-
tudinem requirit. Sed non ha-
betur certitudo ueritatis per dictum duo-
rum testimonium. Legitur enim 3. Regu. 21. quod

Naboth ad dictum duorum testimonium falso
condemnatus est. ergo duorum uel trium
testimonium non sufficit.

¶ Præterea, Testimonium ad hoc, quod sit
credibile, debet esse concors. Sed plerun-
que duorum uel trium testimonium in ali-
quo discordat. ergo non est efficax ad ueri-
tatem in iudicio probandam.

¶ Præterea, Secunda questio. quinto dicitur,
Præsul non damnetur, nisi septuaginta
duobus testibus: presbyter autem Cardi-
nalis nisi * quadraginta quatuor testibus
non deponatur: diaconus Cardinalis urbis
Romæ nisi in * uiginti octo testibus non
condemnetur: subdiaconus, acolytus,
exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem
testibus non condemnabitur. Sed magis est
periculosum peccatum eius, qui in maiori
dignitate constitutus est: & ita minus est co-
lerandum. Ergo nec in aliorum conde-
mnatione sufficit duorum uel trium testi-
monium.

¶ SED CONTRA est quod dicitur
Deut. 17. In ore duorum uel trium testimonium
peribit qui interficietur. Et infra 19. In ore
duorum uel trium testimonium stabit omne uer-
bum.

CONCLUSIO.

¶ Duo, uel tres testes in quouis iudicio, diuini
non ac humano iure statutum, est rationabiliter
adhiberi.

¶ RESPONDEO dicendum, quod se-
cundum Philosophum in 1. Ethico. certitudo
non est similiter querenda in omni ma-
teria. In actibus enim humanis, super quibus
constituuntur iudicia, & exiguntur tes-
timonia, non potest haberi certitudo de-
monstratiua, eo quod sunt circa contingen-
tia & uariabilia. Et ideo sufficit probabilis
certitudo, quæ ut in pluribus ueritatem at-
tingat, & sic in paucioribus a ueritate defi-
ciat. Est autem probabile, quod magis uer-
itatem contineat dictum multorum, quam
dictum unius. Et ideo cum reus sit unus, qui
negat, sed multi testes asserunt idem cum au-
thore, rationabiliter institutum est de iure
diuino & humano, quod dicto testimonio ste-
tur. Omnis autem multitudo in tribus com-
prehenditur, scilicet principio, medio, &
fine. Vnde secundum Philosophum in
primo De celo, Omne totum in tribus po-
nitur. Ternarius quidem constituitur as-
serentium, cum duo testes conueniant cum
actore. Et ideo requiritur binarius testium,
uel ad maiorem certitudinem, ut sit ternarius,
qui est multitudo perfecta in ipsis tes-
tibus. Vnde & Eccl. 4. dicitur, Funiculus tri-
plex difficile rumpitur, August. autem super
illud 10. 8. Duorum hominum testimonium
uerum est, dicit quod in hoc est trinitas se-
cundum mysterium commendata, in qua
est perpetua firmitas ueritatis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
quancunque multitudo testimonium determi-
netur, posset quandoque testimonium esse
iniquum, cum scriptum sit Exod. 23. Non se-
quaris turbam ad faciendum malum: nec
tamen, quia non potest in talibus infalli-
bilis certitudo haberi, debet negligi cer-
tutudo, quæ probabiliter haberi potest
per duos uel per tres testes, ut dictum
est.

¶ Ad secundum dicendum, quod discordia
testium in aliquibus principibus circum-
stantiis, quæ uariant subiectum facti (pu-
ta in tempore, uel in loco, uel in personis
de quibus principaliter agitur) aufert ef-
ficaciam testimonij: quia si discordant in
talibus, uidentur singulares esse in suis tes-
timoniis, & de diuersis loqui. Puta si unus
dicat hoc factum esse tali tempore, uel

& huiusmodi. Sunt et-
iam quedam quæ cum
simpliciter possint re-
ferri quantum in no-
titia nostra est, occul-
tas tamen habent ra-
tiones in eo, qui si
dei noluit committi:
quia uoluit secretum
seruari. Et propterea
ex quo promissum est
acceptando in secre-
to, non solum seruand-
um est, sed posset pro
rei nobilitate esse pec-
catum mortale huius-
modi reuelatio. Sunt
autem quedam, quorum
occultatio nulli
prodest: reuelatioque
nulli nocet, quæ leuiter
committuntur & ac-
ceptantur in secre-
to. Et in his ueniale
est idem uoluntate: quia
quum nec ex materia
inferatur alicui iniu-
ria, aut iniuria: quia
non est materia per-
niciosa, nec ex forma,
scilicet uoluntate in-
ris nature, sic contra
Deum, aut proximum,
sed præter debiti pro-
ximi, ratione imper-
fectionis rei, de qua agi-
tur, non contrariatur
charitati, sed præter
eam agitur.

¶ Super Qua-
stioni septuagesima
articulum secundum.

Ansua. In articulo secun-
do eiusdem que-
stionis in respon-
sione ad secundum,
adverte quod distin-
ctio illa de testibus, qui
sunt singulares uel con-
tines, regulatiter ha-
bet locum, ut per sin-
gulares nullus damno-
tur. Quia tamen mul-
ti singulares testes in
factis iteratibus uol-
untatem suspicionem in-
ducunt, ut si unus ui-
dit aliquem committe-
re unum furtum, &
alius uidetur eum com-
mittere aliud furtum,
& sint testes omni ex-
ceptione maiores, in-
ter religiosos, quan-
do quis existimatur a-
liis esse uicio inuolu-
tus, aut numerus mul-
tus talium testimonij
concurrat: si autem
non conficitur inueni-
ri, uidetur quandoque
subsecuta condemnatio,
multorum parum
consilio fulta. Et licet
hoc non sit secundum
iuris rigorem, ubi ta-
men absque tormentis
proceditur, non tam
ad puniendum quam
ad salutem anime, &
regulantis obseruantie
laudem, tolerabile ui-
detur, ut hæc proba-
bilis sufficiat ad cer-
titudinem inter eos, qui
mortui sunt mundo.
Quia tamen reus non
posset ad huiusmodi
sententiam tolerandam
cogi, deberet ex hu-
iusmodi iudiciis per tor-
menta, religiosi ta-
men, ueritas exqui-
ri, ut sententia non
feratur, nisi contra
999 3 con

confessum vel conuictum, iuxta sacros canones, secunda quaest. prima. Nos in quaest. prima.

Annos. In responsione ad tertium nota duo. Primum est de sanctitate debita Romane ecclesie cardinalibus: quae utramque tantum esset, ut nullus unquam esset in seculum ecclesie. Secundum est contra latrantes, quod malus cardinalis non puniatur, quia scilicet periculosus est derogare in opinione hominum dignitati & auctoritati Romane ecclesie condemnando cardinalem, quam tolerare illum sine scandalo.

a Super Quaest. Nonis septuagesime Articulus tertium.

Annos. In articulo tertio multa de conditionibus testium in aliquibus causis uel casibus essent dicenda, nisi iuristis hoc relinquerent: quia essent aequa non suscepi onus in iure, sed in moralibus scribendi.

Annos. In responsione ad tertium, habes quod supra dictum est de declinando in bonam uel malam opinionem proximi, quo ad actum iudicij, uel quo ad actum cautelae. pauper enim non iudicatur malus, sed cauetur ab illo, ne sit malus intendendo propter pauperem, &c.

a Super Quaest. Nonis septuagesime Articulus quartum.

Annos. In articulo quarto eiusdem 70. quaest. Nonis in responsione ad primum, dubium occurrit. Quid debet facere testis qui praemissa debita diligentia testatus est falsum, deceptus a sua memoria & propter suum testimonium alter est condemnandus, aut condemnatus.

Ad hoc dicitur, quod quum dictus testis non teneatur ad restitutionem ratione rei habite (ut patet, quia non est testis in causa propria) nec ratione actionis iniustae (quia non perfecte & formaliter iniustum testimonium tulit) nec ex ignorantia damnaibili consequens est, quod sicut excusatur ab offensa Dei in falso iuramento, ita excusatur ab offensa proximi in nocumento subsecuto. Si tamen prodesse potest explicando puram ueritatem, teneatur ad hoc, ne ex hac turritate incipere nocumentum per accidens, transire in nocumentum per se. Et licet secundum iura testis non admittatur ad mutationem testimonij nisi in continenti:

loco, alius alio tempore uel loco: non uidentur de eodem facto loqui. Non tamen praedictatur testimonio, si unus dicat se non recordari, & alius asserat determinatum tempus uel locum. Et si in talibus omnino discordauerint testes actoris & rei, si sint aequales numero & pares dignitate, statim pro reo: quia facilius debet esse iudex ad absolendum, quam ad condemnandum, nisi forte in causis fauorabilibus, sicut est causa libertatis & huiusmodi. Si uero testes eiusdem partis dissenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui par sit standum: uel ex numero testium, uel ex dignitate eorum, uel ex fauorabilitate causae, uel ex conditione negotij & dictorum. Multo autem magis testimonium uerius repellitur, si sibi ipsi aliquis diffideat interrogatus de uisu & scientia: non autem si diffideat interrogatus de opinione & fama: quia potest secundum diuersa uisa & audita diuersimode motus esse ad respondendum. Si uero sit discordia testimonij in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum uel serenum, uel si domus fuerit picta aut non, aut aliquid huiusmodi talis discordia non praedictatur testimonio: quia homines non consueuerunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria labuntur. Quinimo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilis, ut Chry. dicit super Matth. quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, uiderentur ex eodictio eundem sermonem proferre: quod tamen prudentiae iudicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconis, & clericis ecclesie Romane, propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia in ea talis institui debent, quorum sanctitati plus credatur, quam multis testibus. Secundo, quia homines qui habent de aliis iudicare, saepe propter iustitiam multos aduersarios habent. Unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conueniat. Tertio, quia ex condemnatione aliquis eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesie & auctoritati: quod est periculosius, quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi sit ualde publicum, & manifestum, de quo graue scandalum oriretur.

ARTICVLVS III.

a Vtrum alicuius testimonium sit absque eius culpa repellendum.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in poenam infligitur, quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed poena non est inferenda nisi pro culpa. Ergo uidetur quod nullius testimonium debeat repellere nisi propter culpam.

Præterea, De quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet, quod uerum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario nisi propter aliquam culpam, uidetur quod nullius testimonium debeat repellere nisi propter culpam.

Præterea, Ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari ueritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

ARTIC. III. ET IIII.

¶ SED CONTRA est, quod Gregor. dicit, & habetur 2. quaest. prima. Quia a seruis suis accusatus est episcopus, sciendum est quod minime audiri debuerunt.

CONCLUSIO.

¶ Cuiuslibet testimonium nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa repelli potest.

¶ RESPONDEO dicendum, quod testimonium sicut dictum est, non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quicquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile, quod aliquis in ueritate testificanda non sit firmus: quandoque quidem propter culpam, sicut infideles & infames: item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt. Quandoque autem absque culpa: & hoc est uel ex defectu rationis (sicut patet in pueris, amentibus & mulieribus) uel ex affectu (sicut patet de inimicis & personis coniunctis & domesticis) uel etiam ex exteriori conditione: sicut sunt pauperes, serui, & illi, quibus imperari potest, de quibus probabile est quod de facili possint induci ad testimonium ferendum contra ueritatem. Et sic patet, quod testimonium alicuius repellitur, & propter culpam & absque culpa.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod repellere aliquem a testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonij uitrandi quam ad poenam. Unde ratio non sequitur. **¶ Ad secundum dicendum, quod de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium, dummodo non uergat in periculum alterius: quia tunc est adhibenda cautela, ut non de facili unicuique credatur, secundum illud primæ Ioan. 4. Nolite credere omni spiritui.**

¶ Ad tertium dicendum, quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate & ordine iuris. Unde nihil prohibet, aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

ARTICVLVS IIII.

a Vtrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusatur a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

¶ Præterea, Mendacium quod alicui prodest & nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium: puta cum aliquis falsum perhibet, ut aliquem a morte liberet, uel ab iniusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes uel per iudicis peruersitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Iuramentum a teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter peierando. Hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Pro. 12. Falsus testis non erit impunitus.

CONCLUSIO.

¶ Falsum testimonium ferens, cum sit peruersus, & contra iustitiam agens, & mentis ueritatem, peccat mortaliter.

¶ RESPONDEO dicendum, quod fal-

ut patet extra, de testibus cogen. cap. Præterea, quia tamen, ut ibidem glossa dicit cum doctoribus, correctio testimonij post interuallum temporis, & prius datum testimonium minus firmum reddit, & ex qualitate personæ admittendum quandoque est, quando scilicet uere creditur quod non sit subornatus, sed ex conscientia & memoria corrigat actum fuisse ideo debet quilibet in tali casu corrigere obliuionem suam, ut latet debilitate prius fuisse a se dictum. Et si persona est bonæ famæ, & in opinione hominum propter eius uitam bonam talis conscientia, quod non possit cadere in mentem hominum illius notitiam habentium, quod periculosum mendacium diceret, & cum iuramento assereret obliuionem suam, & peram ueritatem prout nouit: tunc ex (cuius est qualitates testium discernere) posset propterea a sententia ad executionem desistere, & alias, prout melius posset obuiare, si ille, in cuius fauorem falsum fuerat dictum, non desistit, aut restituit, quum teneatur hoc facere ad talis iuri iuramentum in foro conscientie.

¶ Num iniustum iudicium, ac iniusta sententia, sit iudicium, uel sententia.

¶ In responsione ad 2. quaest. cunctum eiusdem articuli, dubium occurrit circa illam rationem redditam, iniustum iudicium non est iniustum. Et ideo ex illi iudicij falsum testimonium ibidem non est peccatum mortale. Primo quidem: quia aduersarij hoc uidetur debere rationi inter sententiam nullam, & iniustam. Nam si iniustum iudicium non est iudicium, constat quod iniusta sententia non est sententia. Et si non est sententia, ergo est nulla. Impossibile est namque, & non intelligibile, quod non sententia sit sententia iniusta. Ergo sententia est nulla, male ergo distinguitur inter sententiam iniustam & que nullam, tanquam aliqua sit sententia iniusta, quæ tamen non est nulla. Secundo, quia aduersarij uidetur iuri Canonico. Nam secundum illud, sententia pastoris sine iusta, sine iniusta, est timenda, ut patet ex auctoritate beati Gregorij in Decretis, c. 11. quæstio. uerba sententia, ex præfati autem doctrina iniustum iudicium, quia non est iudicium, non obligat testes, si iuramē

tum non interuenit eorum, ad mendacium perniciosum. Igitur in iusta sententia, quæ est conclusio iniusti iudicii, non obligat reum ad perniciosam inobedientiam. Sic enim se habet reus ad sententiam, sicut testes requiritur & coacti ad iudicii processum.

¶ Ad hoc dicitur, quod aliter in pure moralibus utimur nominibus iudicii & sententiae, & aliter iustitiae utuntur illis. Et propterea accidit, ut morales ad solam rei ueritatem spectantes, non distinguant inter iudicium iniustum & iustum: iustitiae autem interea distinguant. Sci to igitur, quod sententia iniusta, licet apud iustitias, ut patet 11. q. 1. Episcopus in subum fin per Gratianum, multipliciter dicatur, scilicet uel ex animo: ut quum quis ex odio condemnatur aliquem: uel ex ordine, ut quum non seruato iuris ordine condemnatur: uel ex causa, ut quum quis condemnatur innocentem: ad nostrum propositum, ut in littera patet, sententia tertio modo iniusta spectat: quoniam talis sententia est per se iniusta: reliquæ autem due per accidens, ut prima, aut quasi per accidens, ut secunda. De sententia ergo iniusta: quia scilicet iniustum terminat, puta damnationem innocentis, dicendum est quod secundum ueritatem non est sententia. Et similiter iudicium sic iniustum, non est iudicium. Et ratio est: quia iudicium est determinatio iusti, ut superius patet in quest. 60. articulo primo. Et sententia est sicut lex particularis in particulari facto, ut in articulo 17. superius etiam patet. Constat autem quod determinatio iniusti, quam significat iniustum iudicium, non est determinatio iusti, quam significat iudicium: nec lex iniusta particularis, quam significat iniusta sententia, est lex particularis, quam significat sententia. Sicut uniuersaliter patet, quod leges iniustas non sunt leges, sed legum corruptiones. Unde nec iniquum iudicium, nec iniusta sententia uim habet obligatoriam. Et propterea quantum est ex parte sui, non obligat testes minores aut reum. Dico autem ex parte sui, quia aliunde contingit quandoque, quod huiusmodi sententia parendum est, puta si iniustitia aut non continetur in sententia, aut non sit manifesta aliis. Si enim in sententia manifesta iniustitia continetur, tunc continet errorem intolerabilem, & apud iustitias etiam est nulla. Si non continetur in sententia iniusta, aut si continetur, non tamen est publice manifesta: & tunc quantum secundum ueritatem sit nulla, quia tamen non spectat ad quemlibet, sed ad publicam potestatem atque scientiam hanc decernere, timenda est, & appellandum, uel aliis recurrendum ad superiorum, ne ipse contemptus sententiae culpabilem eum reddat. Et hoc intendebat Gregor. per illud, Sententia pastoris. Et hæc doctrina consonat aperte superioribus dictis ab Authore in quest. 61. articulo sexto, ad tertium, & dictis in quest. 67. articulo 1.

¶ Ad obiecta ergo in oppositum dicitur, quod secundum ueritatem sententia iniusta non est sententia, & est nulla. Sed apud iustitias, & sententia iniusta communius sumitur, ut dictum est. Et rursus etiam sententia iniusta ex causa apud eos non semper est nulla: quia ad publicam, seu manifestam notitiam ipsi respiciunt. Morales autem ad solam ueritatem, dicendo quod nulla est in ueritate. Unde non interimitur ex hac doctrina distinctio iustitiarum. Non contradicit quoque doctrina hæc sacris canonibus decernentibus, quod iniusta sententia sit timenda, & executioni mandanda, ut capitulo Pastoralis. De officio dicitur. Quoniam hic uires sententiae iniustae traduntur, ibi ex accidentibus circumstantiis, scilicet quia occulta seu ambigua, uel non manifesta iuri iniustitia est, subiectorum officium determinatur, quod scilicet ante manifeste prolatam iniustitiam timenda est, aut exequenda est à subditis. Et ex his sequitur, quod si mihi constet in me esse prolatam sententiam excommunicationis iniustam, si non possum aliter meam innocentiam tueri simpliciter, uel pro nunc, possum interim evitare scandalum interesse secreto loco diuinis, & celebrare. Et eadem ratione illi qui nouerunt me uirum bonæ conscientie, & credunt me innocentem, quamuis sciant me excommunicatum, possunt mihi ferre in missa, aut participare aliis in diuinis secreto tamen: quoniam sic faciendo, & timetur iniusta sententia, ac executioni mandatur in publico, & satis sit iudicio humano iudicandi quæ foris sunt: dum manifeste uident, quod non contemnitur Ecclesie auctoritas, & non priuatur innocens omnino spiri-

tualibus consolationibus anime suæ, qui in ueritate non est excommunicatus: quia in ueritate sententia iniusta non est sententia.

¶ Super Questionem septuagesimam primam.

QVAESTIO SEPTUAGESIMA PRIMA, De iustitia in iudiciis ex parte aduocatorum, in quatuor articulis diuisa.

ROSTEA considerandum est de iniustitia, quæ fit in iudicio ex parte aduocatorum.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aduocatus teneatur prestare patrocinium causæ pauperum. Secundo, utrum aliqui debeant arceri ab officio aduocati. Tertio, utrum aduocatus peccet iniustam causam defendendo. Quarto, utrum peccet, pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICULVS I.

¶ Vtrum aduocatus teneatur prestare patrocinium causæ pauperum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videitur quod aduocatus teneatur prestare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim Exod. 23. Si uideris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis eum eo. Sed non minus periculum imminet pauperi, si eius causa contra iustitiam opprimatur, quam si eius asinus iaceat sub onere. Ergo aduocatus tenetur prestare patrocinium causæ pauperum.

¶ Præterea, Gregor. dicit in quadam homilia. Habens intellectum cures omnino, ne taleat: habens rerum affluentiam, à misericordia non torpescat: habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur: habens loquendi usum apud diuitem, pro pauperibus intercedat. Taleni enim nomine cuiuslibet reputabitur quod uel minimum acceperit. Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur: quod patet ex pena seruati abscondentis

subueniatur, non excusetur ego ab homicidio, si non pascam fame morientem. Oportet namque in promptu apparere non solum potentiam, sed actum subuenientis alij: ut ego non teneat subuenire. Aut intendit quod in promptu apparet modus, quo de facto subueniatur. Et tunc littera est diminuta: quia nihil dicit de apparentia fieri, sed potentia.

¶ Num aduocatus uel medicus quando appareat non aliter possit subueniri indigentibus, teneantur patrocinari sub pena peccati mortalis.

¶ In eodem articulo primo, dubium alterum est, an conclusio, scilicet quod quando non appareat quomodo aliter subueniri possit, tenetur sciens subuenire, & aduocatus patrocinari, & medicus moderi: intelligatur de obligatione peccati mortalis, an uenialis. Et est ratio dubij, quia si intendit de peccato mortali, contradicit sibi & rationi. Sibi quidem: quia in principio corporis huius articuli dicit, quod idem est hic dicendum, quod supra de aliis operibus misericordiae dictum est. Constat autem, quod superius in articulo quinto quæstio trigesima secunda dictum est, quod non omnis necessitas obligat ad preceptum. Sed illa sola, sine qua is, qui necessitatem patitur, sustentari non potest. Quum igitur pauper ex hoc, quod opprimatur causa sua, sustentari non potest, quod sustentari non possit. Sequitur, quod secundum antecedentia non teneatur aduocatus sub peccato mortali patrocinari, etiam si nullus alius appareat potens subuenire. Rationi uero, quia quum preceptum de misericordiae operibus non obliget ad mortale, nisi tempore necessitatis, quum sit affirmatiuum, aut hoc intelligitur de necessitate simpliciter, scilicet respectu uitæ, quia scilicet aliter non posset uiuere, aut de necessitate respectu alicuius particularis casus, quia scilicet aliter non posset in tali negotio subsistere. Sed constat, quod non intelligitur de necessitate hoc secundo modo, ut patet discurrendo per opera misericordiae. Nam non tenetur sub peccato mortali colligere hospitem, qui dormiendo sub diuo, non moreretur, nec similiter tenetur sepelire mortuum, quem nullus sepelire curat: aut redimere captiuum, qui propterea non moritur: & sic de aliis. Ergo intelligitur de necessitate primo modo, scilicet respectu uitæ, ac per hoc non tenetur quis sub peccato mortali patrocinari causæ pauperis, quamuis opprimatur, si perditio causæ non pertinet ad exitum uitæ necessitatem. Si autem intendit de peccato ueniali, obstat tria. Pri-

In titulo articuli primi & cetero. Annotatur, quæst. 71. aduerte quod aduocatus hoc in loco communiter significat tam eum, quem dicimus uulgariter aduocatum, quam procuratorem: ita tamen quod aduocatus non uoces eum qui solum consilium dat in scripto, aut uerbo domi sed qui patrocinatur opere, comparando coram iudice. Unde & August. ut in articulo quarto habes, distinguit aduocatum contra iustitiam, dicens quod aduocatus iustum patrocinium, & iustitiam uerum consilium licite uendit.

¶ Super Questionem septuagesimam primam. Articulus primus.

¶ Num tantum sit modus appareat quod alteri possit subuenire, excusetur quia à subuentione.

In articulo primo eiusdem quæst. 71. dubium occurrit de sensu litteræ in illis uerbis, & in promptu appareat, quomodo etiam aliter subueniri possit, &c. Nam ut intendit, quod ex hoc, quod in promptu appareat modus, quo potest aliter pauperi subueniri, non tenetur qui subuenire. Et sic falsum dicitur: quia quantumcumque appareat in promptu nulle modi, quibus possit sine me famelicum, aut alius impotentem subueniri, & non

Inf. ar. 4.

co. & ad

primum.

Quæstio.

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

mo responsio ad tertium, ubi Author expresse respondens argumento de precepto, dicit necessitatem in corpore articuli positam causare debitum. Secundo, quorundam opinio credentium esse mortale peccatum, si aduocatus non patrocinaret, pauper notabile damnum incurrat. Tertio ius scriptum disponens, quod pauperi uel propter inopiam, uel propter aduentum, Match. 21. Ergo aduocatus tenetur pro pauperibus loqui.

¶ Præterea, præceptum de misericordie operibus adimplendis, cum sit affirmatiuum, obligat pro loco & tempore: quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis uidetur esse, quando alicuius pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu uidetur quod aduocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

¶ SED CONTRA, Non minor necessitas est indigentis cibo, quam indigentis aduocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec aduocatus semper tenetur pauperum patrocinium præstare.

CONCLUSIO.

¶ Vbi pauperum causis aliter subueniri non potest, tenetur aduocatus eorum suscipere causas, & illis patrocinari, sicut tenetur necessitatem patientis misericordia opus impendere.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordie pertineat, idem est hic dicendum, quod & supra de aliis operibus misericordie dictum est. Nullus autem sufficit omnibus indigentibus, misericordie opus impendere. Et ideo, sicut August. d. in 2. De doct. Christ. Cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est, qui pro locorum & temporum, uel quarumlibet rerum opportunitatibus constitutus tibi quasi quadam sorte iunguntur. Dicit pro locorum opportunitatibus: quia non tenetur homo per mundum querere indigentes, quibus subueniat: sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordie opus impendat. Vnde dicitur Exod. 23. Si occurreris boui inimici tui, aut asino erranti, reduce ad eum. Addit autem, & temporum: quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere, sed sufficit si præsentis necessitati succurrat. Vnde dicitur 1. Jo. 3. Qui uiderit fratrem suum necessitatem habentem, & clausit uiscera sua ab eo, &c. Subdit autem, Vel quarumlibet rerum: quia homo sibi coniunctis quacunque necessitudine maxime debet curam impendere: secundum illud 1. ad Timoth. 5. Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit. Quibus tamen concurrentibus considerandum restat, utrum aliquis tantam necessitatem patiat, quod non in promptu appareat, quomodo ei possit aliter subueniri, & in tali casu tenetur ei opus misericordie impendere. Si autem in promptu appareat, quomodo aliter ei subueniri possit, uel per seipsum, uel per aliam personam magis conuenientem, aut maiorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigentis subuenire: ita quod non faciendum peccat, quamuis si subueniret absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Vnde aduocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis: alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, & solis causis pauperum iuuantis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quando alius iacet sub onere, non potest ei aliter subueniri in casu isto, nisi per aduenientes subueniatur. Et ideo tenetur iuu-

tare tenetur sub peccato mortali, si alius non appareat qui subueniat tempore suo. Secundo, ut ad magnam pauperis necessitatem spectans: & tunc si alius non appareat qui suo subueniat tempore, tenetur, sed non sub mortali. Tertio, quando appareat alius patrocinator: & tunc de consilio est operam suam præueniendo impendere.

re. Non autem tenetur, si posset aliunde remedium afferri.

¶ Ad secundum dicendum, quod homo talentum sibi traditum tenetur utiliter dispensare, seruata opportunitate locorum, & temporum, & aliarum rerum, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod non queritur necessitas causæ debitum subueniendi, sed solum illa quæ est dicta.

ARTICVLVS II.

¶ Virum conuenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio aduocandi.

¶ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio aduocandi. Ab operibus enim misericordie nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis ad opera misericordie pertinet, ut dictum est. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

¶ Præterea, Contrarium causarum non uidetur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus diuinis, & esse deditum peccatis, est contrarium. Inconuenienter ergo excluduntur ab officio aduocati quidam propter religionem, ut monachi & clerici. Quidam autem propter culpam, ut infames & hæretici.

¶ Præterea, Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet, quod aliquis aduocatus, causæ alicuius patrocinetur. Inconuenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas aduocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

¶ SED CONTRA est, quod 3. quæst. 7. multæ personæ arceantur ab officio postulandi.

CONCLUSIO.

¶ Iure nonnulli ab officio aduocandi arceantur non modo propter impotentiam, ut furiosi, impubescentes, surdi & muti, & imperiti, sed & propter indecentiam, ut clerici, monachi, ead., & infideles, infames, ac damnati de grauibus criminibus: quoniam quam clerici pro suis ecclesiis, monachi in causis monasterij aduocare non prohibeantur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione. Vno modo propter impotentiam: alio modo propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu. Indecentia autem non excludit omnino: quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic ergo ab officio aduocatorum prohibentur quidam propter impotentiam: eo quod deficiunt sensu, uel interiori, sicut furiosi & impubescentes: uel exteriori, sicut surdi & muti. Est enim necessaria aduocato & interior peritia, qua possit conuenienter iustitiam assumptæ causæ ostendere. Et iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare & audire quod ei dicitur. Vnde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint aduocati nec pro se, nec pro aliis. Decentia autem huius officij exercendi tollitur dupliciter. Vno modo ex hoc, quod aliquis est rebus maioribus obligatus. Vnde monachos & presbyteros non decet in quacunque causa aduocatos esse, neque clericos in iudicio seculari.

¶ Ad prima ergo obiectionem non oportet aliter respondere: quia iam patet ex dictis, quod conformis est sententia ista supradictis, & rationi.

¶ Ad obiectionem uero secundo loco de obligatione generalis respondendo dicitur, Ad primum quidem, quod Author non loquitur de vinculo mortali aut ueniali, sed in communi. Et propterea tractando præceptum, non respondit quod est debitum mortale, sed quod est debitum ex antea dicta necessitate continentia 7. q. 11. cum maiori necessitate art. 3. ad te, scilicet extrema, 2.

¶ Ad secundum uero, quod dicitur peccare mortaliter aduocatum non exhibentem patrocinium pauperi gratis (unde pauper notabile damnum incurrat) absque fundamento loqui uidentur quoniam ex præcepto charitatis non tenetur sub mortali peccato ad subueniendum proximo ratione tunc necessitatis præcise, nisi sit extrema. De tali enim homines intelliguntur est, quum dicit, Qui uiderit fratrem suum necessitatem habere, &c. si ty. Quomodo charitas manet in eo, accipiendum est negatiue. At si patet quicquam ex præcepto iustitiae tenetur aduocatum ad patrocinium pauperis, meminit quod si ex præcepto iustitiae obligaretur, aut esset hoc ex iustitia distributiva & hoc non: quia illa est à toto ad partem. Aut ex iustitia commutativa, quæ est inter partem & partem: & hoc non: quia nulla est hic commutatio rerum, aduocatum, aut personarum. Aut ex iustitia legali: & hoc non: quia illa est à parte ad totum. Aliam iustitiam nescio. Amplius, qui tenetur ex præcepto iustitiae obsequare iniuriis uel oppressoribus, si hoc cum possint non faciunt, tenentur ad restitutionem: sed, ut superius in questione. 41. Author dixit, Tunc solum non obstant tenentur ad restitutionem: quando ex officio tenetur obsequare, ut principes & custodes. Aduocatus autem non ex officio, quia non est publicus officialis: sed ex arte aduocandi debet de opera sua animi subuenire. Non igitur tenetur.

netor ad restitutionem, non subueniendo: nec reus est iustitiae iustitiae propter damnum notabile quod pauper incurrit.

¶ Ad tertium dicitur, quod iura estis disponant, quod detur pauperi aduocatus non tamen quod gratis feruatur, sed de publico reario merces sibi dari debet, si pauper non potest soluere, & aduocatus tenetur gratis patrocinari.

¶ *Super Quaestione septuagesima prima Articulus secundus & tertius.*

Annot.

In articulo secundo & tertio nihil occurrat scribendum, nisi quod in tertio articulo memineris ignorantiam excusare, quando est causa actus, & non est peccatum. Et uocatur ignorantia causa actus, quando si sciret, non fecisset. Est quoque sine peccato, quando est aliquid circumstantiae, quam non potest, aut non tenetur scire: & si tenetur scire, non fuit negligens, ut sciret. Et hoc ampliando ad aduocatum perspicere poteris si excusatus est a defendendo iustam causam ignoranter. Qui enim eam defendit sine iustitia, siue iniuste, quamvis nesciat iniustitiam non ex ignorantia, sed cum ignorantia, quae non excusat, patrocinatur iniuste: qui etiam non curat discernere, & penetrare, an iustam, uel iniustam causam suscipiant, manifeste negligunt scire quod tenentur scire. Qui autem ex contingebat nihil omittit, tunc incedunt, etiam si errant.

¶ *Super Quaestione septuagesima prima Articulus quartus.*

¶ Num iudex & testes sint communes, quia iustitia & ueritas in neutram partem declinant.

¶ In articulo quarto dubium occurrit in responsione ad tertium, circa rationem redditam. Quare iudex & testes sunt communes: quia scilicet iustitia & ueritas in neutram partem declinant. Videatur enim quod si iustitia non concludat differentiam intentionem inter aduocatum, & alios, scilicet iudicem & testes. Nam aduocatus non potest licite nisi iustum patrocinium praestare, sicut iudex iustam sententiam. Si ergo ex ratione iustitiae prohibetur iudici pecuniam accipere, ex eiusdem ratione prohiberi debet aduocato. Et si ad-

ri: quia huiusmodi personae sunt rebus diuini astrictae. Alio modo propter personam defectum, uel corporalem, ut pater de caecis, qui conuenienter iudicio assistere non possent: uel spirituales: non enim decet, ut alterius iustitiae patronus existat, qui in se ipso iustitiam contempsit. Et ideo infames infideles, & damnati de grauibz criminibus non decenter sunt aduocati: tamen huiusmodi indecentiae necessitas praefertur. Et propter hoc huiusmodi personae possunt pro seipsis uel pro personis sibi coniunctis uti officio aduocati. Unde & clerici pro ecclesiis suis, possunt esse aduocati, & monachi pro causa monasterii sui, si abbas praecerperit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ab operibus misericordiae interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, & aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordiae omnes decet, sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut uirtus corrumpitur per superabundantiam & defectum: ita aliquis fit indecens & per maius & per minus. Et propter hoc quidam accipiunt a patrocinio praestando in causis, quia sunt maiores tali officio, sicut religiosi & clerici. Quidam uero quia sunt minores, quam ut eis hoc officium competat, sicut infames & infideles.

¶ Ad tertium dicendum, quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum sicut propriis: quia alii possunt sibi aliter subuenire. Unde non est similis ratio.

ARTICVLVS III.

¶ *¶ Vtrum aduocatus peccet, si iniustam causam defendat.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod aduocatus non peccet, si iniustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritiam medici, si infirmitatem desperatam sanet, ira etiam ostenditur peritiam aduocati, si iniustam causam defendere possit. Sed Medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam aduocatus non peccat, sed magis laudandus est, si iniustam causam defendat.

¶ Praeterea, a quolibet peccato licet desistere. Sed aduocatus puniatur, si causam suam perdidit, ut habetur 2. quæstio. 3. Ergo aduocatus non peccat, iniustam causam defendendo, si eam defendendam suscepit.

¶ Praeterea, Maius uidetur esse peccatum, si iniustitia uratur ad iustam causam defendendam (pura producendo falsos testes, uel allegando falsas leges) quam iniustam causam defendendo: quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed uidetur aduocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo uidetur quod aduocatus non peccat, si iniustam causam defendat.

¶ SED CONTRA est quod dicitur secundu Parali 19. Impio praebes auxilium, & idcirco iram Domini mereberis. Sed aduocatus defendens causam iniustam, impio praebet auxilium. Ergo peccando, iram Domini meretur.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Aduocatus, si iniustam causam scienter defendat, grauiter peccat, & vinculo restitutionis tenetur: si uero ignoranter defenderit, excusatur a peccato, pro ignorantiae qualitate, & excusatione.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum siue consulendo, siue adiuuando, siue

qualitercunque consentiendo: quia consiliarius & coadiuuans quodammodo est faciens. Et Apostolus dicit Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus: unde & supra dictum est, quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem, quod aduocatus auxilium & consilium praestat ei cuius causae patrocinatur. Unde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio grauiter peccat: & ad restitutionem tenetur eius damni, quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur secundum modum, quo ignorantia excusari potest.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit iniuriam. Aduocatus autem suscipiens causam iniustam, iniuste laedit eam, contra quem iniuste patrocinium praestat. Et ideo non est similis ratio. Quamuis enim laudabilis uideatur quantum ad peritiam artis: tamen peccat quantum ad iniustitiam uoluntatis, quae abutitur arte ad malum.

¶ Ad secundum dicendum, quod aduocatus si in principio credidit causam iustam esse, & postea in processu appareat eam esse iniustam, non debet eam prode, ut scilicet aliam partem iuuat, uel secreta suae causae alteri parti reuelet. potest tamen & debet causam deferere, uel eam cuius causam agit, ad cedendum inducere, siue ad componendum siue aduersarii damno.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, militi uel duci exercitus licet in bello iusto ex insidiis agere ea, quae facere debet prudenter occulando: non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem seruare oportet, sicut Tull. dicit in primo de Offic. Unde & aduocato defendenti causam iustam, licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus eius: non autem licet ei aliqua falsitate uti.

ARTICVLVS IIIL.

¶ *¶ Vtrum aduocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod aduocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiae non sunt intuitu humanae remunerationis facienda: secundum illud Luc. 14. Cum facis prandium aut coenam, noli uocare amicos tuos, neque uicinos diuites, ne forte ipsi te reuincant, & fiat tibi retributio. Sed praestare patrocinium causae alicuius, pertinet ad opera misericordiae, ut dictum est. Ergo non licet aduocato accipere retributionem pecuniae pro patrocinio praestito.

¶ Praeterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium praestitum, uidetur esse quidam spirituale, cum sit usus scientiae iuris. Ergo non licet aduocato pro patrocinio praestito pecuniam accipere.

¶ Praeterea, sicut ad iudicium concurrunt persona aduocati, ita etiam persona iudicis, & persona testis. Sed secundum Aug. ad Macedonium, non debet iudex uendere iustum iudicium, nec testis uerum testimonium. Ergo nec aduocatus poterit uendere iustum patrocinium.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit ibidem, quod aduocatus licite uendit iustum patrocinium, & iuris peritus uerum consilium.

CONCLUSIO.

¶ *¶ Licet aduocatus pro patrocinio suo in aliorum causis retributo, pecuniam moderate suscipere, secundum personam, & patriam conditionem.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod ea quae quis non tenetur alteri exhibere, iuste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod aduocatus non

uocato ex hac parte non prohibetur, ergo nec iudici. Rursus si ratio iustitiae facit personam testis & iudicis communem, debet quoque facere personam aduocati communem, quia tenetur ad iustum tantum patrocinium.

¶ Ad hoc dicitur, quod quum unumquodque officium a proprio fine, non a communi, & a proximo, non a remoto fine pensandum sit inter personas concurrentes ad iudicium, discernendum est quod quorundam proprius finis est communis utrique parti: quorundam uero proprius finis, est proprius uni parti. Finis autem utrique parti communis est iustitia, non mea aut tua, sed simpliciter. Finis autem proprius uni parti est iustitiam non simpliciter, sed iustum tale, puta iustum patrocinium, iustum consilium. Quo circa, quia tam iudex, quam testis ad id quod commune utrique parti est, non positus, sed negatus: hoc est, quod in meum partem declinet, assumitur in iudicio: consequens est quod ad iustum & uerum simpliciter & absolute, etiam proprium finem tendit ambo. Et contra, quia finis proprius eorum est iustum & uerum absolute, quod in neutram declinat partem: idcirco ad commune utrique parti tanquam proximum ordinatur finem. Aduocatus autem & iuris consultus non tendunt tanquam ad proprium finem ad iustum simpliciter & absolute: in cuius signum si in processu inuenerint causam suam iniustam, non debent ut in responsione ad secundum praecedentis articuli dictum est, prode secreta suae causae, nec alteram, quouis iustam partem, iocare, ad quod tenentur si ad iustum simpliciter & absolute, ut proprium finem ordinarentur, sed tendunt ad iustum tale, scilicet iustum patrocinium, & iustum consilium huius partis, tanquam ad proximum finem, quamuis finis eorum remaneat sit iustitia simpliciter uel attingenda, uel saltem non impedienda. Et ex his patet solutio obiectionum. Quare iustitia & ueritas absolute insistant iudicem & testes esse communes, & non aduocatum, &c.

Opus. 19. ca. 7. cor. 12.

Super Quaestione septuagesima secunda Articuli primi.

Num de ratione contumelie sit, ut coram illo dicatur, cui inferatur contumelia.

Questio.

In articulo primo quæst. 72. dubium occurrit an de ratione contumelie sit, quod dicatur contumelia coram illo, cui inferatur contumelia. Et est ratio dubii, quia contumelia importat manifestam iniuriam, sicut fra manifestam uindictam. Constat autem quod huiusmodi manifestatio principaliter refertur ad eum, contra quem irrogatur contumelia, sicut in fra ad eum, contra quem irascitur. Ex altera autem parte apparet oppositum, non multi contumelias contra absentem proficiunt.

Ad hoc dicitur, quod quamvis actus morales ex intentione faciantur, & contumelia actus per hoc in sua natura locetur, quod contra honorem dicere alicui nomen alicuius & coniectiones est quod ad hoc, quod actus aliquis sit per se & directe contumelia, exigitur quod dicitur contra honorem tendat proximi. Non tendit autem directe & per se contra honorem alicuius, qui illum reueretur, qui occidit intendit immortali sed solum ille qui cum sit parvitas, ut ad manifestam sibi iniuriam tendat. Et propter hoc in littera dicitur, quod contumelia sit quod est contra honorem alicuius deductum in notitiam eius. Sciendum tamen est quod tripliciter contingit hoc facere. Primo in faciem eius personaliter audire locutionem literis scribitur, ut ad eum deueniat: tertio uerbis uel signis in absentia per accidens, quia scilicet absens sit in presentia per se quod ad intentionem, quando scilicet ad hoc dicit iniuriosa contra illum uerba, ut in eius notitiam deueniat, ad hoc operam datur. Semper enim in notitiam eius intendit contumeliosus, & ducere quod est contra illius honorem, licet tamen uindicta, quoniam in absentia facit. Et per hoc patet solutio obiectorum.

q. 72. ar.

1. Et si. *Num contumelia sit, ut coram illo dicatur, cui inferatur contumelia.*
2. Et si. *Num contumelia sit, ut coram illo dicatur, cui inferatur contumelia.*
3. Et si. *Num contumelia sit, ut coram illo dicatur, cui inferatur contumelia.*

co. 4.

In eodem primo quæst. 72. articulo, dubium occurrit, an sit actus de terminatio littera, scilicet quod contumelia consistat in factis, non

semper tenetur patrociniū prestare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si uendat suum patrociniū, siue consilium, non agit contra iusticiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, & de omnibus aliis huiusmodi personis: dum tamen moderate accipiant considerata conditione personarum, & negotiorum, & laboris, & consuetudine patrie. Si autem per improbitatem aliquid immoderate exorqueant, peccant contra iusticiam. Unde Augustinus ad Macedonium, quod ab his extorta per immoderatam improbitatem reperi solet, data per tolerabilem consuetudinem non solent.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis: alioquin nulli liceret aliquam rem uendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impedit, non humanam, sed diuinam remunerationem querere debet. Et similiter aduocatus, quando causam pauperum misericorditer patrociniatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed diuinam: non tamen semper tenetur gratis patrociniū impendere.

AD SECUNDVM dicendum, quod etsi scientia iuris sit quiddam spirituale: tamen usus eius sit opere corporali. Et ideo pro eius re compensatione licet pecuniam accipere: alioquin nulli artificii liceret de arte sua lucrari.

AD TERTIVM dicendum, quod iudex & testis communes sunt utrique parti: quia iudex tenetur iustam sententiam dare, & testis tenetur uerum testimonium dicere. Iustitia autem & ueritas non declinant in unam partem magis, quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta, & testibus accipiunt non quasi pretium testimonij, sed quasi stipendium laboris expensas, uel ab utraque parte uel ab ea, a qua inducuntur: quia nemo militat stipendiis suis unquam, ut dicitur primam ad Corinthios. Sed aduocatus alteram partem tantum defendit. Et ideo licet potest pretium accipere a parte, quam adiuvat.

QVAESTIO SEPTIMA
gesima secunda, De uerborum iniuriis extra iudicium, & primo de contumelia, in quatuor articulis diuisa.



DEinde considerandum est de iniuriis uerborum, quæ inferuntur extra iudicium. Et primo, de contumelia: secundo, de detractione: tertio, de susurratione: quarto, de maledictione.

CIRCA primum queruntur quatuor. Primo, quid sit contumelia. Secundo, utrum omnis contumelia sit peccatum mortale. Tercio, utrum oporteat contumeliosos reprimere. Quarto, de origine contumelie.

ARTICVLVS I.

Utrum contumelia consistat in uerbis.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod contumelia non consistat in uerbis. Contumelia enim importat quoddam nocuentum proximo illati, cum pertineat ad iniustitiam.

Sed uerba nullum nocuentum uidentur inferre proximo nec in persona, nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in uerbis.

Præterea, Contumelia uidetur ad quiddam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari, seu uituperari fa-

ctis, quam uerbis. Ergo uidetur quod contumelia non consistat in uerbis, sed magis in factis.

Præterea, Dehonoriatio, quæ fit in uerbis dicitur conuitium uel improprium. Sed contumelia uidetur differre à conuitio & ab improprio. Ergo contumelia non consistit in uerbis.

SED CONTRA. Nihil auditu percipitur nisi uerbum. Sed contumelia auditu percipitur secundum illud Ier. 20. Audiuisti contumelias in circuitu. Ergo contumelia est in uerbis.

CONCLUSIO.

Contumelia consistit in uerbis, quibus aliquis alii, quod est contra alicuius honorem, deducit ad sui aliorum notitiam.

RESPONDEO dicendum, quod contumelia importat dehonorationem alicuius. Quod quidem contingit dupliciter. Cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat, cum priuat eum excellentiam, propter quam habebat honorem: quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est: alio modo cum aliquis id quod est contra honorem alicuius, deducit in notitiam eius & aliorum. Et hoc proprie pertinet ad contumeliam, quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit in secundo, De doctrina Christi, omnia signa uerbis comparata, paucissima sunt. Verba enim inter homines obtruncant principatum signandi quæcumque animo concipiuntur. Et ideo contumelia, proprie loquendo, in uerbis consistit. Unde istud dicitur in libro Erymo, quod contumeliosus dicitur aliquis, quia uelox est, & tumet uerbis iniuriæ. Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent uim uerborum significantium: inde est quod contumelia extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde Ro. primo super illud, Contumeliosos, super hos, dicitur glossa, quod contumeliosi sunt, qui dictis uel factis contumelias & turpia inferunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod uerba secundum sui essentiam, id est in quantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocuentum alteri inferunt, nisi forte grauando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. In quantum uero sunt signa representantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre, inter quæ unum est, quod homo damniatur quantum ad detrimentum honoris sui, uel reuerentie sibi ab aliis exhibende. Et ideo maior est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis: & tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia, in quantum ipse qui loquitur iniuste, contra reuerentiam audientis agit.

AD SECUNDVM dicendum, quod in quantum aliquis aliquem factis dehonorat, in quantum illa facta uel faciunt, uel significant illud quod est contra honorem alicuius, quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias iniustitias species, de quibus supra dictum est: secundum uero pertinet ad contumeliam, in quantum facta habent uim uerborum in significando.

AD TERTIVM dicendum, quod conuitium & improprium consistunt in uerbis, sicut & contumelia: quia per omnia hæc representatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipsius. Huiusmodi autem defectus est triplex, scilicet defectus culpæ, qui representatur per uerba contumeliosa. Et defectus generaliter culpæ & peccati, qui representatur per conuitium, quia uirum consuevit dici non solum animæ, sed etiam corporis. Unde si quis alicui iniuriose

consistit in eis in quantum sunt facta, sed in quantum sunt signa. Apparet namque factum, quod contumelia consistit in dehonoratione sanctorum domus alicuius, in de turpatione uel destructione imaginum uel signorum alicuius, consistit in factis ipsis, ut talia facta sunt, ut patet: sicut rapina in ablatione rerum, & uerberatio in persecutione personarum, licet significet animam male dispositam erga illum, &c. Hoc enim commune est omnibus malis factis, quando per se, scilicet ex intentione, sunt. Et constituitur, quia huiusmodi iniuriæ non spectant ad aliquod superfluum uitiorum, quæ posita sunt oppositi iustitie, ut patet discutiendo per Augustinum, homicidium, furtum, rapinam, &c.

AD HOC dicitur, quod dubitatio oritur ex hoc, quod creditur in proposito factum habere rationem signi respectu facientis, sicut uerba respectu loquentis, quoniam ratio hoc non sufficit. Sed pro tanto facta ut facta distinguantur hoc contra facta ut signa, quia ad quos efficiuntur contra quem fiunt, non perueniunt ut facta, sed ut signa. Per hoc quidem autem latro iniuriatur factum, ut factum est, quia actio auferendi priuam illius rebus suis. Et simile est de homicidio, & aliis supra dictis. Contumeliosus autem quando facta iniuriatur, non iniuriatur factum, ut factum est, sed factum ut signum, sed factum ut signum: quia actio illa dehonorationis facit, & huiusmodi, in quantum talia facta oblique sunt, non habent proximum. Neque enim personam, neque res eius diminuant, nisi forte per accidens, quia scilicet illa imago erat sua, & nihil amplius ualeat, sed ut habent rationem signi perueniunt, quantum in se est, ad habendum honorem proximi. Quamuis autem commune sit omnibus malis factis, significat malam intentionem agentis, neque penes se esse signum, distinctio hic fit: proprium tamen est malæ factis, ut sunt contumeliosus, ad hoc ut sint contumeliosus, induere rationem signi quod ad efficiendum, hoc est, quod non pertingunt contumeliosus ad iniuriam, nisi in signa: ut per hoc talia facta sunt contumeliosa, ut sunt talia facta materialiter, ut signa formaliter. Et aduerte, quod quia uinum uinum improprium, sicut quando quid furatur ut mox hæc: in si quis raperet, seu percuteret,

enteret, ut contumelaretur, rapina seu percussio ut factum haberet in rebus, uel persona, ut signum machinaretur contra honorem: & peccaret simul duobus uitiis, sicut fuit ut mox dicitur. Est & aliud aduertendum, quod quum praedicte dehonestaciones, & similia à manifesto sunt auctore, habent perfecte rationem contumelie: quum uero ab occulto procedunt auctore, habent quidem rationem ueræ contumelie, quia ad hoc sunt, ut in notitiam eius & aliorum deducant id quod est contra honorem eius: minus tamen perfecte rationem habent contumelie, pro quāto contumeliosus est manifestus inuasiator, sicut & iratus.

¶ Num contumelia distinguatur in plures species, ut in improperio & conuitium.

Quæstio. In responsione ad tertium eiusdem primi articuli, dubium occurrit, An contumelia distinguatur in plures species, seu distinguatur in specie ab improperio & conuitio. Et est ratio dubij, quia distinctio specifica attenditur per obiectum, & quod est materia, circa quam. Constat autem ex littera, quod defectus culpe est materia contumelie, defectus communiter est materia conuitij, defectus preterite indigentie est materia improperij, rursus defectus culpe maximam habet diuersitatem specificam, ut patet de diuersitate uitiolorum. In oppositum autem est, quod non consuevit Auctor preterite specificam distinctionem uitiolorum in hoc opere, ubi descendit usque ad specialissimam moralium, alioquin non esset ultimus Moralium liber.

¶ Ad hoc dicitur, quod probabilius contumeliositas est speciei specialissime ex unitate honoris, contra quem tendit specificam unitatem habens, sicut de tracto ex unitate finis. Huius autem signum manifestum est, quod idem defectus culpe spectat ad detractionem & contumeliam. Potest enim quis de detrahendo & contumeliando, defectum aduolueri, sicut, &c. dicere. Habent ergo se omnes defectus, qui dicuntur ad hoc uita, non ut materiam, circa quam formaliter uersantur, sed materialiter. Et propterea non variant species, sed secundum diuersitatem finium, ad quos ordinantur, puta dehonorationis uel infamie ad diuersas species moralium uitiolorum reducuntur, & uniuntur, &c. Omnes siquidem defectus quatenus honorem lædunt, uita sunt rationis & ad contumeliam spectant. Quatenus famam minuant, aut auferunt, uita aliter sunt rationis, & ad detractionem pertinent. Est tamen in utroque cum unitate speciei, diuersitas graduum secundum magis & minus, dum unus defectus magis dehonorat, aut infamat, quam alius: ut patet. Et per hoc patet

dicat, eum esse cæcum, conuitium quidem dicit, sed non contumeliam. Si quis autem dicat alteri, quod sit fur, non solum conuitium, sed etiam contumeliam inferre. Quandoque uero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, siue indigentie, qui etiam derogat honori consequenti quancumque excellentiam: & hoc fit per uerbum improprie. Quod proprie est, quando aliquis iniuriat alteri ad memoriam reducit auxilium, quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccl. 10. Exigua dabit, & multa improprietat. Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum contumelia seu conuitium sit peccatum mortale.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod contumelia uel conuitium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicuius uirtutis. Sed conuitium est actus alicuius uirtutis, scilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet bene conuitari, secundum Philosophum in quarto Ethic. Ergo conuitium siue contumelia non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Peccatum mortale non inuenitur in uitis perfectis: qui tamen conuiuium uel contumeliam aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo qui ad Galat. tertio dixit, O infensati Galatæ. Et Dominus dicit Lucæ ultimo, O stulti & tardi corde ad credendum. Ergo conuitium siue contumelia non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Quamuis illud quod est peccatum ueniale ex genere, possit fieri mortale: non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse ueniale, ut supra habitum est. Si ergo conuitium uel contumelia esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale. Quod uidetur esse falsum, ut patet in eo qui leuit & ex surripione, uel ex leui ira dicit aliquod uerbum contumeliosum. Non ergo contumelia uel conuitium ex genere suo est peccatum mortale.

¶ SED CONTRA, Nihil meretur poenam æternam inferni nisi peccatum mortale. Sed conuitium uel contumelia meretur poenam inferni: secundum illud Mat. 1. Qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit gehennæ ignis. Ergo conuitium uel contumelia est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Contumelia, uel conuitium formaliter, animo uidelicet iniuriandi prolata, mortale peccatum sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, uerba in quantum sunt sonantia quidam, non sunt in nocuum aliorum, sed in quantum significant aliquid: quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis uerborum maxime considerandum uidetur ex quo affectu aliquis uerba proferat. Cum ergo conuitium seu contumelia de sui ratione importet quandam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur, ut aliquis per uerba quæ proferat, honorem alterius auferat, hoc proprie & per se est dicere conuitium uel contumeliam. & hoc est peccatum mortale non minus quam furtum uel

solatio obicctorum. Omnes enim defectus quatenus dehonorent, unius sunt speciei, ut dictum est.

¶ Super Quæstione septuagesima secunda Articulum secundum.

In articulo secundo eiusdem quæstio, 71. diligenter discerne non solum inter contumeliam formaliter & materialiter ex intentione dehonoriandi, sed etiam

Annos.

rapina. Non enim homo minus amat suum honorem, quam rem possessam. Si uero aliquis uerbum conuitij uel contumelie alteri dixerit, non tamen animo dehonoriandi, sed forte propter correctionem, uel propter aliquid huiusmodi, non dicit conuitium uel contumeliam formaliter & per se, sed per accidens & materialiter: in quantum scilicet dicit id quod potest esse conuitium, uel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum ueniale, quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus uerbis utatur, quia possit esse ita graue conuitium, quod per incautiam prolatum auferret honorem eius, contra quem proferretur. & tunc posset homo peccare mortaliter, etiam si non intenderet dehonorationem alterius: Sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percussus graueret lædat, culpa non caret.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad eutrapeliæ pertinet dicere aliquod leue conuitium, non ad dehonorationem, uel ad contristationem eius, in quem dicitur, sed magis causa delectationis & loci. Et hoc potest esse sine peccato, si debite circumstantiæ obseruentur. Si uero aliquis non reformidet contristare eum, in quem proferatur huiusmodi iocosum conuitium, dummodo aliis risum excitet, hoc est uiciosum, ut ibidem dicitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut licitum est aliquem uerberare uel in rebus damificare causa disciplinæ: ita etiam & causa disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, uerbum aliquod conuitiosum dicere. Et hoc modo Dominus discipulos uocauit stultos, & Apostolus Galatas infensatos. Tamen sicut dicit Augustinus, in libro De sermone Domini in monte, raro & ex magna necessitate obiurgationes sunt adhibendæ, in quibus non nobis, sed ut Domino seruamus infensamus.

¶ Ad tertium dicendum, quod cum peccatum conuitij uel contumelie ex animo dicentis dependeat, potest contingere, quod sit peccatum ueniale, si sit leue conuitium, non multum hominem dehonoriens, & proferatur ex aliqua animi leuitate, uel ex leui ira absque firmo proposito aliquem dehonoriandi, puta cum aliquis intendit aliquem per huiusmodi uerbum leuiter contristare.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conuitiantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis conuitiantem respondere.

¶ Præterea, Homo debet plus se diligere, quam alium. Sed aliquis non debet sustinere, quod alteri conuitium inferatur. Unde dicitur Proverb. 26. Qui imponit stulto silentium, iras mitigat. ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias illatas sibi.

¶ Ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris. Qui primo uult uti præcepto, attendat intra se, si ad hoc mouetur ex charitate fraterna, qua malum proximi tolerare non potest, ut se sibi sapienter reputet: an moue

latitudinem tam contumelie formalis, quam materialis. Nam contumelia formalis scilicet ex animo dehonoriandi procedens, licet ex suo genere sit peccatum mortale, propter imperfectionem tamen actus, quandoque est uenialis, quando scilicet uel est imperfectio ex parte honoris, puta quum intendit non nisi parum dehonoriare, quod auctor uocat in responsione ad tertium, leuiter contristare, modicum enim pro nihilo reputatur. Vel est imperfectio ex parte intentionis, puta quum ex leui ira prorumpit in uerbum contumeliosum, non ex consensu dehonoriandi. Materialis autem contumelia non est ex se mortalis, sed potest esse mortalis ex damno quod inferret proximo. Unde quantumcumque excessiua contumelia in aliquem dicerem, non animo iniuriandi, si propterea non damificaretur ille in honore, non peccat mortali: ter peccat contumeliose. In istis enim peccatis materialiter & per accidens non est mortuum si iudicamus ex materiali & per accidens ita. Et propterea in littera dicitur, quod per cautam prolatum auferret honorem eius, &c. Et aduerte hic quod contumelias, quas prelati obuiant prosterne possunt, licet ut materialiter uitiis assument, & in littera dicitur quod raro & ex magna necessitate dicere debeant: tamen mihi uidetur quod nunquam, nisi Spiritu sancto suggerente dicatur: quoniam representatur subditus, quod non ex charitate, sed ex passione procedant, sicutque deteriora non suscipientes disciplinam, leniusque uerba, quam contumeliosa uerba suscipiunt. Unde Tullius in lib. de Offic. Omnis animaduersio & castigatio contumelia uacare debet.

¶ Super Quæstione septuagesima secunda Articulum tertium.

In articulo tertio eiusdem quæstio, 72. quæritur, exercere tripsum sic in charitatis ac mansuetudinis præceptis, ut scias quando, & ubi oportet uti utroque præcepto Spiritus sancti in uno eodemque casu. Respondeo stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi faciat similem.

¶ Ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris. Qui primo uult uti præcepto, attendat intra se, si ad hoc mouetur ex charitate fraterna, qua malum proximi tolerare non potest, ut se sibi sapienter reputet: an moue

Annos. 73. art. 4. ad primum.

¶ Super Quæstione septuagesima secunda Articulum tertium.

In articulo tertio eiusdem quæstio, 72. quæritur, exercere tripsum sic in charitatis ac mansuetudinis præceptis, ut scias quando, & ubi oportet uti utroque præcepto Spiritus sancti in uno eodemque casu. Respondeo stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi faciat similem.

an mouetur potius, ut ipse respondens sapienter uideatur aut bonus, aut non malus, &c. Si enim non propter proximi charitatem responderet, frustra se illa authoritate excusaret. Et quo pacto ista se aliquis fraterna charitate moueri ad respondendum, qui multa alia mala eiusdem proximi, & forte grauiora nouit, nec curat ei subuenire? Qui autem tanta se non flagitare charitate cognoscit, manifeste quae tacet, ne & ipse peccet respondendo, optime sibi consulat.

¶ Circa reparationem contumelie iam illius, dubium occurrit, An teneatur ad petendam ueniam ab iniuriato si qui contumeliam in eo protulit. Et est ratio dubij: quia August. in regula mandat hoc fieri, & quidam dicunt ad hoc teneri.

¶ In oppositum autem est: quia sicut in aliis iniuriis sufficit restituere, & non oportet aliter petere ueniam: ita nec in contumelia.

¶ Ad hoc dicitur quod quia iniuria emendatur sufficienter per restitutionem ad aequalitatem, quam facit restitutio, non tenetur contumeliosus ad aliud proximo exhibendum, quam restitutionem. Unde quomodo locumque restituit ei honorem, quem abstulit, reuerentiam exhibendo uel aliter, satisfecit, nec ad aliud tenetur, nec aliud docuit August. quomodo expresse dicat. Quicumque consilio uel maleficio aliquem laeserit, meminerit satisfactionem, quam citius curare quod fecit. Praecipit ergo in primis satisfactionem, quam restitutio importat: sed quia in religiosis debet abundantior esse iustitia, modus satisfaciendi abundantioris humilitatis datus est. Et sic iure ad petitionem ueniae, modum restitutionis determinat. Est namque in petitione ueniae, maxima hominis a quo peti tur honoratio. Doctores autem dicentes teneri hominem ad ueniam petendam, exponendi sunt, quando non potest aliter restitutionem facere. Unde sanctus Thom. sapientius in questione septuagesima secunda articulo secundo ad tertium, dicit quod restitutionem honoris abhinc per contumeliam, sit per exhibitionem reuerentiae. Satisfactio ergo est in praecipio, non modus satisfaciendi. Et haec etiam pro quarto 72. quae artic. sufficiant.

J. 90. 73.
art. 3. ad
1. & 90.
151. art. 7.
101.

¶ Super Qvaestione septuagesima

¶ Preterea, Non licet alicui uindicare seipsum, secundum illud, Mihi uindictam, & ego retribuam. sed aliquis non resistendo contumeliam, se uindicat, secundum illud Chrysostomus. Si uindicare uis, file: & funestam ei dedisti plagam. Ergo aliquis non debet silendo sustinere uerba contumeliosa, sed magis respondere.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur in Psal. Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt uanitates. Et postea subdit, Ego autem tanquam surdus non audiebam, & sicut mutus non aperiens os suum.

CONCLUSIO.

¶ Illas contumelias nonnunquam repellere homo potest propter bonum illius, qui contumeliam iniungit, ad reprimendam illius audaciam, & ad suam tuendam dignitatem, & auctoritatem: quamquam animo paratus quisque esse debet omnes sustinere iniurias, si propria & aliorum saluti expedire conspexerit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut patientia necessaria est in his, quae contra nos sunt, ita etiam in his quae contra nos dicuntur. Praecepta autem patientiae in his quae contra nos sunt, sunt in preparatione animi habenda: sicut Aug. in libro De sermone Domini in monte, exponit illud praecipuum Domini, Si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei & aliam, ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen semper tenetur facere actum, quia nec ipse Dominus hoc fecit: sed cum suscepisset alapam, dixit, Quid me credis? ut haberet Ioannis 18. Et ideo etiam circa uerba contumeliosa, quae contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas si expedire fuerit. Quandoque tamen oportet, ut contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo. Primo quidem propter bonum eius, qui contumeliam infert, ut uidelicet eius audacia reprimatur, & de cetero talia non attentet: secundum illud Proverb. 26. Responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens uideatur. Alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Greg. dicit super Ezech. homil. 9. Hi, quorum uita in exemplo imitationis est posita, debent si possunt detrahentium sibi uerba compescere, ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant: & ita in prauis moribus remanentes, bene uiuere continent.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod audaciam conuinciant contumeliosi, debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem priuari honoris. Unde dicitur Proverb. 16. Ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.

¶ Ad secundum dicendum, quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimat, non ira timetur cupiditas priuari honoris, sicut cum aliquis repellit contumelias proprias. Magis autem uidetur hoc prouenire ex charitatis affectu.

¶ Ad tertium dicendum, quod si aliquis hoc animo faceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam prouocaret, hoc pertineret ad uindictam. Sed si aliquis taceat, uolens dare locum irae, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccl. 3. Non litiges cum homine linguato, & non struas in ignem illius ligna.

ARTICVLVS IIII.

¶ Quidam contumelia oriatur ex ira. D QVARTVM sic proceditur. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira, quia dicitur Proverb. 10. Vbi superbia, ibi contumelia. Sed ira est ui-

tium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oriatur ex ira.

¶ Preterea, Proverb. 10. dicitur, Omnes stulti miscentur contumeliis. Sed stultitia est uitiu oppositum sapientiae, ut supra habitum est. Ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oriatur ex ira.

¶ Preterea, Nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumelie diminuitur, si ex ira proferatur. Grauius enim peccat qui ex odio contumeliam infert, quam qui ex ira. Ergo contumelia non oriatur ex ira.

¶ SED CONTRA est quod Gregor. 31. Moralium dicit, quod ex ira oriuntur contumelias.

CONCLUSIO.

¶ Cum contumelia ad uindictam propter, ex ira magis, quam ex alio uitiu oriatur uidetur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum unum peccatum possit ex diuersis oriri, ex illo tamen dicitur principaliter habere originem, ex quo frequentius procedere consuevit propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem irae, qui est uindicta. Nulla enim uindicta est irato magis in promptu, quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oriatur ex ira.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod contumelia non ordinatur ad finem superbiae qui est celsitudo: & ideo non directe contumelia oriatur ex superbia. Disponit tamen superbia ad contumeliam, in quantum illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemunt, & iniurias eis irrogant. Facilius enim irascuntur, utpote reputantes indignum quicquid contra eorum uoluntatem agitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 7. Ethic. ira non perfecte audit rationem. Et sic iratus patitur rationis defectum, in quo conuenit cum stultitia. Et propter hoc ex stultitia oriatur contumelia secundum affinitatem, quam habet cum ira. ¶ Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 2. Rhetor. iratus intendit manifestam offensam: quod non curat odium. Et ideo contumelia, quae importat manifestam iniuriam, magis pertinet ad iram, quam ad odium.

QVAESTIO SEPTIMA. gestimateria, De detractio, in quatuor articulos diuisa.

¶ POSTEA considerandum est de detractio.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor. ¶ Primo, quid sit detractio. ¶ Secundo, utrum sit peccatum mortale. ¶ Tertio, de comparatione eius ad alia peccata. ¶ Quarto, utrum peccet aliquis audiendo detractioem.

ARTICVLVS I.

¶ Quidam detractio conuenienter diffiniatur, quod est denigratio alienae famae per uerba.

¶ D PRIMVM sic proceditur. Videtur quod detractio non sit denigratio alienae famae per occulta uerba, ut a quibusdam diffinitur. Occultum enim & manifestum sunt circumstantiae, non constituentes speciem peccati. Accidit enim peccato, quod multis sciatur, uel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in eius diffinitione. Ergo ad rationem detractioem non pertinet, quod fiat per occulta uerba. ¶ Preterea, ad rationem famae pertinet publica notitia. Si ergo per detractioem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per uerba occulta, sed per uerba in manifesto dicta.

tertia Articulus primus.

IN articulo primo quaestio. septuagesima. diffinitio. circa modos detractioem, posita in responsione. ne ad tertium, dubium occurrit de quarto, scilicet quando id quod est bonum dicitur mala intentione factum. Et est ratio dubij: quia hoc non ad detractioem, sed ad diffinitionem uitiu spectat, quoniam ista iudicare praesumit de occulta cordis intentione contra operis attestationem, dum ille bonum facit, & ille intentionem diffinire praesumit malum. Rursus ex huiusmodi temerariis uerbis nullus infamatur, si uerba intelligantur, quoniam quilibet scit quod ille non plus uidet intentionem proximi, quam ipse audiens & quilibet alius. secretorum namque cordis opus omnes nullus homo est iudex.

¶ Ad hoc dicitur, quod quia non inconuenit unum uitiu esse materiam alterius uitiu, ex hoc quod huiusmodi uerba sunt temerarij iudicij, non excluditur quin sint detractio. Et quoniam uerba ex intentione considerantur, & uita ex finibus propriis iudicantur, quando aliquis ideo dicit bonum ab aliquo mala intentione factum, ut detrahat famam eius, constat quod ex intentione detractio est. Et si uerba ipsa secundum suam significationem attendantur, manifeste quoque patet quod detractio sunt. Nam significant illud esse malum malo morali: quia significant illud habere malam intentionem, etiam in bonis, quod est esse pestiferum. Unde ex intentione & ex utroque detractioem uitiu incurruntur a sic dicente. Et per hoc patet solutio primi. Ad secundum uero dicitur, quod hoc est peccatum, quod hoc est peccatum respectu detractioem, quod uerba detractioem non sufficienter attestantur sic esse, ut significant, ut J. 90. 73. patet in detractioem mendacij. Ex his autem quae sunt perspicua, non uariatur ratio uitiu: solummodo assumitur, quod lex.

¶ Ad hoc dicitur, quod quia non inconuenit unum uitiu esse materiam alterius uitiu, ex hoc quod huiusmodi uerba sunt temerarij iudicij, non excluditur quin sint detractio. Et quoniam uerba ex intentione considerantur, & uita ex finibus propriis iudicantur, quando aliquis ideo dicit bonum ab aliquo mala intentione factum, ut detrahat famam eius, constat quod ex intentione detractio est. Et si uerba ipsa secundum suam significationem attendantur, manifeste quoque patet quod detractio sunt. Nam significant illud esse malum malo morali: quia significant illud habere malam intentionem, etiam in bonis, quod est esse pestiferum. Unde ex intentione & ex utroque detractioem uitiu incurruntur a sic dicente. Et per hoc patet solutio primi. Ad secundum uero dicitur, quod hoc est peccatum, quod hoc est peccatum respectu detractioem, quod uerba detractioem non sufficienter attestantur sic esse, ut significant, ut J. 90. 73. patet in detractioem mendacij. Ex his autem quae sunt perspicua, non uariatur ratio uitiu: solummodo assumitur, quod lex.

sonem proximi, infamar se scire aliquid de intentione proximi quod audientibus manifestat. Loquitur enim tanquam verum dicens. Unde si persona sic detrahens est talis, de qua potest presumi quod dicat hoc ex aliqua particulari noctia, quam habet de intentione illius, tenetur ad restitutionem fame, quemadmodum qui crimen aliquod imposuit falso. Et dicere quod ipse temere iudicavit, & dixit quod non scivit, &c. Si autem

est persona, quam constat audientibus omnibus nihil scire de proximo illo magis quam alios, sed ex sua temeritate, odio vel invidia, & huiusmodi, hoc dicitur licet peccat, restituit tamen non tenetur famam quam non abstulit, quamvis conatus fuerit auferre.

Super Quaestione septuagesima. Articulus secundus.

CONCLUSIO.

Detrahitur est aliena fama per verba denigratio.

RESPONDEO dicendum, quod si factum aliquis nocet alteri dupliciter, manifeste quidem, sicut in rapina vel quacunque violentia illata: occulte autem, sicut in furto & dolosa percussione: ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem laedit. Vno modo in manifesto: & hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est. Alio modo occulte: & hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum paripendere. Unde ex hoc ipso dehonatur. Et ideo contumelia detrimentum affert honori eius, in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam paripendere. Unde non directe infert detrimentum honori, sed fame, in quantum huiusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo, contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, & ad hoc conatur detrahens, ut eius verba credatur. Unde patet quod detrahitur differt a contumelia dupliciter. Vno modo quantum ad modum proponendi verba: quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte. Alio modo quantum ad finem intentum: siue quantum ad nocumentum illatum: quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor fama.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in voluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, differunt rationem peccati occultum & manifestum: quia alia est ratio involuntarij per violentiam, & per ignorantiam, ut supra dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod verba detractionis dicuntur occulte non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur: quia eo absente & ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male lo-

quitur coram multis eo absente, detrahitur est: si autem eo solo praesente, contumelia est. Quamvis etiam si vni soli aliquis de absente malo dicat, corrumpit famam eius non in toto, sed in parte.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquis dicitur detrahens, non quia diminuat de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem fit quandoque directe, quandoque indirecte. Directe quidem quadrupliciter. Vno modo, quando falsum imponit alteri: secundo, quando peccatum adauget suis verbis tertio, quando occultum reuelat: quarto, quando id quod est bonum, dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius, vel malitiose reticendo, vel minuendo.

ARTICVLVS II.

Quid sit detrahitur sit peccatum mortale.



SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod detrahitur non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed reuelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est, ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratri peccatum denuntiat, eius emendationem intendens: vel etiam est actus iustitiae, dum aliquis fratrem accusat. ergo detrahitur non est peccatum mortale.

PRATEREA, Super illud Prouerb. 24. Cum detractoribus ne commiscearis, dicit glossa. Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere inuenitur: quia multi abstinent a peccato mortali. Peccata autem venialia sunt quae in omnibus inueniuntur. ergo detrahitur est peccatum veniale.

PRATEREA, Augustinus in homil. de igne purgatorio, inter peccata minora ponit, quod cum omni facilitate vel temeritate maledicimus: quod pertinet ad detractionem, ergo detrahitur est peccatum veniale.

SED CONTRA est quod Romanus dicitur. Detractores Deo odibiles. Quod ideo additur, ut dicit glossa, ne leue putetur propter hoc, quod consistit in verbis.

CONCLUSIO.

Formaliter cuius honori ac fama derogare, seu detrahere, mortale peccatum est, materialiter autem non, nisi forte notabiliter quis alicuius famam laeserit in his, quae ad vitam honestatem spectant.

RESPONDEO dicendum, quod sic ut supra dictum est, peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis iudicanda.

notabiliter ledens famam proximi, ex suo genere est peccatum mortale: quod est per se notum, quia ex suo genere importat notabile nocumentum fame proximi. Et hic est planus & clarus sensus litterae: quoniam sic redditur ratio exceptionis quo ad substantiam, & non quo ad quantitatem magnitudinem importatam per ly, praecipue in his quae pertinent ad honestatem vitae. Est enim ly hoc demonstratio substantiae. Et rursum, quoniam sic est directio ad propositum de detractione, & nullum habet scrupulum. Et bene nota, quia in littera dicitur, quod huiusmodi detrahitur materialiter laedit famam notabiliter, & non dicit quod sit laesura, hoc est potius ledere: quia, ut dictum est, si tali modo dicatur, quod non laedit notabiliter famam proximi, quamvis ex suo genere verbum sit notabiliter laesura, non est peccatum mortale, propter imperfectionem actus, ut declarauimus.

Num quis coactus honori & fama sua detrahens, peccet mortaliter & ad restitutionem tenetur.

AD QUAESTIONEM materialiter quo ad finem, non quo ad modum, hoc est circa infamationem simpliciter, dubium occurrit. An ille qui coactus videtur, aut metu mortis & cruciatu infamat seipsum, mentiendo, peccet mortaliter, & t-

Locis supra art. 1. inducitur.

Quaestio.

et c.

neatur ad restitutionem fame sunt. Et est ratio dubij: quia sicut homo est dominus aliarum rerum exteriorum: ita & suae fame. Et enim fama inter exteriora bona hominis, quae possunt ab invito auferri. Sicut ergo potest homo vi se à morte aut tormentis liberari, committendo etiam multa mendacia sine praedictio proximi, diuitias suas dare: ita & famam suam abesse potest mortali. In oppositum autem est glossa in capitulo si sacerdos in 25. quest. 6.

Ad hoc dicitur, quod licet quidam opinentur non esse peccatum mortale infamare seipsum propter cruciatum, &c. nec esse periculosum mendacium: quia huiusmodi confessio non valet, nec credit sibi ad infamiam, ut in dicto capitulo dicitur. Verumtamen proculdubio est, quod est peccatum mortale, sicut occidere seipsum. Et ratio est, quia est contra charitatis praeceptum, quod quilibet reuerens seipsum diligere: & quia iniuriat saltem Ecclesiae, cuius est pars: infamando autem illius infamiam, sicut occidens seipsum offendit civitatem, cuius est pars: & propterea punitur quod creat sepultura. Et propterea tenetur Ecclesia ad restitutionem fame sui membri. Et ex hac parte huiusmodi infamatio oppositur iustitiae, quae est ad alterum. Amplius infamare seipsum, absolute loquendo, est peccatum mortale ex suo genere, ut patet. Ergo infamare seipsum metu mortis, vel propter tormentum, &c. est peccatum mortale. Et tenet consequentia: quia nec metu mortis, nec tormentum excusant actum ex suo genere peccatum mortale ab hoc, quod est esse peccatum mortale. Alioquin per tormenta liceret fornicari, & alia huiusmodi facere.

Ad obiecta igitur in oppositum dicitur, quod quia homo non est ita suus, quin sit pars alterius: tenetur ita de se disponere, ut iniuriam non faciat alteri: hoc est totum, cuius est pars. Exponendo autem proprias diuitias pro conservatione vitae & integritatis & sanitatis corporis, nulli facit iniuriam, sed rectum servat ordinem. Sed infamando seipsum, afficit totam rationem partemque ipsam infamiam, ut saltem vitam corporalem, quod est infamatum, sicut etiam infamare proximum, propter eandem causam esset mortale. Non est ergo eadem ratio de diuitiis & fama. Quamvis sit etiam alia differentia: quia exponendo diuitias, sit sola praesentio rerum: in in-

detrahitur autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicuius. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur eo absente, ut eius famam denigret. Auferre autem alicui famam valde graue est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum impeditur homo à multis bene agendis: Propter quod dicitur Eccles. 41. Curam habere de bono nomine. hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri magis & pretiosi. Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicat aliqua verba, per quae diminuitur fama alicuius non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, & formaliter loquendo, sed solum materialiter, & quasi per accidens. Et siquidem verba, per quae fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum vel necessarium debitis circumstantiis oblectatis, non est peccatum, non potest dici detractio. Si autem proferat ex animi leuitate vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale, nisi forte verbum quod dicitur, sit adeo graue, quod notabiliter famam alicuius laedat: & praecipue in his, quae pertinent ad honestatem vitae: quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem fame, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtrahit, eo modo, quo supra dictum est, cum de restitutione ageretur.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod reuelare peccatum occultum alicuius propter eius commendationem denuntiando, vel propter bonum iustitiae publicae accusando, non est detrahere, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inueniatur, sed addit, pene. Tum quia stultorum infinitus est numerus: & pauci sunt qui ambulant per viam salutis. Tum etiam quia pauci vel nulli sunt, qui non aliquando ex animi leuitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leniter alterius famam minoratur: quia ut dicitur Iacob. 3. Si quis in verbo non offendit, hic est perfectus vir.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leue malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi leuitate vel ex lapsu linguae.

ARTICVLVS III.

¶ *Vitam detractio sit grauius omnibus peccatis, quae in proximum committuntur.*



D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod detractio sit grauius omnibus peccatis, quae in proximum committuntur. Quia super illud Psal. Pro eo, ut me diligenter, detrahebant mihi, dicitur glossa. Plus nocent in membris detrahentes Christo (quia animas credentium interficiunt) quam qui eius carnem mox resurrexerunt peremerunt. Ex quo videtur quod detractio sit grauius peccatum, quam homicidium, quanto grauius est occidere animam, quam occidere corpus. Sed homicidium est grauius inter cetera peccata, quae in proximum committuntur, ergo detractio est simpliciter inter omnia grauior.

¶ Præterea, Detractio videtur esse grauius peccatum, quam contumelia: quia contumelia potest homo repellere, non autem detractio latentem. Sed contumelia videtur esse maius peccatum, quam adulterium, per hoc, quod adulterium vnit duos in vnam car-

nem, contumelia autem vnitos in multa diuidit. ergo detractio est maius peccatum, quam adulterium: quod tamen inter alia dicta, quae sunt in proximum, magnam grauitatem habet.

¶ Præterea, Contumelia oritur ex ira, detractio autem ex inuidia: ut patet per Grego. 31. Moral. Sed inuidia est maius peccatum, quam ira, ergo & detractio est maius peccatum, quam contumelia. Et sic idem quod prius.

¶ Præterea, Tanto aliquod peccatum est grauius, quanto inducit grauiorem defectum. Sed detractio inducit grauiissimum defectum, scilicet excitationem mentis. Dicit enim Grego. Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quod in puluerem sufflant, & in oculos suos terram excitant: & unde plus detractiois sufflant, inde minus veritatis vident. ergo detractio est grauiissimum peccatum inter ea, quae committuntur in proximum.

¶ SED CONTRA, Grauius est peccare facto, quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi: adulterium autem & homicidium & furtum sunt peccata in factis. ergo detractio non est grauius ceteris peccatis, quae sunt in proximum.

CONCLUSIO.

¶ *Vitam detractiois quo proximi laeditur habet, ex genere suo grauius est quam furtum, minus autem homicidio ac adulterio, quibus vita auferitur.*

RESPONDEO dicendum, quod peccata, quae committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta, quae proximo inferuntur: quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est maius nocumentum, quanto maius bonum demittitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae, bonum corporis, & bonum exteriorum rerum. Bonum animae, quod est maximum, non potest alicui ab alio tolli, nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert. Sed alia duo bona, scilicet corporis & exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis praeminet bono exteriorum rerum, grauiora sunt peccata quibus inferitur nocumentum corporis, quam ea quibus inferitur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata, quae committuntur in proximum, homicidium grauius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens: consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanae, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona, inter quae fama praeminet diuitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis. Unde dicitur Proverb. 22. Melius est nomen bonum, quam diuitiae multae. Et ideo detractio secundum suum genus est maius peccatum, quam furtum: minus tamen, quam homicidium, vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggrauantes, vel diminuentes, per accidens autem grauitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui grauius peccat si ex deliberatione peccet, quam si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam leuitatem, in quantum de facili ex lapsu linguae proueniunt absque magna praemeditatione.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo, impediunt fidem membrorum ipsius, derogant diuinitati eius, cui fides innititur: unde non simplex detractio, sed blasphemia.

¶ Ad secundum dicendum, quod grauius peccatum est contumelia, quam detractio, in quantum habet maiorem contemptum

famam vero non solum sit peius fama, sed oppositio infamiae. Aliud enim est insultare peius famam propter tormenta: aliud est apponere infamiam, quod facit infamiam seipsum. Unde non potest ille excusari à perniciosa mendacio, quoniam sit mendacium laesum proximi, seu totius in magno bono. Et pro quo est contra seipsum, est blasphemus inulium. Et enim contra charitatem propriam, qua quilibet non minus seipsum, quam proximum tenetur diligere. Et licet teneatur magis diligere propriam vitam, quam propriam famam, & magis curam habere de priuatione vitae, quam de priuatione fame: teneatur tamen magis curam habere, ne apparet sibi infamiam, quam ne auferatur ab eo vita & integritas, & sanitas, & quietas, & libertas. Quando hoc consistit in mala pati, quod non est malum: illud vero est malefacere, quod est malum. Canon autem allegans ex decretis, quod confessio extorta non est ad infamiam, si generaliter intelligatur, verificabitur de infamiatibus: nos autem de infamia mortis tractamus. Nam confessio in tormentis, est non sit valida ad infamandum in foro iudiciali, est tamen valida in foro conscientiae: quia est alius mixtus ex voluntario & inuoluntario, qui, ut dicitur in tertio Ecclesiastes, est tunc in singulari voluntarius.

¶ *Super Quaestione septagesima secunda Articuli tertium.*

IN articulo tertio nota iterum. Primo radice, quare peccata luxurie sunt peccata: quia scilicet sunt contra generationem humanam, per quam suscipimus vitam. Sed esse eadem huiusmodi generationem, quam multipliciter contingit, scilicet vel contra debitum ordinem, vel contra finem primarium, vel secundarium, & cetera. multa sunt huiusmodi vitia, quae in hoc tractantur loco inferunt, &c.

¶ Secundo responsio est ad primum, quod peccata quae in nobis distinguuntur, ut detractio & contumelia, in his quae ad Deum sunt vitiosa in blasphemia: ut superius dictum fuit.

¶ Tertio, responsio ad tertium, consistit in hoc, quod excusatio mentis non est propter

progelus effectus detractionis, sed contumelia sibi & aliis viris. Et propterea non concludit detractionem grauius peccatum esse.

Super Quaestione septuagesimae. in articulo quarto.

Num & in quibus casibus audiens detrahentem tenetur ipsi resistere.

Quaestio.

In articulo quarto eisdem septuagesimae tertiae quaestione, dubium occurrit circa audiens detrahentem, hoc est sine complicitate detractionis, quando est peccatum mortale. Et est ratio dubij, quia licet ponit tres casus, in quibus potest esse mortale: scilicet si incumbit ex officio corrigere, si audiens nouit aliquod periculum consequens, si timor humanus esset tantus, quod esset peccatum mortale. Et inferius in responsione ad vicinum, dicitur quod resistendum est detrahentibus, sicut raptoribus, vel oppressoribus aliorum. Et in calce corporis articuli, quod si detrahatur ex Deuterovigesimo secundo, subleuare alium proximi iacentem sub onere: ita hominem ab infamia oppressum, & cetera. Videtur enim hoc doctrina superius data in articulo septimo, quaestione sexagesimasecunda ad tertium aduersarij: ubi dicitur quod non est ista ratio, vel non reprehendens, solum tenetur quando ei incumbit ex officio. Ille enim dicitur quod non solum si incumbit ex officio, sed etiam si nouit periculum consequens, quod tenetur, imo plus, quod tenetur ipsum sub onere infamiae iacentem subleuare.

Ad hoc dicitur quod sententia Auctoris est una & eadem hic & superius. Neque enim intendit, quod teneatur quis plus oblatre detrahenti, quam rapenti, vel iniurianti, seu percutienti: sed quod proportionate teneatur in omnibus materiis.

Ad culas euidentiam sciendum, quod tres numerati casus in littera, ita se habent, quod primus respicit non solum bonum hominis, qui detrahatur, vel bonum commune, sed etiam bonum proximi, cui detrahatur: quia si est etiam subditus illi, cui ex officio incumbit detractionem corrigere: quoniam tunc utriusque incumbit

proximi: sicut & rapina est grauius peccatum, quam furtum, ut supra dictum est. Contumelia autem non est grauius peccatum, quam adulterium: non enim grauitas adulterij pensatur ex coniunctione corporis, sed ex deordinatione generationis humanae. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum diuidit unitos, in quantum scilicet per hoc, quod mala alterius promit, alios quantum in se est ab eius amicitia separat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic ergo & detractor occasionaliter est homicida: in quantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem, ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis dicitur, detractores esse homicidas, scilicet occasionaliter, quia qui odit fratrem suum, homicida est, ut dicitur primae Iohannis tertio.

Ad tertium dicendum, quod ita querit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in secundo Rhetor. Ideo detractione, quae est in occulto, non est filia irae sicut contumelia: sed magis inuidiae, quae nititur qualitercunque minuire gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc, quod detractione sit grauior, quam contumelia: quia ex minori vitio potest oriri maius peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium & blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conuersationis. Grauitas autem peccati magis attenditur ex parte auersionis.

Ad quartum dicendum, quod quia hominibus letatur in sententia oris sui, ut dicitur Proverbiorum decimo quinto, inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare, & credere quod dicit: & per consequens proximum magis odire, & sic magis recedere a cognitione veritatis. Ille tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis, quae pertinent ad odium proximi.

ARTICVLVS IIII.

Utrum audiens, qui tolerat detrahentem, grauius peccet.



QUARTVM sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem, non grauius peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri, quam sibi ipsi. Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret. Dicit enim Gregorius super Ezechielem homilia nona, Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant: ita per suam malitiam excitatas debemus equanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat. ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

Præterea, Eccles. quarto dicitur, Non contradicas verbo veritatis vllō modo. Sed quandoque aliquis detrahit verbo veritatis, dicendo, ut supra dictum est. ergo videtur quod non semper teneatur homo detractoribus resistere.

Præterea, Nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractione frequenter est in utilitatem aliorum, contra quos detrahitur. Dicit enim Pius papa, Nunquam detractione aduersus bonos concitatur: ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum fauor in altum extulerat, detractione humiliet. ergo aliquis non debet detractores impedire.

¶ SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, Caue ne linguam aut aures habeas prurientes, aut aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.

CONCLUSIO.

Audiens detrahentem, cui posset resistere, sed ei placet detractione, eodem detractionis vitio reus est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod secundum Apostolum ad Romanos primo, Digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo indirecte, scilicet quando non resistit cum resistere possit. Et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo, quod si aliquis detractiones audiat absque resistencia, videtur detractori consentire: unde sit particeps peccati eius. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractione propter odium eius, cui detrahitur, non minus peccat, quam detrahens, & quandoque magis. Unde Bernardus dicit, Detrahente aut detrahentem audire, quid horum damabilius sit, non facile dixerim. Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multominus quam detrahens, & plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc, quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere, vel propter aliquod periculum, quod audiens nouit consequens, vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habuit est.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod detractiones suas nullus audit: quia mala quae dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones, proprie loquendo, sed contumelias, ut dictum est. Possunt tamen ad notitiam alicuius detractiones contra ipsum factae aliorum relationibus peruenire. Et tunc sui arbitrij est detrimentum suae famae pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est. Et ideo in hoc potest commendari eius patientia, quod patienter detractiones sustinet: non autem est sui arbitrij, quod patiatur detrimentum famae alterius. Et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis subleuare alium alterius iacentem sub onere, ut praecipitur Deuterovigesimo secundo.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, & maxime si sciat verum esse quod dicitur: sed debet cum verbis redarguere de hoc, quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere, quod ei detractione displiceat per tristitiam faciei: quia, ut dicitur Proverbiorum vigesimo quinto, Ventus Aquilo dissipat pluuia, & facies tristis linguam detrahentem.

Ad tertium dicendum, quod utilitas quae ex detractione prouenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus est detractoribus resistendum, sicut & raptoribus, vel oppressoribus aliorum, quamuis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

Secunda secundae S. Thom.

sibi cura, & ne detractor offendat, & ne proximum subditus ledatur in fama. Magis enim tenetur ad defensionem subditorum, quam aliorum. Et ideo regulandum est secundum regulas correctionis fraternae, & iustitiae. Et inde discernere oportet, quando est mortale & quando non. Tertius vero respicit personam audiens: quantum scilicet in eius animo timor dominetur: ut scilicet praeparat charitati fraternae humanae. Et hic secundum charitatis & fraternitatis leges examinandum est. Secundus vero respicit non ipsam infamiam proximi, sed periculum consequens, non quodcumque, sed notabile, siue illius, siue alterius. Et propterea regulandum est secundum regulas non obstantis vel participantis. Et si quidem non obstantis periculo notato vinculum consideremus, dicemus, quod quantum est ex parte sua, non tenetur sub mortali peccato, nisi incumbat ei ex officio, iuxta supra dicta. Sed quantum est ex parte imminuentis necessitatis proximi, vel reipublicae in spiritualibus vel temporalibus, tenetur sub mortali vel veniali iuxta conditionem necessitatis: puta, quia videtur inde homicidium, vel prodicionem, vel hereticos, & huiusmodi promoueri, quibus tenetur homo ratione instantis necessitatis sibi occurrentis subuenire. Si autem consideremus vinculum participantis in crimine quod dicitur littera praefata intendere videtur: quia de peccato auditiois loquens, dicit propter periculum quod audiens nouit consequens, scilicet ex detractione audita: tunc ipsa auditio tanquam causa, vel cum causa periculosa consequens non constituit ipsum audiens in peccato mortali. Et sic audiens tenetur ratione participij in crimine detractionis, quamuis materialiter propter notabile periculum seu damnum quod committitur: nec de hoc est sibi cura. Ex quibus patet quod nulla est contradictio inter hoc & supra dicta: quod sicut necessitas incumbens oneri obligat proximum ad subleuandum, iuxta conditionem tamen necessitatis: ita quoque est in eo qui opprimatur a detractoribus.

Super

et c.

¶ Super Quæstio-
nis septuagesima-
quarta Arti-
culum pri-
mum.

¶ Num suffratio
in multis diui-
datur spe-
cies.

Quæstio. In utroque simul arti-
culo questionis septua-
gesime quartæ de suffra-
tione, dubium occur-
rit, an suffratio sit vna
speciei specialissima. Et
est ratio dubij: quia suf-
fratio directe tendit
contra amicitiam, sicut
detractio contra famam;
& contumelia contra ho-
norem. Constat autem
amicitiæ esse multas spe-
cies, scilicet honestæ, vir-
tis, & cetera. Videtur
ergo quod suffratio in
tot debeat distingui spe-
cies quot sunt amicitie
species.

Infrâ qd.
75. art. 1.
c. Et
Ro. 1. l. c.
8. co. 4.

¶ In oppositum autori-
tas est literæ, quæ suffra-
tationem vt vnicam tra-
dit specie: & vt patet
hic liber, est consumma-
tio moralium.

¶ Ad hoc dicitur, quod
quia non inueniunt vna
speciem specialissimam
habitu tendere in ratio-
nem communem multis
generibus, vt in ha-
bitibus intellectualibus
patet de Metaphysica,
quæ tendit in ens inque-
ritum ens: & in habitibus
moralibus de odij vitio,
quod iuxta supradicta
tendit in communem
mali rationem: idcirco
mirum non est si ami-
citie multæ sunt species:
& tamen suffratio vni-
ca tantum est species,
tendens in communem
rationem inimicitie. Ita
quod sicut odij in que-
cunque mala tendit, at-
tingit ea in quantum ha-
bent mali rationem, ita
suffratio in quocumque
que amicitie dimidium
tendat, attingit eam in
quantum continet ama-
re & non amari: quæ
est communis ratio ami-
citie. Vnde patet quod
non oportet multiplicare
species suffrationis,
dato quod multiplicen-
tur species amicitie. Re-
colendum tamen hoc in
loco est, quod quia vni
vitium vitatur alio, si quia
suffrando intendit de-
lectabile, puta, quia po-
nendo discordias inter
conjuges, abutitur vxori
illius: aut vitio, puta,
quia suffrando inter
principes, usurpabit
sibi regnum, vel comi-
tatum: aut danum al-
terius cui invidet: puta,
quia suffrando inter ne-
gociatores, alter exclu-
detur à societate com-
mercij, huiusmodi suf-
fratio non est simpli-
citer suffratio: sed si-
cut qui furatur vt mor-
chetur, magis est mor-
chelus quam fur: ita hic
magis est adulter, la-
tero, & cetera, quam su-

QVÆSTIO SEPTUA- GESIMAQUARTA, de Suffra- tione in duos arti- culos di- uisa.

DEINDE considerandum est
de suffratione.
¶ Et circa hoc queruntur duo.
¶ Primo, vtrum suffratio sit
peccatum distinctum à detrac-
tione.

¶ Secundo, quod horum sit grauius.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum suffratio sit peccatum
distinctum à detrac-
tione.

AD PRIMVM sic proce-
ditur. Videtur quod suffra-
tio non sit peccatum distin-
ctum à detractio. Dicit
enim Isidorus, in libro Ety-
mologiarum, Suffratio de lo-
no locutionis appellatur: quia non in facie ali-
cuius, sed in aure loquitur detrahendo. Sed
loqui de altero detrahendo ad detractioem
pertinet. ergo suffratio non est peccatum di-
stinctum à detractio.

¶ Præterea, Leuitici decimonono dicitur,
Non eris criminator, nec suffratio in populis.
Sed criminator idem videtur esse quod de-
tractor. ergo etiam suffratio à detractioe
non differt.

¶ Præterea, Ecclesiæ 18. dicitur, Suffratio & bi-
linguis maledictus erit. Sed bilinguis videtur
idem esse quod detractor, quia detractorum
est duplici lingua loqui: aliter scilicet in ab-
sentia, & aliter in presentia. ergo suffratio idem
est quod detractor.

¶ SED CONTRA est, quod Rom. 1.
super illud, Suffriones, detractores, dicit glof.
Suffriones inter amicos discordiam seminā-
tes, detractores, qui aliorum bona negant vel
minuunt.

CONCLUSIO.

¶ Eodiuersa est detractio à suffratione, quod
detractio proximi honoris suffratio.
ne vero amicitia leditur, &
illius intenditur se-
paratio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod su-
ffratio & detractor in materia conueniunt, &
etiam in forma, siue in modo loquendi: quia
vterque malum occulte de proximo dicit, pro-
pter quam similitudinem interdum vnum pro
alio ponitur. Vnde Ecclesiæ quinto, super illud,
Non appelleris suffratio, dicit glof. id est, de-
tractor. Differunt autem in fine, quia detrac-
tor intendit denigrare famam proximi. Vnde
illa mala de proximo præcipue profert, ex
quibus proximus infamari possit, vel saltem
diminui eius fama: suffratio autem intendit
amicitiam separare, vt patet per glof. indu-
ctam. & per illud quod dicitur Proverbiorum
vigefimosexto, Suffrione subtracto, iurgia
conquiescunt. Et ideo suffratio talia mala pro-
fert de proximo, quæ possunt contra ipsum
commouere animum audientis, secundum il-
lud Ecclesiæ 18. Vir peccator conturbabit ami-
cos, & in medio pacem habentium immittit
inimicitiam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
suffratio, in quantum dicit malum de alio, di-
citur detractio. In hoc tamen differt à detrac-
tione, quia non intendit simpliciter malum
dicere: sed quicquid sit illud quod possit ani-
mum vnius perturbare contra alium, etiam

ARTIC. I. ET II.

si sit simpliciter bonum, tamen apparens ma-
lum, in quantum displicet ei, cui dicitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod criminator
differt à suffratione & à detractore: quia crimi-
nator est qui publice crimina aliis imponit,
vel accusando, vel conuictando: quod non per-
tinet ad detractorem & suffrionem.

¶ Ad tertium dicendum, quod bilinguis pro-
prie dicitur suffratio. Cum enim amicitia sit
inter duos, nititur suffratio ex vtraque parte ami-
citiam rumpere, & ideo duabus linguis vti-
tur ad duos, vni dicens malum de alio. Pro-
pter quod dicitur Ecclesiæ 18. Suffratio & bi-
linguis maledictus. Et subditur, Multos enim
turbauit pacem habentes.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum detractio sit grauius pec-
catum, quam suffra-
tio.

AD SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur quod detrac-
tio sit grauius peccatum, quam
suffratio. Peccata enim oris
consistunt in hoc, quod aliquis
maledicit. Sed detractor dicit de proximo ea
quæ sunt mala simpliciter: quia ex talibus ori-
tur infamia, vel diminuitur fama. Suffratio au-
tem non curat dicere nisi mala apparentia,
quæ scilicet displicent audienti. ergo grauius
peccatum est detractio, quam suffratio.

¶ Præterea, Quicumque auferit alicui famam,
auferit ei non solum vnum amicum, sed mul-
tos: quia intellectus vniuersi cuiusque, refugit ami-
citiam infamiam personarum. Vnde contra quendam dicitur Pa-
ralipomenon decimono, His qui oderunt Dominum, amicitia iun-
geris. Suffratio autem auferit vnum solum amicum. Grauius ergo
peccatum est detractio, quam suffratio.

¶ Præterea, Iacob. 4. dicitur, Qui detrahit fratri suo, detrahit le-
gi, & per consequens Deo qui est legislator. Et sic peccatum de-
tractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est grauius, quam
ut supra habitum est. Peccatum autem suffrationis est in proxi-
mum. ergo peccatum detractiois est grauius quam peccatum su-
ffrationis.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Ecclesiæ quinto, Deno-
tatio pessima super bilinguem: suffratori autem odium & inimi-
cizia & contumelia.

CONCLUSIO.

¶ Maius vitium est suffrationis peccatum, quam detractiois,
quo amicitiam, quæ suffrationis tollitur, ho-
noris præstat certum est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est,
peccatum in proximum tanto est grauius, quanto per ipsum maius
nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tanto maius
est, quanto maius est bonum quod tollitur. Inter cetera vero exte-
riora bona præminet amicus: quia sine amicis nullus vivere po-
test, vt patet per Philosophum in 8. Ethic. Vnde dicitur Ecclesiæ 6. Ami-
co fideli nulla est comparatio: fama autem ipsa quæ per detractio-
nem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, vt homo idoneus ad
amicitiam habeatur. Et ideo suffratio est maius peccatum, quam
detractio, et etiam quam contumelia: quia amicus est melior, quam
honor, & amari, quam honorari: vt in 8. Ethic. Philosophus dicit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod species & grauitas
peccati magis attenditur ex fine, quam ex materiali obiecto. Et
ideo ratione finis suffratio est grauior, quamuis detractor quan-
doque peiora dicat.

¶ Ad secundum dicendum, quod fama est dispositio ad amicitiam,
& infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod
disponit. & ideo ille qui operatur ad aliquod, quod est dispositio ad
inimicitiam, minus peccat, quam ille qui directe operatur ad ini-
micitiam inducendam.

¶ Ad tertium dicendum, quod ille qui detrahit fratri, in tantum
videtur detractio legi, in quantum contemnit præceptum de di-
lectione proximi: contra quod directius agit qui amicitiam di-
rumpere nititur. Vnde hoc peccatum maxime contra Deum est:
quia Deus dilectio est, vt dicitur prima Iohannis quarto. Et pro-
pter hoc dicitur Proverb. 6. Sex sunt quæ odit Dominus & septi-
mam detestatur anima eius. & hoc septimum ponit eum qui semi-
nat inter fratres discordiam.

QVÆST

IN DE considerandum est de derisione.
¶ Et circa hoc quaeruntur duo. ¶ Primo, utrum de-
risio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis pec-
catis, quibus per verba nocumtum proximo infer-
tur. ¶ Secundo, utrum derisio sit peccatum mor-
tale.

ARTICVLVS I.

¶ *Utrum derisio sit speciale peccatum, ab alijs
pæmissis distinctum.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod
derisio non sit speciale peccatum, ab alijs præmis-
sis distinctum. Subfannatio enim videtur idem esse
quod derisio. Sed subfannatio ad contumeliam vi-
detur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui
a contumelia.

¶ Præterea, Nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata, quæ si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam: si autem occulte, pertinent ad detractum, siue susurrationem. Ergo derisio non est vitium a præmissis distinctum.

¶ Præterea, Huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non inferitur aliud nocumtum proximo, quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitia. Ergo derisio non est peccatum distinctum a præmissis.

¶ SED CONTRA est, quod derisio sit ludo. Vnde & illu-
sio nominatur. Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

CONCLUSIO.

¶ *Derisio diuersa est à cæteris lingua vitij, quod
per illam, intenditur proximo eru-
bescentia.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est,
peccata verborum præcipue pensanda sunt secundum intentionem
proferentis. Et ideo secundum diuersa, quæ quis intendit, contra
aliud loquens huiusmodi, peccata distinguuntur. Sicut autem ali-
quis conuictando intendit conuictiati honorem deprimere, & de-
trahendo diminueri famam, & susurrando tollere amicitiam: ita
etiam irridendo aliquis intendit, quod ille qui irridetur erubescat.
Et quia hic finis est distinctus ab alijs, ideo etiam peccatum deri-
sionis distinguitur a præmissis peccatis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod subfannatio & irri-
sio conueniunt in fine: sed differunt in modo: quia irrisio fit ore, id
est, verbo & cachinnis: subfannatio autem naso rugato, ut dicit glo.
super illud Psalm. Qui habitat in celis, irridebit eos. Talis autem
differentia non diuersificat speciem. Vtrumque tamen differt a con-
tumelia, sicut erubescencia a dehonoratione. Est enim erubescencia
timor dehonorationis, sicut Damasc. dicit.

¶ Ad secundum dicendum, quod de opere virtuoso, aliquis apud
alios & reuerentiam meretur & famam, & apud seipsum bonæ
conscientiæ gloriam, secundum illud secundæ ad Corinth. primo.
Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ. Vnde econ-
uerso de actu turpi, id est, vitioso, apud alios quidem tollitur ho-
minis honor & fama: & ad hoc contumeliosus & detractor tur-
pia de alio dicit. Apud seipsum autem per turpia, quæ dicun-
tur, aliquis perdit conscientiæ gloriam per quandam confusionem
& erubescencia: & ad hoc turpia dicit derisor. & sic patet quod
derisor communicat cum prædictis vitijs in materia: differt au-
tem in fine.

¶ Ad tertium dicendum, quod securitas conscientiæ & quies illius
magnum bonum est, secundum illud Prouer. 15. Secura mens quasi
iuge conuiuium. & ideo qui conscientiam alicuius inquietat, con-
fundendo ipsum, aliquod speciale nocumtum ei infert. Vnde de-
risio est peccatum speciale.

ARTICVLVS II.

¶ *Utrum derisio possit esse peccatum mortale.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod de-
risio non possit esse peccatum mortale. Omne enim pec-
catum mortale contrariatur charitati. Sed derisio non
videtur contrariari charitati, agitur enim ludo quando-
que inter amicos, vnde & delusio nominatur. ergo derisio non po-
test esse peccatum mortale.

¶ Præterea, Derisio illa videtur esse maxima, quæ fit in iniuriam

Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in iniuriam Dei, est peccatum mortale: alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo poenituit, peccaret mortali-
ter. Dicit enim Isidorus quod irrisor est, & non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet. Similiter & sequeretur, quod omnis simulatio esset peccatum mortale: quia, sicut Greg. dicit in Moral. Per simulationem significatur simulator, qui deridet æquum, id est hominem iustum, & ascensorem, id est Deum. ergo derisio non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Contumelia & detractio videntur esse grauiora peccata, quam derisio: quia maius est facere aliquid serio, quam ioco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale, ergo multo minus derisio.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. 3. Ipse deridet illusores. Sed deridere Dei est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psalm. Qui habitat in celis, iridebit eos. ergo derisio est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ *Derisio in paruis, veniale peccatum est, at
in magnis, pensatis tamen conditio-
nibus personarum, pec-
catum mortale est.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod ir-
risio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose. Vnde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisio vel illusionis nomen sumitur: hoc est quia accipitur, ut parum. Potest autem aliquod malum accipi, ut parum, dupliciter. Vno modo secundum se, alio modo ratione personæ. Cum autem aliquis alterius personæ malum, vel defectum in ludum, vel risum ponit: quia secundum se parum malum est, est veniale & leue peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parum ratione personæ, sicut defectus pauperum & stultorum, parum ponderare solentur: sic aliquem illudere, vel irridere, est cum omnino parui pende-
re, & eum tam vilem æstimare, ut de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, & grauius quam contumelia, quæ similiter est in manifesto. Quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum: & ita videtur esse maior contemptus & dehonoriatio. Et secundum hoc illusio est graue peccatum, & tanto grauius, quanto maior reuerentia debetur personæ, quæ illuditur. Vnde grauius est irridere Deum, & ea quæ Dei sunt: secundum illud Isaiæ 37. Cui exprobrasti? & quem blasphemasti? & super quem exaltasti vocem tuam? Et postea subditur, Ad sanctum Israël. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum. Vnde dicitur Prouerb. 30. Oculum, qui subfannat patrem, & despiciet partum matris suæ, effodiant eum corni de torrentibus, & comedant eum filij aquilæ. Deinde iustorum derisio grauis est: quia honor est virtutis præmium. Et contra hoc dicitur Iob 12. Deridetur iusti simplicitas. Quæ quidem derisio valde nociua est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur, secundum illud Greg. Quia in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis euellunt.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ludus non importat aliquid contrarium charitati respectu eius, cum quo luditur. Potest tamen importare aliquid contrarium charitati respectu eius, de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est. ¶ Ad secundum dicendum, quod ille qui recidivatur in peccatum de quo poenituit, & ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretatiue: in quantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivatur, vel simulat, sed dispositiue, vel interpretatiue.

¶ Ad tertium dicendum, quod derisio secundum suam rationem leuius aliquid est, quam detractio, vel contumelia: quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet maiorem contemptum, quam contumelia, ut supra dictum est, & tunc est graue peccatum.



a Super Quaestio-
nis septuagesima-
sexta Artic-
ulum pri-
mum.

QVAESTIO SEPTUA-
gesima sexta de Maledictione,
in quatuor articu-
los diuisa.

Artic. I. IN q. 76. nota ex pri-
mo articulo eiusdem
quid sit proprie maledi-
ctio, scilicet dicere ma-
lum in quantum malum
alicui ex intentione. Et
ex hoc ostenditur, q. maledi-
ctio, sicut alia supradic-
ta peccata, distinguitur
in maledictionis forma-
liter & materialiter: &
q. quandoq. est peccatum
mortale, & quandoque
veniale. Nam maledictio
formaliter est ex suo ge-
nere mortale, ut patet.
Materialiter autem si sit
operatio, non est morta-
le: si vero fuerit impera-
tio, potest esse morta-
le. Et ratio diversitatis
est, quia praeter intencio-
nem operantis maledicens,
nemini laedit: quia nec
ex intentione, nec ex o-
perante. Imperatio autem
quandoq. laedit ex ope-
re minister obsequiis,
quoniam non ex propria
intentione. Dixi autem
ex suo genere, quia pro-
pter imperfectionem a-
ctus, sive ex parte ob-
iecti: ut si parum malum
operetur vel imperetur: sive ex
parte operantis, ut si ex
ira aut alia passione ma-
ledicat, quoniam affectus
tendit in malum: quia
non ex consensu rationis
in malum tendit, desinit
ad perfectam rationem peccati
efficitur in ceteris peccatis
ex suo genere contingit:
ac per hoc non est
mortale ut in articulo 1.
dicitur. Et hinc patet, quod
maledictiones filiorum
ad parentibus quoque non trans-
eunt, quia non sunt mor-
talia peccata. Distinctio
tamen inter istos
passiones & opus quies-
cit, ut fallaris. Et scito q.
ex hoc quod maledices
post transactam passio-
nem doleres, si cerneret
malum quod operatur, non
propterea signum est quod
fuerit peccatum veniale
maledictio, aut quod non
ex intentione maledice-
re: quoniam si tempore
tunc aut alterius passio-
nis, eorum in malum pas-
sio, ut portio superio-
rem ad consensum ma-
ledictionis flexerit, mor-
tale peccatum est: sicut
quod passio concupiscentie
tamen exardescit q.
trahit ad consensum in
adum venerit. Oportet
ergo ad ipsam passionis
tempus inspicere, an tunc
maledicens consenserit,
hoc est, voluerit pro tunc
quod sit esset debeat,
an non. Hoc enim tem-
pus infallibiliter ostendit
an mortale veniale
sit. Tempus autem
quietis post passionem,
ostendit q. non est per-
sistens animus erga ma-
lum: & quod non per mo-
dum habitus, sed passio-
nis transiens peccatum.

4. dist. 18.
q. 2. art. 1.
q. 2. ad 1.
Et vir. q.
2. art. 3.
ad 10. et
15. et 16.
5. col. 7. et
8. et 11. et
12. et 13.
et 14.

OSTIA considerandum est
de maledictione.

Primo, utrum liceat maledicere
aliqui. **Secundo**, utrum liceat
aliqui maledicere homini. **Tercio**,
utrum liceat aliqui maledicere
irrationali creaturae. **Quarto**, de com-
paratione eius ad alia peccata.

ARTICULVS I.

a **Utrum liceat maledicere aliquem.**

PRIMUM sic proceditur.
Videtur quod non liceat ma-
ledicere aliquem. Non est enim
licitum praeterire mandatum
Apostoli in quo Christus loque-
batur, ut dicitur 2. ad Corin. 13. Sed ipse pra-
cipit Rom. 7. Benedicite & nolite maledice-
re, ergo non licet aliquem maledicere.

Præterea, Omnes tenentur Deum benedi-
cere, secundum illud Dan. 3. Benedicite filij
hominum domino. Sed non potest ex ore eo-
dem procedere benedictio Dei & maledictio
hominis, ut probatur Iacob. 3. ergo nulli licet
aliquem maledicere.

Præterea, Ille qui aliquem maledicit, vide-
tur optare eius malum culpa vel poenae: quia
maledictio videtur esse imprecatio quidam.
Sed non licet desiderare malum alterius: quin-
imò orare oportet pro omnibus, ut liberentur
a malo. Ergo nulli licet maledicere.

Præterea, Diabolus per obstinationem maxi-
mè subiectus est malitiae. Sed non licet ali-
cui maledicere diabolum, sicut nec seipsum.
Dicit enim Eccles. 21. Cum maledicit impius
diabolum, maledicit ipse animam suam. ergo
multo minus licet maledicere hominem.

Præterea, Num. 23. super illud, Quomodo
maledicam, cui non maledixit Dominus. dicit
glos. Non potest esse iusta maledicendi causa,
ubi peccantis ignoratur affectus. Sed homo
non potest scire affectum alterius hominis, nec
etiam utrum sit maledictus a Deo. ergo nulli
licet aliquem hominem maledicere.

SED CONTRA est quod Deut. 27.
dicitur, Maledictus qui non permanet in ser-
monibus legis huius. Eliseus etiam pueris sibi
illudentibus maledixit, ut habetur 4. Reg. 2.

CONCLUSIO.

**Maledicere animo maledicens, optando, seu im-
precando malum alicui, illicitum est.**

RESPONDEO dicendum, quod ma-
ledicere idem est, quod malum dicere. Dicere
autem tripliciter se habet ad id quod dicitur.
Vno modo per modum enunciationis, sicut ali-
quid exprimitur modo indicativo. Et sic ma-
ledicere nihil aliud est quam malum alterius
referre, quod pertinet ad detractionem: unde
quandoq. maledici detractores dicuntur. Alio
modo dicere se habet ad id quod dicitur per
modum causae. Et hoc quidem primo & prin-
cipaliter competit Deo, qui omnia suo verbo
fecit, secundum illud Psal. Dixit & facta sunt.
Consequenter autem competit hominibus, qui
verbo suo alios mouet per imperium ad ali-
quid faciendum. Et ad hoc instituta sunt ver-
ba imperatiui modi. Tercio modo ipsum dice-
re se habet ad id quod dicitur, quasi expressio
quidam affectus desiderantis id quod verbo
exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba o-
peratiui modi. Prætermissio ergo primo modo
maledictionis, qui est per simplicem enun-
tiationem mali, considerandum est de aliis duo-
bus ubi scire oportet, quod facere aliquis, &
velle illud, se consequuntur in bonitate & ma-

litia, ut ex supradictis patet. Unde in istis duobus modis, quibus ma-
lum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem
ratio est aliquid licitum & illicitum. Si enim aliquis imperet vel
optet malum alterius, in quantum est malum, quasi ipsum malum in-
tendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum. & hoc est ma-
ledicere, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum
alterius sub ratione boni, sicut est licitum, nec erit maledictio, per
se loquendo, sed per accidens: quia principalis intentio dicentis
non fertur ad malum, sed ad bonum. Consequenter autem malum ali-
quod dici imperando, vel optando sub ratione duplicis boni. Quan-
doque quidem sub ratione iusti. Et sic iudex licite maledicit illum,
cui praecipit iustam poenam inferri. Et sic etiam Ecclesia maledicit
anathematizando, sicut & prophetiae in scripturis quandoque im-
precantur mala peccatoribus, quasi confirmantes voluntatem suam
diuinae iustitiae: licet hae imprecationes possint etiam per modum
praenuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malum
sub ratione vtilis, puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati
aliquam aegritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse me-
lior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocimento cesset.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus prohibet
maledicere per se loquendo cum intentione mali. Et similiter di-
cendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod optare alicui malum sub ratione bo-
ni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum,
sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quod in diabolo est considerare naturam
& culpam. Natura quidem eius bona est à Deo, nec eam maledicere
licet. Culpa autem eius est maledicenda, secundum illud Iob 3. Ma-
ledicant ei qui maledicunt diei. Cum autem peccator maledicit
diabolum propter culpam, seipsum similiter ratione iudicat maledi-
ctione dignum: & secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum, q. affectus peccantis, etsi in se non videat-
ur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato pro quo poe-
na est infligenda. Similiter etiam quamuis sciri non possit quem
Deus maledicit secundum finalem reprobationem, potest tamen
sciri quis sit maledictus à Deo secundum reatum praesentis culpae.

ARTICULVS II.

a **Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere.**

SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod
non liceat creaturam irrationalem maledicere. Male-
dictio enim praecipue videtur esse licita, in quantum res-
picit poenam. Sed creatura irrationalis non est suscep-
tiua nec culpae nec poenae, ergo eam maledicere non licet.

Præterea, In creatura irrationali nihil inuenitur nisi natura, quā
Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in diabolo, ut di-
ctum est, ergo creatura irrationalis nullo modo licet maledicere.

Præterea, Creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora:
aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Grego. dicit in 4. Moral.
Otiosum est maledicere non existenti: vitiosum vero, si existeret.
ergo nullo modo licet maledicere creaturam irrationali.

SED CONTRA est quod Dominus maledixit ficulneae, ut
habetur Matth. 21. Et Iob maledixit diei suo, ut habetur Iob 3.

CONCLUSIO.

**Creatura irrationalis maledicere, ut Dei creatura sunt, & ad ratio-
nalem creaturam ordinata, blasphemia est: eis autem maledicere ut in sup-
ra, illicitum est, cum sit hoc otiosum, & vanum.**

RESPONDEO dicendum, quod benedictio vel maledi-
ctio proprie ad illam rem pertinet, cui potest aliquid bene vel ma-
le contingere, scilicet rationali creaturae. Creaturis autem irratio-
nibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creatu-
ram rationalem, propter quam sunt. Ordinatur autem ad eam
multipliciter. Vno quidem modo per modum subuentionis: in qua-
rum scilicet ex creaturis irrationalibus subuenitur humanae neces-
sitati. Et hoc modo Dominus homini dicit Genes. 3. Maledicta ter-
ra in opere tuo: ut scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et
ita etiam intelligitur quod habetur Deut. 28. Benedicta horrea tua.
Et infra, Maledictum horreum tuum. Sic etiam David maledixit
montes Gelboe: secundum Grego. expositionem. Alio modo crea-
tura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significatio-
nis. Et sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Iudae.
Tercio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per mo-
dum continentis, scilicet temporis, vel loci. Et sic maledixit Iob
diei natiuitatis suae propter culpam originalem, quam nascendo con-
traxit, & propter sequentes poenales. Et propter hoc etiam po-
test intelligi David maledixisse montibus Gelboe: ut legitur 1.
Reg. 1. scilicet propter eandem culpam, quae in eis conigerat. Male-
dicere autem rebus irrationalibus, in quantum sunt creaturae Dei,
est peccatum blasphemiae: maledicere autem eis secundum se con-
sideratis, est otiosum & vanum, & per consequens illicitum. Et per
hoc patet responsio ad obiecta.

¶ Secundo, quod acceptio leuita hic fit quodammodo iniusto & quodammodo volente domino. In furto autem & rapina fit acceptio domino iniusto simpliciter, quoniam in emptione & venditione iniusta vera pars voluntatis datur alteri quod finis est: & sic est ibi aliquo modo voluntarium. Sed quia pars decepta non datur, si sciret se deceptam, ideo est etiam ibi iniustum. Furto autem aut rapina pars voluntatis non agit ad translationem rei suae à se, sed tantummodo patitur.

¶ Tercio, quia iniustitia communiter se habet ad scientiam & ignorantiam patientis. Acceptio autem tam furis quam rapine determinata est quia rapina est in manifesto, furto autem in occulto accipit. ¶ Ad primam ergo objectionem in oppositum dicitur, quod acceptio iniustitia iniusta, scilicet domino, sed propter ignorantiam patientis, non est rapina: quia non est violentia ibi nec furus, quia si scientia & volente quodammodo dominus non est speciale vitio, de quo tunc tractamus. Acceptio vero quae fit ignorante parte, non est iniusta sed claudit in se fraudem participatam, & reddit non ad inferendam passionem simpliciter, ut furus, sed passionem quodammodo proventum à patiente, ut praedictum est.

¶ Ad secundam dicitur, quod appellatio furti & rapinae in proposito intelligi possunt omnia enumerata vitia quia autor intendit quod per alias commutationes voluntarias non oportet de aliquo alio vitio tractare, sed sufficit tractare de enumeratis. Contra autem ex littera quod iam enumerata fraudulencia & vitia vendende sunt, quia tractatum est de furto, non oportet per alias commutationes specialiter tractare de furto interveniente in illis, ut si quis furetur pignus aut depositum, ita quia tractandum est de fraudulencia in peccata sua materia, scilicet emptione & venditione, non est opus tractare de illa interveniente in pignori aut depositis. Non interit ergo autor quod in aliis commutationibus voluntariis fraudulencia sit furum aut rapina, in emptionibus vero & venditionibus fit speciale vitio: sed quod per alias commutationes voluntarias non est tractandum de aliquo speciali vitio: quia in his duobus, scilicet fraudulencia & vitia, adiunctis superius tractatis, scilicet furto, &c. non restat aliqua vitii species tractanda in commutationibus voluntariis.

¶ **SED CONTRA** est quod dicitur Matth. 7. Omnia quaecunque vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

¶ **SED CONTRA** est quod dicitur Matth. 7. Omnia quaecunque vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

¶ **CONCLUSIO.** Quamquam emere quippiam vilius quam valeat, seu vendere carius, secundum se illicitum & iniustum sit, potest tamen per accidens secundum conditiones eventus ac venditoris, & illorum indigentiam licite aliquid carius vendi, ac vilius emi: semper autem peccatum est ubi aliqua circa hoc fraus congerit.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, in quantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Vnde & Tullius dicit in libro de Offic. Tolendum est igitur in rebus contrahendis

¶ **Super Quaestione septuagesima septima Articuli primum.**

¶ **Num in iustum rei pretium sit quantum communiter vendi solet absolute in tali loco, an quantum in tali modo vendendi invenitur.**

Questio. In articulo 1. quæst. 77. dubium occurrit, an iustum pretium rei sit quantum communiter vendi solet absolute in tali loco, &c. an quantum in tali modo vendendi invenitur, puta quum vitro offeratur in subastatione, vel per mercatores, &c. Et est finis dubij: quia hinc pendet solutio multarum questionum. Ratio autem dubitandi est: quia si iustum pretium determinatur non attento modo vendendi, sequitur quod ementes res quæ publico pretio subastantur, & minus quam absolute valcant venduntur communiter, iniuste ementes: & consequenter quod retores reipub. causam darent iniqui emptionibus.

¶ In oppositum autem est: quia si iustum pretium determinatur attento modo vendendi, sequitur quod licitum esset emere minus quam valeat res, ab his qui necessitate indigent ad alio vitro vendunt longe minus quam eadem res in eodem lo-

co communiter vendatur, quod videtur iniustum quia non omnino voluntaria est commutatio, sed semivoluntaria: sicut quum quis prolicit merces in mari ne pereat. ¶ Ad evidentiam huius difficultatis tria videnda sunt. ¶ Primo in quo consistat difficultas. ¶ Secundo determinanda veritas. ¶ Tercio solvenda sunt ex veritate difficultates accidentales. Quo ad primum concurrunt in hoc casu tria, scilicet modus vendendi, scilicet

omne mendacium: non licitatore venditor, nec qui contra se licetur, emptor apponet. Si autem fraus deficit, tunc de emptione & venditione dupliciter loqui possumus. Vno modo secundum se, & secundum hoc emptio & venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indigeret alterius, & e converso, sicut patet per philosophum in primo Polit. Quod autem pro communi utilitate inductum est non debet esse magis in gravamen unius, quam alterius. Et ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei, quæ in vltim hominis venit, mensuratur secundum pretium datum ad quod est inuentum numisma, ut dicitur in quinto Ethic.

Et ideo si pretium vel excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tollitur iustitia & aequalitas. Et ideo carius vendere vel vilius emere rem, quam valeat, est secundum se iniustum & illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione & venditione, secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius & detrimentum alterius, puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, & alius laeditur, si ea careat. Et in tali casu iustum pretium erit, ut non solum respiciatur ad rem, quæ venditur, sed ad damnum, quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quævis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum iuuatur ex re alterius, quam accepit, ille vero qui vendit, non damnicatur carendo re illa: non debet eam superuendere: quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex venditione, sed ex cōditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licet possit ei vendere damnum quod patitur. ille tamen qui ex re alterius accepta multum iuuatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare quod pertinet ad eius honestatem.

¶ **AD PRIMUM** ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, lex humana populo datur, in quo sunt multi à virtute deficientes, non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quicquid est contra virtutem, sed ei sufficit, ut prohibeat ea quæ destruant hominum civitatem, alia vero habeat quasi licita: non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, poenam non inducens, si absque fraude venditor rem suam superuendat, aut emptor vilius emat, nisi sit nimis excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum: puta si aliquis sit deceptus vltra dimidiam iusti pretij quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit, quod sit virtuti contrarium: unde secundum divinam legem illicitum reputatur, si in emptione & venditione non sit aequalitas

non est recurrendum ad ea quæ sunt per accidens, puta donationem adhibetam, dicendo quod venditor presumitur donare, & huiusmodi: cum quia hoc non est verum, sicut nec in vitra, etiam si sine necessitate aliquis quis accipiat munus sub vitra presumitur donare: tamen quia iustum queritur, non donum in emptionibus & venditionibus. Et hoc bene nota, ne fallaris, dicendo illi non est in necessitate, vult vendere, nec eo cogit, potest donare: ergo donavit superfluum. Applica namque hoc ad accipientem sine necessitate munus sub vitra, ut dictum est: & per species erroneum esse discursum tuum propter allatam causam: quia commutatio exercetur, non donum. Initia, non liberalitas, examinanda est. Et ex hoc casu sequitur quod causa vendendi per accidens se habet ad iustum pretium, non redendū in quantitatem maiorem vel minorem valoris rei venalis: quoniam iustum pretium determinandum est secundum aequalitatem rei ad rem, hoc est, rei venalis ad rem quæ datur pro ea: & e converso. Vnde sine ex indigentia, sive ex abundantia, sive ex complacencia, sive ex despectu quis vendat, non augetur vel diminuitur pretium, nisi redundet in quantitatem valoris rei, vel simpliciter vel vendenti simpliciter, quum abundantia rei tanta est, quod facit rem valoris pretij vendenti

¶ **Quo ad secundum**, scilicet in huiusmodi commutationibus, scilicet emptione & venditione,

¶ **Quo ad tertium**, scilicet in huiusmodi commutationibus, scilicet emptione & venditione,

¶ **Quo ad tertium**, scilicet in huiusmodi commutationibus, scilicet emptione & venditione,

autem, cum in commoditas vel indigentia magnificat valorem rei vendentis, quod scilicet valet plus sibi: licet non simpliciter, ut in litera dicitur. Et ex hoc sequitur, quod si certa merces, puta vna perla ferrea, valet apud mercatores communiter centum tunc Romae, & inueniantur duo pretia vni quorum quilibet vnus huiusmodi perlam habet, & vterque vult suam vendere, sed ex diuersa causa: vna, quia in necessitate conuenit,

ut possit aliter suis providere necessitatibus alter dicit, quia non placeat sibi tenere illam domum: & exponantur ambo venales vitro oblati, quarum emptores: & non inueniant emptorem nisi pro septuaginta pro qualibet. & vendantur ambo tali pretio: si sic loquam accidat, par ratio esset de iusto, vel iniusto pretio vtriusque. Et si emere à diuine tali pretio non est peccatum, nec emere ab indigente est peccatum: & si emere ab indigente est peccatum, emere etiam à diuine erit peccatum: & ratio est, quia hic non est differentia in valore rei quae venditur, nec simpliciter nec huius. Alioquin quilibet res pauperis valetet plus quam similis res diuitis, quod experientia quotidiana testatur falsum. Sed est differentia in sola causa vendendi, ut patet. Ad hoc igitur deducitur videtur omnis questio, si modus ipse vendendi sit rationabilis causa notabilis diminutionis à communi pretio, ex quo non refert quia quis causa vendat. Sed reuera modus vendendi, licet forte sit causa diminutionis huiusmodi, vera tamen causa est defectus emptorum. Si enim adueniant emptores tam, aut quasi tam emere vltra merces, quanti tenentur apud mercatores: sed quoniam pro tunc quando ille vult vendere, defuerunt emptores, ideo minus venditur: & rationabiliter quia regulare est,

quod res quanto plures habet emptores, tanto plus aestimatur & valet: unde gemmae quando non habent emptores, vilissimae venduntur: & quando multi inueniuntur earum emptores, magnissime, & pretio notabiliter excessivo venduntur. Et simile videmus in aliis rebus, quod quando in aliquo loco vel tempore non indigent, aut non videntur rebus aliquibus, aut nequeunt illas emere propter penuriam pecuniae, vilissimae res huiusmodi notabiliter. Quia igitur pecunia emptorum nunc rationabilis causa est notabilis diminutionis pretij à pretio communi expectatum emptores, ideo iustum pretium censendum est id quod inueniri non potest, facta promissione rei venalis, ne occulte venditio sit causa penuriae emptorum: quamvis sit notabiliter minus quam pretium quod communiter currit apud expectantes emptores. Et licet hoc ex dicta ratione ostendatur, clarum videatur, manifestatur tamen ex communiter acceptis rebus repertis iustis. Videmus quod post bella & discordias vires, habentes domos, nec potentes expectare emptores, qui cum possint rebus & rebus ubi vendunt pro mille, domos valentes quatuor millia, si casus hic non esset, & iustum pretium dicitur mille: quia hodie non inueniunt emptorem qui emat plus. Similiter à mercatoribus in fine venduntur, quia volunt expectare futuros emptores, post nundinas emuntur conductae merces multo vilius quam illis diebus communiter valebant. Et breuiter cessantibus fraudibus & coactione, si propter penuriam emptorum nunc tantum venditur quantum inuenitur ab emptoribus nunc, & communiter soluit rem talem esse venalem, nunc iusto pretio venditur & emitur quatenus ex causa quis vendat: quantum tunc expectant res craftinum emptorem communiter longe plus vendant.

¶ Et si obiciatur quod paucitas emptorum oritur ex hoc quod homines aestimant huiusmodi emptorem esse iniustum: respondetur primo quod hoc non constat. Secundo, quod si talis iniustitia est numerus: & pauci sunt adeo timorati: unde non videtur causa ista probabilis. Tercio quod apparet manifeste in substantiatione, etiam sine curiae auctoritate non desit emptores. Videtur autem probabilis ratio defectus emptorum, quia pauci sunt qui egeant nunc re illa, & habeant tunc paratam pecuniam ad emendum tunc. Et hoc de secundo.

¶ Quod ad tertium, scilicet quod ex hac conclusionem, scilicet iustum pretium rei est illud quod nunc potest inueniri ab emptoribus, praesupposita communi notitia, & remotis omni fraude & coactione, &c. soluitur multae quaestiones, scilicet de ementibus ab viro offerentibus, sine substantiatione, intercedente aut non intercedente curia, & de ementibus ab his qui recedere volunt: nec amplius ibi expectare, vel ab his qui necessitate duce expectare nequeunt emptores, & aliis huiusmodi, &c. Apparet quoque ex hac eadem radice quod facientes monopolium, ut pretium prout voluerint imponant, iniustissimi sunt: quoniam cogunt ex hoc homines plus solvere quam communiter venditur, si huiusmodi monopolium non esset: siue coguntur solvere vltra egentes pecunias, & non inuenientes mutuum

ARTICVLVS. II.
a. Primum venditio reddatur illicita propter defectum rei vendite.



DE SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod venditio non reddatur iniusta & illicita propter defectum rei vendite. Minus enim cetera sunt penlanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita, puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchymicum pro vero, quod est vile ad omnes humanos vsus ad quos necessarium est argentum & aurum, puta ad vasa & ad alia hu-

sine vsura: unde tenetur ad restitutionem totius summae excedentis pretium quod valeret, si non esset huiusmodi monopolium. Tenetur autem restituere his à quibus extorserunt: nec solum ipsi tenentur restituere, sed domini concedentes hoc, & reliqui qui sunt causae huiusmodi iniustitiae acceptationis.

¶ Ad rationem autem in oppositum, scilicet quia huiusmodi venditio ex indigentia non est voluntaria simpliciter, sed semilivida, sicut proestitio nec enim in mare.

¶ Respondetur, quod licet huiusmodi venditio habeat aliquid admixtum de involuntario, quo ad causam venditionis, est tamen simpliciter & absolute voluntaria. Regulare autem est quod si iusto pretio res venditur, nihil nocet commutatio nisi quod secundum causam involuntaria sit venditio: ut patet in eo qui necessitate indigentia datus vendit à proanis habitum agrum iusto tamen pretio, & similibus: unde si iustum est pretium quod dicitur, nihil obstat huiusmodi admixtio involuntaria, &c.

¶ Num licet in aliquo casu vendere rem plus quam valet. ¶ In eodem articulo dicitur huiusmodi venditio occurrere quando vendit aliquid, puta ager, vel domum cum pacto de retrovendendo: & etiam cum pacto quod interim quod retrovendatur, locum ipsi eidem primo venditori: est licitum, ut communis obferantia testatur, si sunt iusta pretia. Et tamen constat quod in hoc casu res venditur plus quam valet: quia si valet mille, venditur pro mille, & pro obligatione ad retrovendendum: quam obliigationem constat esse estimabilem pecunia, non minus quam obligationem ad remandandum: quam pecuniam quinquale dicitur Autor inferri in quaestione sequenti, articulo secundo.

¶ SED CONTRA est, quod Ambrosius dicit in lib. de Offic. Regula iniustitiae manifestata est, quod à vero non declinare virum deceat bonum, nec damno iniusto afficere quaque, nec aliquid dolo annectere rei suae.

CONCLUSIO.
¶ Vendere, & emere rem vnā pro alia, vel non in debita mensura ac rei qualitate illicitum est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod circa rem, quae venditur, triplex defectus considerari potest. Vnus quidem secundum speciem rei. Et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re, quam vendit, fraudem committit in venditione. Unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. 1. Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua. Quod enim permixtum est, patitur defectum, quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem, quae per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, & est illicita venditio. Unde dicitur Deuter. 25. Non habebis in

ad quartum, est ergo licitum vendere rem plus quam valet. ¶ Ad hoc dicitur, quod in huiusmodi contractibus non venditur res plus quam valet, propter duas. ¶ Primo, quia communiter res quae sic venditur, valet plus, non absolute, sed venditori: quia ideo vult illud pactum, quia incommodum ex venditione incurrit. Respondet ergo obligatio ementis, ad vendendum & locandum, quantum ad speciem rei respectu huius. Et sic, quia res valet mille, & quantum est incommoditas mea: ideo emitur pro mille, & obligatione ad vendendum & locandum. ¶ Secundo, quia cum ex iure positum sit rerum diuisio & proprietates, consensum, quod iuris vim habet effectus, ut pro nihilo habeantur haec pacta in huiusmodi contractibus: & hoc ad obviandum fraudibus vsurarium. Si enim ager valet mille, venditur octingentis cum illis pactis in fraudem vsurarium, mutuum magis quam in venditio putaretur.

¶ In calce corporis eiusdem articulo nota illa verba, ille qui ex re alterius accepta mul- tum inuatur, &c. Ex his namque apparet quod nummularij habentes in deposito aliorum pecunias, quibus vendendo in exercitio suo licito multum inuatur, quamvis non teneantur ex debito iustitiae, ex debito tamen honestatis gratiosi donare debere aliquid dominis depositorum. Et si gratiosi donent ex dicta causa, quia scilicet modum inuatur ex vero deposito, ipsi laudabiliter operantur dando, & domini depositorum licite possunt recipere data. Attendant tamen utraque pars ne corrupta sit intentio, ut quasi ex debito iustitiae solvantur, aut expectentur. Et si domini depositi libenter tenet depositum suum apud hunc grati quia in apud non grati, non propter peccatum. Et similiter si nummularius ideo supererogatur, ut grati sit, & ex hoc ipso quod grati est, sperat quod dominus tenebit suum depositum ad ipsum grati, non peccat. Et ratio est: quia omnium ratio est gratia, non obligatio implicita vel explicata. Quod si non ex gratitudine, sed propter usum pecuniarum datur quasi pretio vsura est.

¶ In responsione ad primum nota quod ex hoc quod iustum pretium habet laudabilem, & distinguitur solent in plura, moderatum & rigorosum, solvantur quaestiones multae ex vario pretio eiusdem rei in eodem loco & tempore: dum venditur ab vno decem, ab alio undecim, ab alio duodecim, & ab omnibus iustis. Et hinc fit, ut vnus emat decem, & statim vendat rem illam duodecim absque lesione conscientiae. Hinc quoque fit, ut vendat soluenti nunc pro decem, qui soluit ad annum non vult vendere nisi pro duodecim, & sic de aliis similibus.

¶ Super Quaestione septuagesima septima. Articulus secundus.

¶ In articulo secundo eiusdem q. 77. nota quod licet Autor in responsione ad primum non repetat impossibile fieri autem, verum per artem, quia tamen nunquam aut raro fit, sed sepius accidit contrarium, quod scilicet ex vero auro faciunt simulacrum, dum multas expensas faciunt quae in sumum resoluuntur: sed huiusmodi ars aut non humana, aut principum potest res consulas cum sapientibus esse.

Habes autem in littera sacculo diuersa pondera maius & minus, nec quod non sufficit Alchymicum autem vel argentum tale facere, ut in multis, vasis, & huiusmodi construendis sit habili- tum propter naturae im- puritatem, tum propter operationes naturales: tum propter frequentio- rem applicationem propter diuturniorem perma- nentiam. Inuitiam ergo reddit venditionem talis speciei defectus. &c. Et si bene perpercelas has quatuor rationes, vide- bis eas habere locum in aliis quae per alchymiam fieri possunt, proportio- nali- ter applicando, nisi forte tertia ratio loco in quibusdam careat, pro- pterea quia res illa non nisi semel applicari po- test ad operationem ex natura sua. Reliqua namque communes ad omnia huiusmodi ratio- nes videntur, &c. Et ideo memini applicare eas ad decurritia.

a Super Quaestio- nis septuagesimae septi- mae Articulum ter- tium.

Annos. In articulo tertio eiusdem quaestiones mox- tia. Primum in prin- cipio corporis articuli, scilicet generales regu- lam vnde aliquis tene- tur dare auxilium, vel consilium, &c. proximo scilicet vel ex parte a- gentis, quia scire curae in- cumbe, vel ex parte pa- tientis, quia est in neces- sitate articulo: ita quod non possit ei per alium subueniri. In his enim duobus casibus tantum tenetur quis proximum adiuuare: vti in littera di- citur. Et ex his applica- do casus occurrentes determinatio.

Annos. Secundum in calce eiusdem corporis, quod illud dictum scilicet ven- ditore potest sine indem- nitate consilium, reticen- do occultum vitium est intelligendum quando vitium occultum, nec damnum, nec pericu- lum proximo inferre po- test. Et non si in pericu- lum aut damnum proxi- mi esse potest. Et so- lo quod si res huiusmo- di plus committit as- sessatur, vitium est oc- cultum, quamvis, quan- tum est ex parte ven- ditoris, iustum seruatum sit, seruando quod in li- tera dicitur, cauendum tamen est ne si emptor postmodum rem illam vendat velius occultis de- fectibus, plus vendat quam in iustum pretium. Alio- quin vendendo rem oc- culte vitiosam dat occa- sionem damni secundo emptori. Et propterea primus venditor consilium occultis defectibus, postquam vendidit debet dicere per se vel per alium oc- cultum defectum ei qui emit, qui est dominus reue- nitae: sic seipsum serua- uit indemnem. & proxi- mo occasione damni- ficandi alteri non dedit.

Et postea subditur, Abominatur enim Do- minus eum qui facit hac, & auerfatur om- nem iniustitiam. Tertius defectus est ex par- te qualitatis, puta si aliquod animal infir- mum vendat quasi sanum. Quod si quis scien- ter fecerit, fraudem committit in venditio- ne: vnde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat, iniustam ven- ditionem faciendo, sed etiam ad restitu- tionem tenetur. Si vero eo ignorante aliquis praedictorum defectuum in re vendita fuerit, ven- ditor quidem non peccat, quia facit iniustum materialiter: nec eius operatio est iniusta, ut ex supradictis patet: tenetur tamen cum ad eius notitiam peruenerit, damnum recom- pensare emptori. Et quod dictum est de ven- ditore, etiam intelligendum est ex parte em- ptoris. Contingit enim quandoque vendito- rem credere rem suam esse minus pretiosam, quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor si id cognos- cat, iniuste emit, & ad restitutionem tenetur. & eadem ratio est de defectu qualitatis, & quantitatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aurum & argentum non solum exa sunt pro- pter utilitatem valorem, quae ex eis fabrican- tur, aut aliorum huiusmodi: sed etiam pro- pter dignitatem & puritatem substantiae ipso- rum. Et ideo si aurum vel argentum ab al- chymicis factum, veram speciem non habeat auri & argenti, est fraudulenta & iniusta ven- ditio: praesertim cum sint aliqua utilitates auri & argenti veri secundum naturalem opera- tionem ipsorum, quae non conueniunt auro per alchymiam sophisticato. Sicut quod habet proprietatem laticandi, & contra quasdam infortuitates medicinaliter iuuat. Frequen- tius etiam potest poni in operatione, & diu- tius in sua puritate permanet aurum verum, quam aurum sophisticatum. Si autem per al- chymiam fieret aurum verum, non esset illi- citum ipsum pro vero vendere, quia nihil pro- hibet artem vti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales & veros effectus: sicut August. dicit in 3. de Trinit. de his quae arte demonum sunt.

Ad secundum dicendum, quod mensuras re- rum venalium necesse est in diuersis locis esse diuersas, propter diuersitatem copiae & in- opiae rerum: quia ubi res magis abundat, con- sueuerunt esse maiores mensurae. In vnoquo- que tamen loco ad rectores ciuitatis pertinet determinare quae sint iustae mensurae rerum venalium, pensatis conditionibus locorum & rerum. Et ideo has mensuras publicas auro- ritate vel consuetudine institutas praeterire non licet.

Ad tertium dicendum, quod sicut August. dicit in 11. de Ciuit. Dei, Pretium rerum ven- alium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluri vendatur vnus equus, quam vnus seruus, sed consideratur se- cundum quod res in vsum hominis veniunt. Et ideo non oportet, quod venditor, vel em- ptor cognoscat occultas rei venditae qualita- tes, sed illas solum, per quas redditur huma- nis vibus apta, puta quod aqua sit fortis, & bene currat: & similiter in ceteris. Has au- tem qualitates de facili venditor & emptor cognoscere possunt.

ARTICVLVS III.

a Vnde venditor tenetur dicere vitium rei venditae.



D TERTIVM sic procedi- tur. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei ven- ditae. Cum enim venditor em- ptorem ad emendum non co-

supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium & cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori, si emptor in suo iudicio de- cipitur, praecipitanter emendo absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

Præterea, Stultum videtur, quod aliquis id faciat, vnde eius ope- ratio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendae indicet, impe- dit suam venditionem. Vnde Tullius in lib. de Offic. inducit quen- dam dicentem, Quid tam absurdum, quam si domini iussu ita praeo praderet, Domum pestilentem vendo. Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditae.

Præterea, Magis necessarium est homini, ut cognoscat viam vir- tutis, quam ut cognoscat vitia rerum, quae venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare & veritatem dicere de his, quae pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditae dicere, quasi consilium dando emptori.

Præterea, Si aliquis teneatur dicere defectum rei venditae, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditae propter aliquid aliud: puta si venditor deferens triticum ad locum ubi est charissima frumen- ti, sciat multos posse venire, qui deferant: quod si sciretur ab emen- tibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dice- re venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditae.

SED CONTRA est, quod Ambros. dicit in lib. de Offic. In contractibus vitia eorum quae veneunt prodi iubentur, ac nisi in- timauerit venditor, quamuis in ius emptoris transferint, doli actione vacuantur.

CONCLUSIO.

Potest nonnunquam venditor, indemnitati suae consulendo, rei occultum vitium tacere, dummodo in damnum seu periculum non reuertatur emptoris, praecipue si vitia sint occulta.

RESPONDEO dicendum, quod dare alicui occasionem periculi vel damni, semper est illicitum, quamvis non sit necessa- rium, quod homo alteri semper det auxilium vel consilium perti- nens ad eius qualemcunque promotionem. Sed hoc solum est ne- cessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius eius curae subdatur, vel cum non potest ei per alium subueniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quod rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum, vel periculum incurrere possit. Damnum qui- dem, si propter huiusmodi vitium res, quae vendenda proponitur, minoris sit pretij: ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pre- tio subtrahat. Periculum autem, si propter huiusmodi vitium vlti rei reddatur impeditus vel noxius: puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinofam domum pro firma, vel cibum corruptum siue venenosum pro bono. Vnde si huiusmo- di vitia sunt occulta, & ipse non detegat, erit illicita & dolosa ven- ditio, & tenetur venditor ad damni recompensationem. Si vero vitium sit manifestum, puta si equus sit monoculus, vel cum vlti rei etiam non competat venditori, potest tamen esse conueniens aliis, & ipse propter huiusmodi vitium, subtrahat quantum oportet de pretio non tenetur ad manifestandum vitium rei: quia forte pro- pter huiusmodi vitium emptor velle plus subtrahi de pretio, quam esset subtrahendum. Vnde potest licite venditor indemnitati suae consulere, vitium rei reticendo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta. Vnusquisque enim iudicat secundum quod cognoscit, ut dicitur in primo Ethicor. Vnde si vitia rei, quae vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manife- stentur, non sufficienter committitur emptori iudicium. Secus au- tem esset, si essent vitia manifesta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod aliquis per praconem vitium rei venditae praenuntiet: quia si praediceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona & utilis. Sed sin- gulariter est dicendum vitium rei ei, qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones adinuicem comparare bonas & malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur simpli- citer omni homini dicere veritatem de his, quae pertinent ad vir- tutes: tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex eius facto alteri periculum imminere in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem: & sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quod vitium rei facit rem in praesenti

Ans. Tercium est in respon-
sione ad quartum, quod
regulariter consideratur
in emptione & vendi-
tione, peritiam praesens,
non futuram aut pre-
teritam. In quibusdam
tamen contractibus,
quando scilicet erat res
sua seruatur, ut futu-
ro tempore venderet,
vel quam emat res fu-
turo tempore assignan-
das, ratio pretij huius
habetur: ut patet extra
de viuis, cap. Navi-
gati, &c.

*a Super Quaestio-
ni septuagesima.
Septima Articuli
quar-
tum.*

Ans. In articulo quarto eius-
dem septuagesime
primae quaestiones, no-
ta tria. Primum in co-
pore articuli, ut scilicet
scias differre inter as-
signationem mali & ne-
gociationem boni. Ne-
gociatio namque propter
lucrum est inuis natura:
quod non affirmat
de ea malum, sed
negatur bonum. Non
enim est secundum se
mala, quia si talis esset,
nulla inuentione posset
esse licita. Neque etiam
secundum se bona: quia
non ordinatur ad finem
necessarium aut hone-
stum. Sed habet potius
speciem mali: ut in re-
sponsione ad tertium di-
citur. Et quia actio se-
cundum se non mala,
nec bona moraliter, pos-
set ex adiuncto sine esse
bona, si finis est bonus:
& mala, si finis est ma-
lus. Ideo negotiatio pro-
pter lucrum, & inuis vi-
uperatur tanquam ha-
bens speciem mali: &
illicita est si ordinatur
ad lucrum ut ultimum
finem: & licita est si or-
dinatur ad sustentatio-
nem familie vel rei
publicae.

Ans. Secundo in respon-
sione ad primum, ne falli-
tur intelligens ex littera,
quod Auctor putet eam
qui vendit rem non mu-
tata carius, consti-
tuitur finem vltimum in
lucro, ac per hoc pecca-
re mortaliter. Non enim
hoc dicit, sed compa-
rando vendentem rem
mutatam carius, ven-
denti carius rem non
mutatam: in primo ap-
paret quod premium
sui laboris in mutan-
do intendit. In secundo
autem nihil aliud appa-
ret nisi lucrum. Hae
sunt quoque ad apparen-
tiam. Verumtamen ut in
littera subiungitur: quia
etiam ipsum lucrum po-
test licite haberi si in
alium finem ordinatur.
Ideo etiam vendendo
rem non mutatam car-
ius, potest lucrum in-
tendere non ut vltimum
finem.

Ans. Tercium est in respon-
sione ad secundum, quod
non putes Auctorem vo-
luisse huiusmodi compre-
hendere omnes causas,
ob quas licet carius ven-

esse minoris valoris, quam videatur. Sed in
casu praemisso in futurum res expectatur esse
minoris valoris per superuentum negotiato-
rum, qui ab euentibus ignorantur. Vnde ven-
ditor, qui vendit rem secundum pretij quod
inuenit, non videtur contra iustitiam facere, si
quod futurum est, non exponat: si tamen expo-
neret, vel de pretio subtraheret, abundantio-
ris esset virtutis, quamuis ad hoc non videatur
teneri ex iustitiae debito.

ARTICVLVS III.

*a Vtrum liceat negotiando, aliquid carius ven-
dere, quam emere.*



AD QVARTVM sic proce-
ditur. Videtur, quod non liceat
negotando aliquid carius ven-
dere, quam emere. Dicit enim
Chrys. super Matth. 21. Quicun-
que rem comparat, ut integram & immuta-
tam vendendo lucratur: ille est mercator, qui
de templo Dei eicitur. Et idem dicit Calsio-
dorus super illud Psal. Quoniam non cognouit
litteraturam, vel negotiationem, secundum
aliam litteram. Quid, inquit, est aliud nego-
tatio, nisi vilis comparare, & carius velle
distrahere? Et subdit, negotiatores tales Do-
minus eiecit de templo. Sed nullus eicitur de
templo, nisi propter aliquod peccatum. ergo
talis negotiatio est peccatum.

Præterea, Contra iustitiam est, quod aliquis
rem carius vendat, quam valeat, vel vilis
emat, ut ex dictis apparet. Sed ille qui nego-
tiando rem carius vendit, quam emerit, ne-
cesse est quod vel vilis emerit, quam valeat,
vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri
non potest.

Præterea, Hieron. dicit, Negotiatorem cle-
ricum ex inope diuitem, ex ignobili glorio-
sum, quasi quandam pellem fuge. Non autem
negotia clericis interdicta esse videntur, nisi
propter peccatum. Ergo negotiando aliquid
vilis emere, & carius vendere est peccatum.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit
super illud Psal. Quoniam non cognouit li-
teraturam, Negotiator audis acquirere, pro
damno blasphematur, pro pretijs rerum menti-
tur & peccat. Sed hæc vitia hominis non
sunt artis, quæ sine his vitijs agi potest. ergo
negotari secundum se non est illicitum.

CONCLUSIO.

*Negotiari propter res necessarias vite conse-
quendas omnibus licet, non autem ad
lucrum querendum.*

RESPONDEO dicendum, quod ad
negotatores pertinet commutationibus re-
rum insistere. Ut autem Philosophus dicit
in primo Politic. duplex est rerum commuta-
tio. Vna quidem quasi naturalis & necessa-
ria, per quam scilicet fit commutatio rei ad
rem, vel rerum & denariorum propter neces-
sitate vite. Et talis commutatio non proprie
pertinet ad negotiatores, sed magis ad oeco-
nomicos, vel politicos, qui habent providere
vel domui, vel ciuitati de rebus necessarijs
ad vitam. Alia vero commutationis species
est, vel denariorum ad denarios, vel quarun-
cunque rerum ad denarios, non propter res
necessarias vite, sed propter lucrum quaren-
dum. Et hæc quidem negotiatio proprie vi-
detur ad negotiatores pertinere, secundum
Philosophum. Prima autem commutatio lau-
dabilis est, quia deseruit naturali necessitati.
Secunda autem iuste vituperatur: quia quan-
tum est de se, deseruit cupiditati lucris, quæ
terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et
ideo negotiatio secundum se considerata quan-
dam turpitudinem habet, in quantum non
importat de sui ratione finem honestum, vel
necessarium. Lucrum tamen, quod est nego-
tiationis finis, etsi in sui ratione non importet

aliquid honestum vel necessarium, nihil ta-
men importat de sui ratione vitiosum vel vir-
tuti contrarium. Vnde nihil prohibet lucrum
ordinari ad aliquem finem necessarium, vel
etiam honestum, & sic negotiatio licita red-
detur. Sicut cum aliquis lucrum moderat-
um, quod negotiando querit, ordinat ad do-
mus suæ sustentationem, vel etiam ad subue-
niendum indigentibus. Vel etiam cum ali-
quis negotiationi intendit propter publicam
utilitatem, ne scilicet res necessaræ ad vitam
patriæ deficiant, & lucrum expetere non quasi fi-
nem, sed quasi stipendium laboris.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
verbum Chrys. est intelligendum de negotia-
tione, secundum quod vltimum finem in lu-
cro constituit: quod præcipue videtur, quan-
do aliquis rem non immutatam carius ven-
dit. Si enim rem in melius mutatam carius
vendat, videtur premium sui laboris acci-
pere: quamuis & ipsum lucrum possit licite
intendi, non sicut vltimus finis, sed propter
alium finem necessarium & honestum, ut di-
ctum est.

Ad secundum dicendum, quod non qui-
cunque carius vendit aliquid, quam emerit,
negotiat, sed solum qui ad hoc emit, ut
carius vendat. Si autem emit rem non ut
vendat, sed ut teneat, & postmodum pro-
pter aliquam causam eam vendere velit, non
est negotiatio: quamuis carius vendat. Po-
test enim hoc licite facere, vel quia in ali-
quo rem meliorauit: vel quia pretium rei est
mutatum secundum diuersitatem loci vel
temporis: vel propter periculum, cui se expo-
nit, transferendo rem de loco ad locum, vel
eam fieri faciendo. Et secundum hoc nec
emptio nec venditio est iniusta.

Ad tertium dicendum, quod clerici non
solum debent abstinere ab his quæ sunt se-
cundum se mala, sed etiam ab his quæ ha-
bent speciem mali. Quod quidem in nego-
tiatione contingit, tum propter hoc, quod est
ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici de-
bent esse contemptores: tum etiam propter frequen-
tiam negotia-
torum vitia, quia difficulter exiit negotiator à peccatis labio-
rum, ut dicitur Ecclesiast. 10. Est & alia causa: quia negotiatio ni-
mis implicat animum secularibus curis, & per consequens à spiri-
tualibus retrahit. Vnde Apostolus dicit secundæ ad Timoth. 1.
Nemo militans Deo implicat se negotijs secularibus. licet tamen
clericis vi prima commutationis specie, quæ ordinatur ad neces-
sitate vite, emendo vel vendendo.

QVAESTIO SEPTVAGESIMA.

octaua, de Vitio vsuræ in mutuis,
in quatuor articu-
los diuisa.

DEINDE considerandum est de peccato vsuræ, quod
committitur in mutuis.
Et circa hoc queruntur quatuor. Primo, vtrum sit
peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia
mutuata: quod est accipere vsuram. Secundo, vtrum
liceat pro eodem quamcunque utilitatem accipere, quasi in recom-
pensationem mutui. Tertio, vtrum aliquis restituere teneatur id
quod pecunia vsuraria iusto lucro lucratus est. Quarto, vtrum
liceat accipere mutuo pecuniam sub vsura.

ARTICVLVS I.

*a Vtrum accipere vsuram pro pecunia mu-
tuata sit peccatum.*



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod ac-
cipere vsuram pro pecunia mutuata non sit pecca-
tum. Nullus enim peccat ex hoc, quod sequitur
exemplum Christi. Sed Dominus de seipso dicit,
Luc. 19. Ego veniens cum vsuris exegisse illam, scilicet
licet pecuniam mutuata. Ergo non est peccatum accipere vsu-
ram pro mutuo pecuniae.

Præterea, Sicut dicitur in Psalm. Lex domini immaculata: quia
scilicet peccatum prohibet. Sed in lege diuina conceditur
vsura

debet quædam emptionem su-
re. Sufficit enim littera.
quod tres causæ assigna-
re ibidem sunt vera, nec
requiritur quod sint so-
le: quam hoc non dica-
tur in littera. Superius
namque alia causa assi-
gnata est, scilicet lacru-
do pretij iusti. Et ratio
expensarum in condu-
cendo, conferuando, &c.
& operam ipsius ne-
gociatoris habenda est.
Non enim gratis nostræ
debent commoditati
minuiscere.

*a Super Quaestio-
ni septuagesima octa-
ua Articuli pri-
mum.*

*Nam non liceat
aliquid pro pecunia mu-
tuata accipere, quia
illius vsus non differt
à substantia eius.*

In articulo primo *Quæstio.*
In quibusdam septuages-
ima octauæ dubium
occurrit circa rationem
litteræ, quæ prohibet vsu-
ram esse peccatum. Ar-
guitur enim quidam quod
rationes non sunt effica-
ces, quia falsum est quod
in huiusmodi rebus mu-
tuabilibus non differt
vsus à substantia rei. quo-
niam in omnibus differt
sicut operatio à natura.
Et quia ratio illa quod
pecunia est principaliter
propter negotiationem,
non habet locum in aliis
mutuabilibus, puta vi-
no, tritico, &c. Non con-
cludit igitur efficaciter
littera internum.

*Aliud,
fieri.*

Ad

Ad hoc dicente quod
veraque oblectio procedit
ex minori intellectu
literæ. Et prima qui-
dens, nam quod vltus &
res differant vel non
differant, dupliciter in-
telligi potest. Primo
secundum esse naturæ:
Et hoc est extra propo-
situm. Secundo in or-
dine, ad commutatione-
res: & hoc est ad pro-
positum vbi de iustitia
& iniustitia commuta-
tionum tractatur. Li-
cet ergo in esse naturæ
vltus & vltus vini: po-
ta bibere distinguantur,
in ordine tamen
ad commutationes pro-
eodem comparatur vltus
& vltus vini: ne-
que scilicet vendi po-
tuit vltus, & scilicet
quod bibi possit. Et si-
mile est in aliis huius-
modi. Et hoc manifestum
erat in littera, di-
cimus non quod sint
idem, sed quod non de-
bet scilicet computari
vltus rei à re ipsa. Se-
cunda autem, quoniam
Auctor non facit duas
rationes vbi oblectans in-
terpretatur: sed vnam,
& sub illa vltus, scilicet
in rebus quarum
vltus est consumptio,
subditur, quod pecu-
nia secundum principalem
sui vltum, est talis
res, scilicet cuius vltus
est consumptio. Et probat
hoc, quia principalis
vltus eius est expen-
dit in commutationibus,
secundum Aristotelem.
Vnde patet rationem li-
teræ solidam efficacem-
que manere.

Autor. In responsione ad se-
cundum & tertium, ad-
uerte quod stando in
fæ terminis iuris di-
cti, & naturalis, licitum
est condere leges per-
missas vlturum, non
propter litteram prin-
cipalem, quod ab vltu-
ritis precipitur quia hoc
est participare in crimi-
ne: sed propter vitan-
dum maius malum, po-
ta furti, &c. Quam-
admodum licitum est
condere leges permis-
sas interdictum pro-
pter vitanda adulteria:
nec huiusmodi leges
sunt iniustæ. Vnde in
littera dicitur quod lex
Moyfi fuit talis, quam
constat non esse ini-
quam. Sed nota quod
aliud est condere legem
quod vltura possit im-
pune fieri, & aliud quod
vltura non possit repeti.
Stat enim esse primam
legem sine secunda:
quod scilicet vlturum
non possit à laico lu-
dæe puniri, & cum hoc
possit conveniri quasi
debito. Non enim
Moyfi lex permittens
vlturum ab extraneis,
vetat repetitionem: sed
impunitatem concedit.
& similiter licitum in-
ra ciuilia dicitur vltu-
ram, vt Auctor dicit
in littera.

Num spes con-
sequendi aliquid ex lu-
cro constituat vltura.

vltura: secundum illud Deuter. 23. Non fœ-
neraberis fratri tuo ad vlturam pecuniam, nec
fruges, nec quolibet aliam rem, sed alieno.
Et quod plus est, etiam in premium repro-
mittitur pro lege seruata, secundum illud
Deuter. 28. Fœnerabis gentibus multis, &
ipse nullo fœnus accipies. Ergo accipere vltu-
ram non est peccatum.

Præterea, In rebus humanis determinatur
iustitia per leges ciuiles. Sed secundum eas
conceditur vlturas accipere. Ergo non vide-
tur esse illicitum.

Præterea, Prætermittere consilia non obli-
gat ad peccatum. Sed Luc. sexto inter alia
consilia ponitur, Date mutuum, nihil inde
sperantes. Ergo accipere vlturam non est
peccatum.

Præterea, Pretium accipere pro eo, quod
quis facere non tenetur, non videtur esse se-
cundum se peccatum. Sed non in quolibet casu
tenetur pecuniam habens eam proximo mu-
tuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo ac-
cipere pretium.

Præterea, Argentum monetatum & in va-
sa formatum, non differt specie. Sed licet ac-
cipere pretium pro vasis argenteis accommo-
datis. Ergo etiam licet accipere pretium pro
mutuo argenti monetati. Vltura ergo non est
secundum se peccatum.

Præterea, Quilibet potest licite accipere
rem quam ei dominus rei voluntarie tradit:
sed ille, qui accipit mutuum, voluntarie tra-
dit vlturam. Ergo ille qui mutuat, licite po-
test accipere.

SED CONTRA est quod dicitur
Exodi 22. Si pecuniam mutuum dederis po-
pulo meo pauperi, qui habitat tecum, non
vergebis eum quasi exactor: nec vlturis oppri-
mes.

CONCLUSIO.

Cum pecunia vltus sit illius consumptio,
ac distractio, iniustum & illicitum
est pro eius vltu ali-
quid accipere.

RESPONDEO dicendum, quod ac-
cipere vlturam pro pecunia mutuata, est se-
cundum se iniustum: quia venditur id quod
non est, per quod manifeste inæqualitas con-
stitutitur, quæ iustitiæ contrariatur. Ad cuius
evidentiam sciendum est, quod quedam
res sunt quarum vltus est ipsarum rerum con-
sumptio, sicut vinum consumimus, eo ven-
do ad potum, & triticum consumimus, eo
vendo ad cibum. Vnde in talibus non de-
bet scilicet computari vltus rei à re ipsa, sed
cuiusque conceditur vltus, ex hoc ipso conce-
ditur res, & propter hoc in talibus per mu-
tuum transfertur dominium. Si quis ergo
scilicet vellet vendere vinum, & vellet scilicet
vinum vendere vltum vini, venderet eandem
rem bis, vel venderet id quod non est. Vnde
manifeste per iniustitiam peccaret. Et simi-
li ratione iniustitiam committit qui mutuat
vinum, aut triticum, petens sibi duas recom-
pensationes: vnam quidem restitutionem æ-
qualis rei, aliam vero pretium vltus, quod
vltura dicitur. Quedam vero sunt, quorum
vltus non est ipsa rei consumptio, sicut vltus do-
mus est inhabitatio, non autem dissipatio.
Et ideo in talibus scilicet potest vlturam
cōcedi, puta cū aliquis tradit alteri domum
domus, reseruato sibi vltu ad aliquod tempus:
vel econuerso, cum quis concedit alteri vltum
domus reseruato sibi eius dominio. Et pro-
pter hoc licite potest homo accipere pre-
tium pro vltu domus & præter hoc petere do-
mum accomodatam, sicut patet in condu-
ctione & locatione domus. Pecunia autem
secundum Philosophum in quinto Ethic. &
in primo Politic. principaliter est inuenta ad
commutationes faciendas. Et ita proprius

& principalis pecunie vltus est ipsius consum-
ptio siue distractio, secundum quod in com-
mutationes expenditur. Et propter hoc se-
cundum se est illicitum pro vltu pecunie mu-
tuatæ accipere pretium, quod dicitur vltura.
Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo
restituere, ita pecuniam, quam per vlturam
accepit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
vltura ibi metaphorice accipitur pro superex-
crescentia bonorum spiritualium, quam exi-
git Deus, volens vt in bonis acceptis ab eo
semper proficiamus: quod est ad vtilitatem
nostram, non eius.

Ad secundum dicendum, quod Iudæis prohi-
bitum fuit accipere vlturam à fratribus suis,
scilicet Iudæis: per quod datur intelligi, quod
accipere vlturam à quocunque homine est
simpliciter malum. Debemus enim omnem
hominem habere quasi proximum & fra-
trem, præcipue in statu Euangelij, ad quod
omnes vocantur. Vnde in Psal. absolute dicitur,
Qui pecuniam suam non dedit ad vltu-
ram. Et Ezech. 18. Qui vlturam non accepit.

Quod autem ab extraneis vlturam acciperent,
non fuit eis concessum quasi licitum, sed per-
missum ad maius malum vitandum, ne scilicet
à Iudæis Deum colentibus vlturas accipe-
rent propter auaritiam, cui dediti erant, vt
habetur Isa. 26. Quod autem in premium
promittitur, fœnerabis gentibus multis, &c.
fœnus sibi large accipitur pro mutuo, sicut &
Ecclesiast. 29. dicitur, multi non causa nequi-
tæ non fœnerati sunt, id est non mutuaue-
runt. Promittitur ergo in premium Iudæis
abundantia diuitiarum: ex qua contingit quod
aliis mutuari possint.

Ad tertium dicendum, quod leges huma-
næ dimittunt aliqua peccata impunita, pro-
pter conditiones hominum imperfectorum,
in quibus multæ vtilitates impediuntur, si
omnia peccata districte prohiberentur poenis
adhibitis. Et ideo vlturas lex humana con-
cessit, non quasi existimans eas esse secun-
dum iustitiam, sed ne impediuntur vtilita-
tes multorum. Vnde in ipso iure ciuili dicitur,
quod res quæ vltu consumuntur, neque ratione
naturali, neque ciuili recipiunt vltum fructum,
& quod Senatus non fecit earum rerum vltum
fructum, nec enim poterat, sed quasi vltum fru-
ctum constituit, concedens scilicet vlturas. Et
Philosophus naturali ratione ductus dicit in
primo Politic. quod vlturaria acquisitio pecu-
niarum est maxime præternaturam.

Ad quartum dicendum, quod dare mutuum,
non semper tenetur homo. Et ideo quantum
ad hoc ponitur inter consilia: sed quod ho-
mo locum de mutuo non querat, hoc ca-
dit sub ratione præcepti. potest tamen dici
consilium per comparisonem ad dicta Pha-
risæorum, qui putabant vlturam aliquam esse
licitam, sicut & dilectio inimicorum est con-
silium. Vel loquitur ibi non de spe vlturarij
lucris, sed de spe, quæ ponitur in homine. Non
enim debemus mutuum dare, vel quodcun-
que bonum facere propter spem hominis, sed
propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mu-
tuare non tenetur, recompensationem po-
test accipere eius, quod fecit, sed non amplius
debet exigere. Recompensatur autem sibi
secundum æqualitatem iustitiæ, si tantum ei
reddatur, quantum mutauit. Vnde si am-
plius exigit pro vltum fructu rei, quæ alium
vltum non habet, nisi consumptionem substan-
tiæ, exigit pretium eius quod non est, & ita
est iniusta exactio.

Ad sextum dicendum, quod vltus principa-
lis vasorum argenteorum, non est ipsa co-
rum consumptio. Et ideo vltus eorum potest
vendi licite, reseruato dominio rei. vltus autem

vltus, & totus illius
ad restitutionem.

In responsione ad
quartum, vbi agitur de
spe mutuantis, dubium
occurrit an spes habendi
aliquid vltura forem
constituat vlturarium.
Et est ratio dubitandi
quia cum sola spe al-
iquid habendi vltura forem
stat recipere aliquid
vltura forem gratis do-
natum ab eo qui acce-
pit mutuum. Et si etiam
vltura tenetur ad resti-
tutionem, sed quam
non tenetur, sequitur
quod non sit vltura.

In oppositum auctori-
tatem communis auctoritas di-
citur videtur.

Ad evidentiam huius
dubij duo videnda sunt
simul, scilicet de peccato,
& de restitutione, an sit
peccatum vltura: & an
tenetur restituere. Et
quoniam peccatum coe-
dit & operis in eadem
sunt hec, quia facere
& desiderare aliquid in-
ter se conueniunt in
bonitate & malitia. Scie-
dam est quod desidera-
re aliquid vltura forem
dupliciter contingit. Pri-
mo ex mutuo, hoc est
propter mutuum. Secun-
do non ex mutuo, sed ex
beniuolentia amabili
eius cui mutuat. Et si
quidem hoc secundum
modum speretur aliquid
vltura forem, constat
non esse vltura pecca-
tum: quoniam nihil in-
de, hoc est ex mutuo,
speratur. Si vero primo
modo suscipiendus est
est: quia non speratur ex
mutuo principaliter, aut
secundario: si principa-
liter, vltura vitium est
contra domini præce-
ptum, nihil inde speran-
tes. Si secundario, vltura
peccatum non est, vt
Auctor dicit in quest. de
malis, quest. 11. artic. 11.
Quoniam licitum est ex
beniuolentia quod conferat
proximo de suo, habere
oculum finalem ad
vltum. Contingit autem
hic secundarius respec-
tus quando aliquis mu-
tuat, nihil propter mu-
tuum expectans sed ex-
pectans ex gratitudine
illius cui mutuat, quod
non est ingratus sed si-
cut gratiam illi facit mu-
tuando, ita ille gratiam
vel in remunerando, vel
in seruando, vel in mu-
tuando, iuxta conditio-
nem suam, erit ratione
vlturam solus, sed vt gra-
tis se gratum exhibeat.
Debet enim mutuan-
ti, ratione mutui, & rei
quæ mutuo est concessa,
propter ipsam rem mu-
tuatam, & gratia, pro-
pter affectum mutuantis
gratiæ. Et propterea spe-
rans vtique cum talis
esset illi, non peccat.
Nec potest in immemo-
riam eorum quæ in qua-
libet scriptis: quoniam
eadem est sententia licet
illis vltus vocabatur:
& melius hic. Nec fal-
sitas putans esse iusti-
ficiam signum vlturæ
mentis quod non ma-
neat

pariter si crediderit illum suum in gratiam. Est enim signum fallax in foro conscientia, quamvis in foro hominum multum forte ponderaretur: doctores tanquam iuricio perverte mensis ipso quandoque videntur. Constat namque in artiori natura, scilicet in simonia scriptum esse ab Autore in quolibet, quod qui vadit ad ecclesiam propter distributiones alias non iturus, tunc non est simoniacus. Et similiter est in proposito, quia remuneratio sperata non est ratio quod movet: sed est conditio, quare magis movet hunc quod illi quia ille gratis, ille non. Et quoniam facere & desiderare, ut dicuntur est, eundem sunt rationis, si quis non solum hunc in se speret, sed extra etiam speret talem, hoc est sic moderatum, ut descripta est, demonstrat: & sequatur effectus gratiae remunerationis, ut descriptum est, nullum est peccatum visum. Unde in sequenti articulo Amor dicit quod si mutans aliquid accipiat non quasi exigens nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratulatum deum, non peccat. Et loquitur de obligatione civilis qua quis tenetur ad debitum, quia si mutans non autem de obligatione qua quis tenetur ad debitum de honestate secundum quam debet qui mutui gratia accipere ultra mutuum reddere gratitudo bene hunc equale, & amplius secundum Aristot. doctrinam. Sed ideo doctores tam caute loquuntur, ut nec directe nec indirecte petatur aliquid: quia fraudes hominum qui ad malum promittunt, ducunt: quia in foro exteriori suspecti essent, quia voluntas proximi qui gratia dicitur, ignoratur, & putatur quod quasi rediens vexationem suam rependat. Nec habet locum restitutio aliqua, quando supradicta fecerantur. Propter varietatem tamen occurrentem hinc inde scito, quod quadrupliciter potest variari recompensatio alius visum foretem, sine pacto explicite vel implicite, scilicet ex parte mutantis tantum, vel ex parte accipientis tantum, vel ex parte utriusque, vel ex parte neutrius, & ordine praeposito a clarioribus inchoando: quando ex parte neutrius corrupta est intentio ista quod nec mutans habet malam intentionem habendi, nec datus habet aliquo modo confusionem sed omnino sponte & libere donat, nullum omnino est peccatum, ut patet, nullaque intercedit restitutio. Sed quando utriusque mens mala est, mutantis quidem quia omnino sine hoc, sine illo modo, vult aliquid visum foretem: accipientis vero mutuum, quia videt vel putat non posse aliter sibi consulere nisi dando: ac per hoc est mala passiva, quia patitur, non quia facit malum peccatum visum est: & tenetur ad restitutionem, quia ex mutuo principali speratur, & datur non voluntarie. Et in hoc casu intelligendum est capitulum, Confessio, extra de visuris circa restitutionem visum sine pacto. Quando vero ex parte tantum accipientis mutuum claudicat in equo, quia scilicet ipse non dat voluntarie sed quod datur, mutans autem credit propter innocentiam sibi gratis dari, accipiendo non peccat, sed tenetur restituere illud, quando postmodum hoc fecit, si ex illo est factus locupletior. Nam si consumpsit illud tanquam adventitium non computatur, ad nihil tenetur, & si ipsi impunit qui dedit, & non est imputandum ei qui in bona semper fide stetit, & nihil ex illo locupletatus est. Si enim locupletior factus ex illo esset, teneatur reddere alienum, non ratione acceptionis, sed ratione rei acceptae: quia involuntarie a domino exiit. Quando autem corrupta est mens ex parte mutantis tantum, tunc peccat mortaliter absque dubio, sed ad restitutionem non tenetur, ut quidam dicunt, quia restitutio ordinatur ad hoc, quod ille qui minus habet quam suum est, rehaereatur. Modo iste qui donavit nihil minus habet: quoniam hoc quod dedit non inuito sed libere a se abdicavit: neque est ab eo ablatum, sed ipse sponte donavit. Non est igitur restituendum. Sed si moderatur in regulis restitutionem, superius quod de restitutione tractare non habuit, dubio non parvo apparebit quod hanc ratio conclusionis quod non est restituendum ei a quo accepit, sed non quod non sit restituendum absolute. Et ratio est, quia pro regula accipitur, quod quando acceptio ipsa est iniusta, ita quod ille qui accipit, contra legem accipit, non debet sibi retinere, sed debet in pios visum committere. Constat namque quod in hoc casu licet datus sit bona, acceptio tamen ipsa est visuraria & contra legem visurariaque testamenti. Ergo non potest ille qui accepit retinere, sed debet in pios visum restituere: & confirmatur, quia ad vinculum restituendi sufficit quod teneatur aliquis ratione acceptionis iniuste, etiam si non teneatur ratione rei acceptae. In proposito autem hic tenetur ratione visurariae acceptionis. Soluitur autem hoc dubium distinguendo inter per se & per accidens, & dicendo quod huiusmodi acceptio optime dationi respondet, non est per se iniusta & visuraria: quia quamvis iniusta sit ad alterum, & iniusta in commutationibus sit inter commutantes, & huiusmodi acceptio non violat secundum rem aequalitatem inter eos, sed solum secundum opinionem & intentionem accipientis, consequens est, quod per accidens, hoc est propter intentionem accipientis, & non per se, hoc est, non propter aequalitatem rei ad rem, acceptio ista est iniusta & visuraria. Ac per hoc, quando ille qui accepit, vigore talis acceptionis retinet, tenetur restituere, ex contraria quidem visio per accidens acceptionis pauperibus: ex putata autem non donatione libera dantis, ei qui dedit. Et hoc debet creari, quoniam ratio superius allata conclusit quod per se non est ei qui dedit restituendum. Cum quo stat quod per accidens sit ei restituendum. Sed si post se habet donatum sibi esse, & vigore donationis compit retinere, non tenetur amplius restituere. Fit enim licite finis de novo per acceptionem donationis sibi hactenus incognitam. Et sic veraque opinio, scilicet dicendum quod non potest ista retinere finis, & dicendum quod potest retinere, est vera dixerimode, & diximus. Et per hanc patet solutio

principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes. Unde non licet eius visum vendere, cum hoc, quod aliquis velit eius restitutionem, quod mutuo dedit. Sciendum tamen quod secundarius visus argenteorum valorum posset esse commutatio: & talem visum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius visus pecuniae argenteae, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris. & talem visum pecuniae licite homo vendere potest.

¶ Ad septimum dicendum, quod ille qui dat visuram, non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, in quantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet, non vult sine visura mutare.

ARTICVLVS II.

¶ *Primum licet pro pecunia mutata aliquam aliam commutationem expetere.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutata aliquam aliam commoditatem expetere. Vnusquisque enim licite potest suae indemnitati consulere. Sed

mutuorum quoniam de visura mentali, &c.

¶ In responsione ad sextum eiusdem articuli, vis agitur de multiplici visui rei, ad hoc quod visus principalis pecuniae est expendi ut pretium rerum, sicut visus principalis vini est ut bibatur. Verum quemadmodum vino non solum visum ad bibendum, sed ad commutandum, vel cum pecunia, & tunc inducit rationem rei venalis: vel cum alia re, & tunc quandoque rationem pretij, puta si vino emimus frumentum, vel etiam visuram, puta rei venalis & pretij, quum simul emimus vino frumentum, & vendimus vinum pro frumento, intendentes vendere nostrum vinum, & emere frumentum. &c. Ita proportionabiliter contingit in pecunia: quoniam ipsa non solum visum, ut pretio rerum, sed etiam, ut re venali, considerando sicut de aliis rebus abundantiam vel penuriam eius respectu occurrentium necessitatum. Et hoc modo visus pecuniae ars numularia, vulgariter nuncupata campioria, scilicet ut re quadam. Et propterea visuram ipsa simul vero & pretio, quemadmodum in commutatione vini & frumenti declaratum est. Et supra hoc fundamentum confurgit tota doctrina cambiorum. Nec ulla apparet ratio quare magis aliis rebus possimus hoc modis visui, &c.

quandoque damnum aliquis patitur ex hoc, quod pecuniam mutat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

¶ Præterea, Vnusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in quinto ethicorum. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutat, gratiam facit: unde & gratiarum actio ei debetur. ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid, ad quod ex naturali iure tenetur. ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

¶ Præterea, Sicut est quoddam munus a manu, ita est quoddam munus a lingua, & ab obsequio. unde dicit glossa. Isa. 33. Beatus qui excutit manus suas ab omni munere. Sed licet accipere servitium vel etiam laudem ab eo, cui quis pecuniam mutuavit, ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

¶ Præterea, Eadem videtur esse comparatio dati ad datum & mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data, ergo licet accipere recompensationem

auri vel argenti monetato non: quum multipliciter visus non impediat visum principalem, & de facto pecuniam multos visus habere præter principalem experientia testatur.

¶ *Super Quaestione septuagesima octava Articulus secundus.*

In articulo secundo eiusdem q. q. scito duas notabiles regulas in littera traditi. Una est: Expetere propter mutuum aliquid pecunia æstimabile, ut debitum ex obligatione seu pacto, tacite vel expresse, est visura. Altera est, Expetere propter mutuum & exigere benevolentiam & quodcumque, ut ex benevolentia debitum, non est peccatum, sed licitum. Et quoniam mutuum refertur ad necessitatem in universali & scire vel nescire eas applicare ad casus particulares, quoniam hinc multae falsae conclusiones emanare videntur, ideo ut constamus multorum ingenis debilitatibus, afferendi sunt casus, summarie tamen ex quibus facile credimus posse reliqua satisfieri. Quæramus ergo, an scilicet mutans casibus, ut colat agrum mutans salina iusta mercede sua, sit visurarius: & an mutans alienti, ut vadat ad furum, molendinum, scholas, officinam, & huiusmodi mutans, salina similiter iusta mercede, sit visurarius. An mutans communiter, ut durante mutuo non teneatur ad collectas ad quas alij tenentur, sit visurarius. An mutans Principi, ut donec vel vendat mutuantem tale officium, sit visurarius. An mutans, ut accipiat ei qui mutat, debitorum vel res mutantis, sit visurarius. An mutans naviganti, ut periculum mutui transferat in mutuantem recepturum ex saluo itinere lucrum, sit visurarius. An mutans perfectiori, ut non vexet mutuantem, sit visurarius. Quæ ad examen dictarum regularum si reducuntur, facile solvantur. Nam ex eo quod quicquid pecunia æstimabile petitur propter mutuum ex obligatione civilis visurarium est: & constat obligationem ad colendum agrum salina iusta mercede, & similiter ad coquendum in hoc furno, molendum in hac mola, visurandum huiusmodi mutans, emendum ex hac officina, non imponendum mihi collectas, donandum vel vendendum, officium ad acceptandum debitorum vel res venales, ad solvendum contrafactum assicurationis, esse aliquid pecunia æstimabile non minus quam obligationem ad remunerandum: consequens est, ut visura sit in omnibus prædictis & similibus casibus, visum excepto, mutare, ut ex pacto tacito vel expresse obligationes huiusmodi proveniant. Nec est vagandum extra ad videndum si lucrum aliquod visura foretem mutuantem advenit. In promptu enim est lucrum visura foretem, scilicet ipsa obligatio ad hoc faciendum. Et penultimus casus videtur esse ad litteram casus primus positus in cap. naviganti. extra de visuris. In ultimo autem casu de mutuo facio periculatori, si periculator est iniustus, manifeste patet quod est reddere suam vexationem: nec aliquid lucrum accedit, sed obligatio ad non nocendum, ad quam periculator tenetur, si index adesse potens cogere, &c. Si autem periculator sit iustus, & ex mutuo exigatur animæ, & interim misericordia Principis qui potest amando misereri, quum hoc non sit pecunia æstimabile, licetam esse iuxta secundam regulam, sicut etiam licitum est, ex mutuo exigere benevolentiam eius quem iuste vel iniuste offenderam eadem ratione. Et non solum licitum est ipsam benevolentiam ex mutuo exigere, sed quodcumque ex benevolentia proveniens quantumcumque pretiosum munus, ut littera in responsione ad tertium expresse dicit. Ex quo patet, quod si quis in omnibus supradictis mutuat, expendendo benevolentiam, sed ex benevolentia affectu non quasi ex obligatione aut pacto tacito vel expresse quis faciat supradicta, scilicet colat agrum & veniat ad molam, &c. non est peccatum. Fugientes autem verumque modum & reducentes contractum mutui ad donec, hoc est, mutuo tibi donec venies ad furnum meum, donec officium a te habeam, donec coleris agrum meum, & huiusmodi, sicut primum quod licet ex forma contractus sit decretatio temporis solutionis tantummodo, & consequenter nulla iniustitia interueniat, sed gratia expectationis, si tamen sit, ut sit quasi tacitum pactum obligandi ad hoc donec soluerit, visura est. Et bene adverte quod ista concomitantia referuntur ad solvendum suspectæ, sunt quandoque de visura, ut dictum est, & inexcusabiles quandoque, ut quum quis mutuat acceptans malos debitorum mutuantis, aut rei difficile venales, dicendo non propter mutuum se exigere huiusmodi accipere ab eo cui mutuat. Sed quum non teneatur illi mutare, non vult mutare nisi

Annos.

accipiens in se talia iura vel tales res. Hoc enim nihil aliud est quam dicere nolo mutare nisi nolenti damnum ob meam utilitatem, quod est vicium. Et idem est de similibus iudiciis. Sunt enim adinventiones istae palliarum suos contractus quibus opprimunt petentes mutuum ab eis, respondendo: mutuo tibi quingentos in nummis, & quingentos in talibus rebus seu rebus: & sic miscent mutuum emptioni

alterius mutui pro pecunia mutuata. ¶ Præterea, Magis se pecuniam alienat, qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifice committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifice: ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

¶ Præterea, Pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius usus posset pretio aliquo vendi: sicut cum pignorat ut ager vel domus, quæ inhabitatur, ergo licet aliquid lucrum habere de pecunia mutuata.

¶ Præterea, Contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretii auget, vel pro acceleratione dimittit, in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecunie. Hoc autem non manifeste apparet illicitum, ergo licitum est aliquid commodum de pecunia mutuata expetere, vel etiam exigere.

¶ SED CONTRA est, quod Ezech. 18. quia ex beneficio mutui non debet damnum incurre. Altera est, quod lucrum cessans ex hoc quod de pecunia quam mutuatur, non potest lucrari, non licet expetere: quia non debet vendere id quod non habet: & potest multipliciter impediri. Et quoniam quicquid petitur ratione interdicti, ad hoc duo reducitur, oportet has regulas applicari ad casus, & ex eis rectum & obliquum monstrare.

¶ Ex prima namque regula in qua duo nota verba: primo quod damnum sit aliquid quod habet vel debet habere, secundo ex mutuo, quod scilicet damnum ex remuneratione facta vel facienda proveniat. Ex hac inquam regula liquet quod vendens cum suo damno agere vel mutare, licite recompensationem talis damni petat. Et similiter si quis accipiat sub usuris pecunias, ut aliter succurrat, mutuat, licet se indemnem servat: quamvis hoc potius sit pro socio sub usuris, nomine tamen proprio accipere seu retinere quam mutare secundum veritatem. Similiter si quis debitum fidelitatis faceret, quod est interpretatio mutui debitoris pro quo fidelitatem, damnum incurrit, licite petit. Et quoniam damnum est rei sibi debite amissio, non est inter damna computandum solvere collectas à Principi vel communitate impositas vel imponendas secundum iustitiam distributivam rationem: nec est vitio damni relevatio à solutione, quoniam non debita est subditio sublevari ab hoc onere, imò tenetur talem solutionem facere. Et propterea sublevari huiusmodi est inter lucra computanda: sicut si absolveretur à creditore de sibi debito, & hæc dixerim ut non fallaris ab illis qui putant hoc esse vitium damni. Clare enim liquet quod non solvere quod tenetur, est lucrari illud debitum. Computandum est autem infra latitudinem damni emergentis, si post moram debentis restituere mutuum, oportet creditorem sub usuris illam pecuniam quantitatem accipere, ut consulari rebus suis: & quicquid usurum tunc solvit, potest à suo debitore exigere, si denuntiavit sibi quod ipse tale incurrat damnum si non solvere tempore debito. Hoc enim est verè damnum ex debito mutui comera domini voluntatem proveniens sciente detentore. Et de similibus his rebus idem est iudicium.

¶ Num licet expetere damnum lucris cessantibus. ¶ Circa secundam autem regulam dubium occurrit, quia videtur falsa & contra Auctorem. Falsa quidem, quoniam constat secundum omnes quod post moram debitoris licet petere interesse non solum damni emergentis, sed lucris cessantibus. Licet enim ergo damnum quod quis incurrit ex hoc quod de pecunia non lucratur exigere. Præterea secundum multos licitum est volenti pecuniam suam negotiationi exponere seu emere ex illa agrum & huiusmodi, si, ut succurrat ad tempus proximo, mutuatur illam deducere in pactum lucrum cessans ex negotiatione vel fructibus. Sicut licitum est secundum Innocentium & Raymundum volenti deferre merces suas vendendas alibi ad instantiam volentis hic emere, vendere tantum plus quantum estimatur lucrum quod deductis expensis habuisset alibi. Non est igitur absolute vera dicta regula. Et ne in particularibus fallamur ad rationem ascendendo, monstratur quod regula ista repugnat principi restitutionis procedendo sic. Habens pecuniam, habet lucrum in potentia magis & minus propinqua ad sui ingentium habentis negotiationes occurrentes commoditates. Ergo mutans potest deducere in pactum, damnum quod incurrit ex hoc quod de pecunia sua non lucratur. Antecedens probatur multipliciter, tum quia pecunia est instrumentum ad lucrandum, quando videtur ea industria negotiorum, vel emptor rei fructuosæ, tum quia aliter non oporteret debitorem post moram, vel alias detentorem pecunie alienæ restituere aliquid plus quam sit quantitas detenta: cuius oppositum tenetur, & superius est habitum quoniam de restitutione tractaretur. Ideo enim secundum formam commutativæ iustitiæ debetur aliquid plus, quia in aliquo plus quam sit quantitas detenta est usus creditor. Alioquin non servaretur æqualitas rei ad rem. Et confirmatur. Habens pecuniam, aut habet aliquid plus quam sit quantitas pecunie, aut non. Si habet aliquid plus, sequitur quod potest vendere & in pactum deducere. Si non habet, sequitur quod post moram non debeat ei plus, quoniam non debet restituere nisi ablatum: sed detinendo non auferitur plusquam pecunia, quia nihil plus sibi continetur secundum istam restitutionem. Hoc autem constat esse falsum, scilicet quod non debeat plus restituere post moram: Ergo. Si dicatur quod oportet post moram plus reddere, quia impeditur est dominus ab usu rei suæ, patet responsio quod in pecunia idem est impedire dominum à re, & ab usu rei. Vnde nihil plus propter usum debetur. Si dicatur quod quia inuito domino detinetur, patet responsio: quod hoc non est ratione interitui sui ratione rei, sed ratione industrie quæ fit ex hoc quod inuito ipso suum detinetur. Questio autem nostra non est de satisfactione iniuriæ

rum, sed de æqualitate rei ad rem in commutationibus: ratione cuius Amor in casu proposito dicitur superius in articulo quarto, quest. 61. Ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute. Consequentia autem probatur dupliciter. Primo quia habens duo & prius se illis propter mutuum, potest amborum restitutionem in pactum deducere, sed sic est quod in casu posito, iste mutuum habet duo, scilicet pecuniam, & potentiam lucri seu fructus, & quia mutuat, prius se utroque, scilicet pecunia & facultate lucri.

Ergo potest utrumque restitutionem in pactum deducere. Secundo sicut in venditione licitum est vendere rem plusquam valet absolute si plus valet venditori, ita in mutuo licet pecuniam restituere plusquam valet absolute si plus valet mutuat: par nanque veritasque est ratio: sed constat quod industria negotiorum, vel emptori a gri plus valet pecunia quam valet absolute quoniam sic isti se habent ad pecuniam sicut ad artifices ad instrumenta sua: artifice ergo isti possunt mutuum deducere in pactum quod plus valet. Et per hoc soluta ratio regula assignata in

litera, scilicet quod non possunt vendere quod nondum habent, & potest multipliciter impediri. Soluitur enim dicendo quod non possunt vendere tantum habent in actu, sed tanquam habitum in potentia. Quod non est nihil, patet ex dictis in materia restitutionum, scilicet quod qui damna fecit habentem aliquid in potentia, non tenetur ad restitutionem, ac si actu habuisset. sed ad restituendum sicut habitum in potentia pensatis conditionibus, &c. Vnde in proposito dicitur, quod licitum est accipere tantum quantum si impediret fuisset à negociando vel in evitendo impediret iudicaretur restituere. Et sic sequitur quod lucrum cessans potest deduci in pactum principio mutui, à negotiatore & emptore. Et confirmatur, quia hoc non est accipere ultra fortem ratione usus pecunie, sed est accipere ratione annexæ potentie lucri, quia se prius, propter quam potentiam pecunia plus valet quam absolute. Et propterea non est pactum usuræ, sed rationem habet rei suæ, ut fiat sub sua industria. Et ex his patet regulam hanc cum sua ratione contradicere Auctori in superius dictis & allegatis.

¶ Ad evidentiam huius ambiguitatis super qua fundamenta interesse veri vel pallia ti confingunt, sciendum est quod tota difficultas consistit in his duobus punctis: an habens pecuniam, puta mille ducatos, propter annexam potentiam lucri habet plusquam sit quantitas pecunie, puta mille ducati. Et si non habet plus, quare post moram propter adrequandam rem rei oportet dari plus? Si autem habet plusquam non licet illud plus vendere à principio: & licet illud plus exigere post moram propter adrequandam rem vel ultra satisfactionem iniuriæ: Hæc enim non videtur sibi invicem consona, imò non videntur intelligibilia. At si quis dixerit quod habet aliquid plus, & quod licet illud vendere, patens aperta est via, ut in quolibet mutuo pecunie possit aliquid ultra fortem ex pacto exigi, quod omnes negant.

¶ Initium autem intelligenda veritatis est quod potentia ad lucrum ex pecunia, est duplex, quedam consequens ipsam pecuniam absolute pro quanto ipsa pecunia potest esse instrumentum ad lucrandum, sive per viam negotiationis, sive per viam emptoris a gri, armentis, gregis, &c. Et hæc potentia vocatur potentia pecunie, quia ipsam absolute comitatur. Quedam vero potentia ad lucrum ex pecunia est consequens pecuniam non absolute, sed vi substat tali industria negotiatoris vel emptoris tali tempore, in tali loco, in tali commoditate, &c. Et hæc vocatur potentia pecunie vi substat industria. Et quoniam prima potentia communis est pecunie à quocunque habeatur: idem est iudicium de ipsa pecunia & de eius potentia. Et propterea sicut non licet ratione pecunie accipere ultra fortem, ita non licet addere aliquid plus ratione sue potentie. Quoniam enim inseparabiliter se comitentur, iudicium latum à doctoribus de pecunia, intelligitur de ipsa cum sua quasi naturali potentia ad lucrum. Sed secunda potentia adiungitur pecunie ex hoc quod substat tali industria. Et propterea non convenit pecunie absolute, nec à quocunque habeatur: sed in ordine ad aliquem, & suscipit magis & minus iuxta approximationem ad lucrum & quantitatem negotij, industrie, &c. Et de hac potentia non sunt intelligenda dicta doctorum: quoniam loquuntur de pecunia: imò hanc vendere, seu melius loquendo redimere licet ultra fortem. Quod ut radicaliter penetret, considerandum est quando & quomodo convenit ista potentia pecunie exemplariter, brevioris & clarioris doctrinæ gratia. Granum tritici dupliciter possideri potest. Primo absolute: & sic quamvis habeat in se pecuniam semendam pro quanto posset aliquis vi eo ad ferendum, nihilominus non plus valet propter istam potentiam quam absolute habet. Et huius potentie respondet in pecunia potentia pecunie. Nam sicut potest quis vi grano ad comedendum vel ad ferendum, ita potest quis pecunia vi ad commutationes communes: vel ad lucrandum. Secundo potest possideri, vi ferendum: & hoc suscipit incrementa dum magis preparatum est & ordinatum, approximatum, vel sparsum. Et tunc potentie respondet in pecunia potentia vi substat industria. Sicut autem granum tritici non possidet vi solum, nec est restituendum, vi solum, si ablatum esset, nisi in veritate ad hoc delatum vel saltem parati sit: ita pecunia non habetur vi substat industria negotij, &c. nisi in veritate applicanda esset. Quo fit ut si quis fur, qui abstulit granum paratum pro semine, tenetur non solum ad restituendum æquale accepto tritico, sed etiam aliquid plus respondens potentie seminare ad arborum boni viri iuxta qualitatem & quantitatem damni ex hoc emergentis imputato à feminando, & non tenetur restituere totum fructum deductis expensis, quem ex tali ratione alij committunt, qui seminaverunt, reportantur: quia habebat inditum in potentia seu in virtute non in actu: ita si quis furatus esset pecuniam applicandam ad negotiationem, &c. tenetur non solum tantam pecuniam, quæ mille aureos, reddere, sed aliquid plus ad arbitrium bonorum penitus conditionibus negotij, &c. Non tamen tenetur ad totum lucrum quod fuisset habiturus esdem ratione

¶ Num licet expetere damnum lucris cessantibus. ¶ Circa secundam autem regulam dubium occurrit, quia videtur falsa & contra Auctorem. Falsa quidem, quoniam constat secundum omnes quod post moram debitoris licet petere interesse non solum damni emergentis, sed lucris cessantibus. Licet enim ergo damnum quod quis incurrit ex hoc quod de pecunia non lucratur exigere. Præterea secundum multos licitum est volenti pecuniam suam negotiationi exponere seu emere ex illa agrum & huiusmodi, si, ut succurrat ad tempus proximo, mutuatur illam deducere in pactum lucrum cessans ex negotiatione vel fructibus. Sicut licitum est secundum Innocentium & Raymundum volenti deferre merces suas vendendas alibi ad instantiam volentis hic emere, vendere tantum plus quantum estimatur lucrum quod deductis expensis habuisset alibi. Non est igitur absolute vera dicta regula. Et ne in particularibus fallamur ad rationem ascendendo, monstratur quod regula ista repugnat principi restitutionis procedendo sic. Habens pecuniam, habet lucrum in potentia magis & minus propinqua ad sui ingentium habentis negotiationes occurrentes commoditates. Ergo mutans potest deducere in pactum, damnum quod incurrit ex hoc quod de pecunia sua non lucratur. Antecedens probatur multipliciter, tum quia pecunia est instrumentum ad lucrandum, quando videtur ea industria negotiorum, vel emptor rei fructuosæ, tum quia aliter non oporteret debitorem post moram, vel alias detentorem pecunie alienæ restituere aliquid plus quam sit quantitas detenta: cuius oppositum tenetur, & superius est habitum quoniam de restitutione tractaretur. Ideo enim secundum formam commutativæ iustitiæ debetur aliquid plus, quia in aliquo plus quam sit quantitas detenta est usus creditor. Alioquin non servaretur æqualitas rei ad rem. Et confirmatur. Habens pecuniam, aut habet aliquid plus quam sit quantitas pecunie, aut non. Si habet aliquid plus, sequitur quod potest vendere & in pactum deducere. Si non habet, sequitur quod post moram non debeat ei plus, quoniam non debet restituere nisi ablatum: sed detinendo non auferitur plusquam pecunia, quia nihil plus sibi continetur secundum istam restitutionem. Hoc autem constat esse falsum, scilicet quod non debeat plus restituere post moram: Ergo. Si dicatur quod oportet post moram plus reddere, quia impeditur est dominus ab usu rei suæ, patet responsio quod in pecunia idem est impedire dominum à re, & ab usu rei. Vnde nihil plus propter usum debetur. Si dicatur quod quia inuito domino detinetur, patet responsio: quod hoc non est ratione interitui sui ratione rei, sed ratione industrie quæ fit ex hoc quod inuito ipso suum detinetur. Questio autem nostra non est de satisfactione iniuriæ

ratione, quia scilicet solum in potentia illud habebat. Et ex hoc sequitur, quod negotiatores habentes pecuniam paratam ad usum negotiationem in promptu estimantur committere futuram cum lucro centum ducatorum deductis expensis dare, quod mutare possunt. Iohanni occurrenti petendo dictam pecuniam mutuo pro suis necessitatibus, & ex pacto petere aliquid plus forte ratione predicta potentia non possunt tamen petere totum lucrum speratum, hoc est centum. Et patet sequela dupliciter, cum ex hoc quod non tenetur ad plus restituendum in hoc casu accipiens mutuo, quam si furaretur dictam summam ab eodem, ut patet ex ratione iustitiae commutativae, aequalitatem rei ad rem exigit in utroque; & aliter in fure ratione iustitiae, sed si furaretur, non tenetur ad restituendum lucrum integrum. Ergo nec si mutuo accepit. Tum ex hoc, quod mutans gratum iam delatum ad agrum pro seminatione non potest exigere totum fructum speratum messis, imò si sparsa semina & iam vegetata quis concutendo destitueret, non tenetur ad restitutionem fructus sperati deductis expensis, ut patet ex superioribus habitis in materia restitutionum. Et ex hoc patet quod Raymundus & Innocentius, & quicumque alij dixerunt, quod delatum merces ad nundinas potest vendere tantum plus quantum ibi accessit, scilicet loci; & similiter expensum pecuniam suam negotiationi vel emptioni, &c. potest exigere tantum, quantum ex illa negotiatione vel emptione lucrum iustitiae, errant, falsa eorum sententia, errore intollerabili, quia estimant id quod est in potentia, ac si esset in actu: quod est contra iustitiam: quia sic non responderet simplici, sed duplici multiplicatum, ut in questione sexagesima secunda Auctor docuit. Patet namque clarior luce, quod si potest aliquid plus petere, non potest plus petere quam id ad quod tenetur fur restituendum, si pecuniam vel merces in tali statu, conditione, &c. furatus esset. An autem possit quis pecuniam in tali statu mutando hoc aliquid ad quod fur tenetur petere ex pacto, hinc videndum est. Magna est differentia inter valorem rei absolute & valorem rei in tali statu. Quoniam valor rei absolute tam respectu commutationis voluntariae quam involuntariae eodem modo se habet. Mille enim ducati absolute sunt mutuo, siue emptione, siue furto, siue rapina alienentur: semper valorem mille fecerunt gerunt. Valor autem rei in tali statu non consistit rem extra illum statum, sed statum ut extra illum statum sit, perinde tam valorem. Propter quod magna oritur diversitas. Quo sit ut distinguendum sit an iusto an volente domino res in statu tali alienetur. Si enim iusto domino auferatur, constat quod restituenda est iuxta valorem rei in tali statu, ut patet de destitente femina. Si autem voluntarie dominus illum rem distrahatur distinguendum est. Quod aut sine mutatione status illius rei, & sic potest licite eam alienare iuxta valorem rei in tali statu. Et propterea si iustus domus agri facillime vendit tantum quantum nunc estimatur ager suus: si habens pecuniam expostam negotiationi, licite cedit aliori eam: quod est cedere negotiationi illi tunc accipiendo quantum estimatur applicata negotiationi illi tanta pecunia. Hoc est enim alienare pecuniam servato statu in quo est. Si autem alienare vult eam non servato illi statu, sed eam à statu negotiationis remouendo: si non licet alienare eam plusquam absolute valeat. Quoniam ex quo ipsemet dominus auferit rem in statu in quo erat maioris valoris, quod facit damnum vult tam mutuo exponere, voluntas enim est quae transferat rem de statu in statum, in huiusmodi, non potest quantumcumque parum petere plus forte. Sed nota hic, quod aliud est voluntarie transferre rem, seu pecuniam, à statu negotiationis: & aliud est voluntarie impedire à negotiatione sufficiens dispendium sperari loci. Nam qui in veritate negotiationi vel emptioni rem fructuosam incommittit, recto tendit transire ad totum speratum lucrum vel fructum, & non nisi impediri subit ille principio aut medio à prosecutione: alioquin aut necesse est aut vere non vult proficisci. Impeditur autem quis in proposito non solum à fure vel latrone & inimicis, sed etiam ab occurrente necessitate proximi cogente caritatem negotiatoris ad mutuandum sibi: ac per hoc ad pendendum integrum lucrum speratum, servando tamen se indumentum, quo ad id quod tunc estimatur, si à fure auferatur huiusmodi pecunia negotiatoria vel emptoria. Et propterea in tali casu licet peto per dictam rationem ex pacto, exigere mutando aliquid plus forte. Qui autem affectu minoris lucris, securi tamen, quia nullus est hominis ovis, ut alius, quam cras gallina, pecuniam suam negotiatoriam seu emptoriam transferat ad mutuum: volens ex pacto tantum plus forte quantum sibi reueretur superaddere fur, si pecuniam illam negotiatoriam, &c. absolute, vituperabilis est propter dictam rationem. Et confirmatur, quia aliquem quilibet postquam semel expostulaverit pecuniam suam negotii, potest transferre eam ad mutuandum cum moderato lucro: sicut tenetur fur, &c. & sic passim experientia docet quod vicia non reponantur peccatum. Ex praedictis igitur patet veritas etiam casuum. Primus est, an liceat negotiatori totum lucrum speratum deducere in pactum, vendendo vel mutuando. Constat namque quod pars negativa est vera: scilicet quod non licet. Secundus est an liceat eidem distingere voluntarie pecuniam à negotiatione vel emptione ad mutuum ut aliquid sperari lucrum vel fructum exigat mutuando. Constat namque etiam iuris pars negativa, scilicet quod non licet. Tertius est, an liceat eidem impedire impedimento involuntario secundum quid, hoc est ex subreptione occurrente proximo, exigere mutando aliquid plus iuxta valorem pecuniae in illo statu. Videtur namque quod pars affirmativa est vera: scilicet quod licet.

sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutasset, licite poterat aliquid donum gratis accipere: nec peioris conditionis efficitur per hoc, quod mutauit. Recompensatione vero eorum, quae pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam & amorem eius, qui mutuauit, vel aliquid huiusmodi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille qui mutuum dat, potest abique pacto in pactum deducere cum eo, qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere. Hoc enim non est vendere vsum pecuniae, sed damnum vitare. Et potest esse, quod accipiens mutuum, maius damnum euitet, quam dans incurrat. Vnde accipiens mutuum cum sua utilitate, damnum alterius recompenfat. Recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc, quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere: quia non de-

bitulo quarto, in corpore articuli iuncto responsioni ad primum & secundum. Nam ibi ex secundo membro distinctionis redditur ratio restitutionis post mortem & effossi seminis. Secundum autem membrum est damificatio eius quod erat in via habentis. Vnde ex hoc nihil aliud habetur nisi tenetur casus ut patet ex supradictis: & amplius dicitur.

bet vendere id quod nondum habet, & potest impediri multipliciter ab habendo.

¶ Ad secundum dicendum, quod recompensatione alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Vno quidem modo ex debito iustitiae: ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest: & hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii, quod quis accepit. Et ideo ille qui accepit mutuum pecuniae vel cuiuscunque similis rei, cuius vsum est eius consumptio: non tenetur ad plus recompensandum, quam mutuo acceperit. Vnde contra iustitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae: in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas eius, quod fecit. Et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quaedam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Respondetur facile quod non est simile nec similis ratio: quia ibi est sermo de venditione claudicante in tempore quo ad unam partem, scilicet solutionem, ut patet ibi: & ideo habetur ratio temporis solutionis. In proposito autem nostro non claudicat in loco, quo ad aliquam partem, venditio. Quoniam neque res neque pretium alibi assignantur. Ad rationem primam in oppositum dicitur quod antecedens distinguendum iuxta duplicem potentiam est iam explanatam, scilicet potentiam pecuniae, & potentiam pecuniae ut substat industria. Et iuxta hanc potentiam adiunctur antecedens. Iuxta primam vero nihil valet ad propositum. Si sic intelligendo antecedens iuxta potentiam pecuniae ut substat industria, probatur per primam & secundam probationem ipsius antecedentis. Confirmatio autem, quia indistincte loquitur de habente pecuniam, distinguenda est: dicens quod habens pecuniam dupliciter, scilicet absolute, & sic non habet aliquid plus quam sit quantitas pecuniae. Et quam inferitur, ergo post mortem non est el aliquid plus restituendum. Respondetur, concedendum: quod seculi iniuria non est post mortem aliquid plus reddendum creditori: quia in nulla via adipiscendi lucrum ex pecunia decemta impeditur: qualis est ille qui habendo pecuniam, habet illam absolute: quoniam nullum in veritate interese patitur est talis creditor.

Alio modo est qui habens pecuniam sub industria, & sic habens pecuniam, habet aliquid plus quam sit quantitas pecuniae. Non tamen propterea sequitur, ergo potest vendere & in pactum deducere illud plus, nisi saluo statu pecuniae sub industria. Quoniam illud plus non habet absolute, sed ratione status talis, scilicet sub industria: & hoc loquendo regulariter. Secus enim est in commutatione involuntaria, ut declaratum prius est. Ad consequentiam ex antecedente sic intellecto, dicitur ut tunc dictum est, quod dupliciter potest intelligi, scilicet saluo illo pecuniae statu: & sic conceditur: quoniam si licet est habentem duo, vendere vtrumque est saluum, non autem si alterum periret in proposito autem negotiator habet duo. Sed quam dixerit pecuniam ad mutuum, alterum eorum definit ex ipsa voluntate distingere pecuniam à statu industriae ad statum pecuniae absolute. Et ideo non sequitur quod possit vtrumque vendere. Alio modo potest intelligi consequentia, ut sonat, siue sit saluum vtrumque, siue non: & sic negatur sequela. Nec prima eius probatio aliquid probat nisi saluum sit vtrumque, ut patet ex nunc dictis. Ad secundam vero probationem, quae magis urget, dicitur quod ut patet in primo articulo questionis praecedentis, tunc dicitur valere res plus ei qui vendit quam absolute, quando actu habet vnde plus illi valeat, & non quando habet in potentia: quoniam, ut ibi dicitur, venditor vendit quod suum est, & non quod suum esse potest. Perimet ergo damnum illud ad interese damni emergentis. Nostra autem questio est de interese loci cessantis, quod secundum potentiam attenditur. Non est ergo simile de casu illo quo venditor plus potest voluntarie vendere: quia sibi plus valet, & de illo nostro casu quo negotiator vult plus forte: quia sibi pecunia est vtilior: quia ibi plus valet sibi actu, sibi autem vtilitas est in potentia: ibi est aliquid plus suum, hic non est sed potest esse suum aliquid plus, quoniam in via est. Ad ea autem quae dicuntur pro solanda ratione regulae, respondetur quod regula traditur de iis quae debent regulariter servari, & non de iis quae in tali casu fieri possunt. Hoc enim spectat potius ad exceptiones quam ad regulas. Vnde regula huius docens quod non licet deducere in pactum, lucrum cessans ex pecunia quam quis mutuat, verissima est: & docet id quod regulariter fieri debet, & formalis est de potentia & commutatione omnino voluntaria, qualis est mutuum: cum quia pecunia non solum caret lucro in actu, sed etiam in via. Habet namque illud solum in potentia communi non estimabili supra ipsam pecuniam, cum quia pecunia negotiatoria non potest voluntaria commutatione distingi ad mutuum cum superaddita estimatione, inquantum lucrativa. Vnde quum nec de pecunia absolute, nec de pecunia negotiatoria licet regulariter mutuando, exigere aliquid plus forte, quia in pecunia quae mutatur, non habetur lucrum in actu aut via, sed solum in potentia communi non estimabili, sequitur & quod regula sit optima, & quod ratio eius sit solida: nec obstat aliis Auctoris dictis: quia superius loquens est de lucro quod habetur in via, & de rebus in quibus est lucrum in via saltem, in illo statu quo habent lucrum in via, ita quod in illo statu occupentur, impediuntur, vel alienantur.

¶ Ad confirmationem denum vltimam dicitur, quod iam patet, quod voluntarie distingere pecuniam ab industria negotiationis vel emptoris non exigit ratione potentiae pecuniae sub industria, quia illa amplius, ipso sic volente, non est. Et propterea non nisi propter vsum exigit. Cum tamen hac regula & illius ratione, quod in casu qualis est casus tertius, licetum est habere rationem damni quod quis patitur ex hoc quod de pecunia negotiatoria non potest lucrari per occurrentem impedimentum. Et est ex dictis clarum, quod quamvis debitor post mortem

cedatur

Notandum
hoc casus

teneatur ad interesse; non tamen teneatur ad interesse, si mora esset de consensu creditoris: nec a principio obligatur ad interesse, quia de consensu creditoris tenetur. eundem liquidum rationis est habere aliquid ab alio, & conservari ab eodem. Vnde creditor non potest post moram deducere in pactum: ut de reliquo futuro tempore donec teneatur debitor suam pecuniam solvat tantum, sicut non poterat

hoc a principio: quia non est in mora qui de consensu domini non reddit. Potest tamen exigere interesse praeteritum tempore quo fuit in mora.

Annot. In responsione ad secundum eiusdem articuli secundi habet clare, quod limitatio quam aliqui dant illi dicto in responsione ad quartum, scilicet quod non licet mutuantem deducere in pactum remunerationem: quod scilicet intelligendum est quando deducitur in pactum simpliciter: non autem si deducatur in pactum cum conditionibus, quibus extraneis naturalis iure ille teneretur remunerare: puta si indiguerit, & commodum poterit, &c. Limitatio inquam ista est falsa propter duo. Primo quia expresse litterae arguendo opponit quod non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod naturalis iure tenetur. Et respondetur quod tali debito non competit civilis obligatio. Ecce quod manifeste dicit quod non potest in eandem obligationem deduci naturalis obligatio ad arduora: de qua loquitur secundum: quia ut in responsione ad quartum dicitur, talis obligatio civilis est pecunia aestimabilis: ac per hoc cum quibuscumque fiat condonationibus plus forte ex pacto exigat: & usura est. Licet tamen ut dictum fuit est velle mutuari illi quem credo aut timeo ingratum fore, scilicet quod non mihi remuneraret aut serviet quoniam opus esset: quia non minus licitum est recipere ad effectum contrarium qui est in ingrato, quam ad affectum amicitiae. Hec autem omnia sine pacto ex affectu animi expectantur tanquam ex naturali debito.

Annot. In responsione ad quartum eiusdem articuli adverte quod hinc habeo quod fidelitatis potest aliquid pecuniae exigere ut fidei iubeat: quoniam fidelitatem obligat se civiliter ad solvendum pro alio, quod non est minus quam obligare se ad mutuum: ac per hoc quia obligatio ad mutuum potest vendi, ut in littera dicitur, consequens est ut obligatio ad solvendum pro alio possit vendi: ut propter pecuniam aestimabilis. Hinc autem obligationem importat fidelitatem. Quamvis autem ista manda est fidelitatis, pendente sapientiam in his determinandum relinquimus.

Annot. In responsione ad quintum ubi de lucro ex contractu societatis agitur, si ad particularia descendamus esse de diversis artibus & foris nimis esset: quoniam valde variemus. Formaliter autem de quo est sententia consistit in duobus. Primo quod capitale subiacet periculo: sicut & lucro. Secundo quod ita proportionatur sit lucrum capitali ut saltem debita proportio lucris ad situm. Hoc est quod tam lucrum quam damnum proportionaliter respondeat cuique socio ponenti pecuniam vel operas vel industriam. Quibus adde tertium tanquam canonem ad lucrum semper futurum in huiusmodi, scilicet quod a principio aestimetur singulis & sociorum portiones: & his fiat quasi una summa pecuniae communis illis proportionaliter, id est, secundum suas ratas. Et deinceps tam in lucro quam in damno in divisione totius remanentis fuerit divisio ac si talem summa pecuniae possiderent proportionaliter. Verbo gratia sunt tres socii: unus ponit mille ducatos: alter ponit operas aestimatas mille: alter ponit industriam aestimata quingentis. Stabilizanda est societas ac si hi tres possiderent duo milia & quingentos ducatos: ita tamen ut tertius semper pro medietate sit. Et sic lucrum dividendum est: ut si fuerint quinquae socii habere vnam. uterque autem aliorum duo: & tandem quicquid superest eodem modo dividendum est ita quod si superest duo milia & quingenti mille dantur vni & mille alteri: & quingenti tertio. Alioquin iste dividendum in perdita industriae & ille in operis: & qui apponit pecuniam lucraretur. Et simile est in sociis animalium.

Annot. In responsione ad sextum: quia ibi agitur de fructu pignoris scilicet, quod autem loquitur de pignore in quantum pignus est absolute: & non de pignore pro tali causa. Nam contingit ex causa tali, quod potest quis facere fructus pignoris suos, ut patet de agro assignato pro pignore dotali extra, de usuris, cap. Salubriter. & ratio ibi assignatur: quia dotalis tractus sunt pro oneribus matrimonij supportandis. Vnde limitatio quoniam quidam hinc determinacioni Innocentij tertij apponunt, scilicet quod intelligitur cum pecunia dotalis erat exponenda negotiationi, vel emptioni rei fructuosae: alioquin non haberet locum interesse, falsa est: quoniam ratione onerum matrimonij quae omnem maritum, siue negotietur siue non, siue amat siue non, consistit sustinere, fructus dotalis deputati sunt. Et hoc per se loquendo. Per accidens autem est quod maritus utatur vel non utatur dote ad fructificandum: ac per hoc ad mutandum si ipsum ad supportandum dicta onera. Et quia secundum ea quae sunt per accidens non iudicatur de re, sed secundum id quod est per se: ideo absolute loquendo gener facit fructus pignoris dotalis suos: & potest hoc deducere in pactum a principio, si non vult deducere uxorem sine dote praesentem, &c. Civitates autem quae a principibus regentibus in pignus aliis principibus dantur: fructificari debent domino qui impignora vit, deductis expensis officialium, &c. Quoniam non est translatum dominium, nec annexa habet opera sicut matrimonium. Sicut videtur quando suscipitur pignus expensis debitis fructificat domino.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet, vel exigit, quasi per obligationem pacti taciti vel expresse, recompenationem muneris ab obsequio, vel a lingua: perinde est ac si expectaret vel exigeret minus a manu: quia utrunque pecunia aestimari potest, ut patet in his, qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero muneris ab obsequio vel lingua non quasi ex obligatione rei exhibetur, sed ex benevolentia, quae sub aestimatione pecuniae non cadit, licet hoc accipere & exigere & expectare.

Ad quartum dicendum, quod pecunia, non potest vendi pro pecunia, ampliori quam sit quantitas pecuniae mutuatae quae restituenda est: nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimatione pecuniae non cadit: ex quo potest procedere spontanea mutatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum: quia etiam talis obligatio pecuniae aestimari potest. Et ideo licet simul mutuantium aliquid aliud mutuum recipere, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutat pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum, cui mutat. Vnde ille, cui pecunia mutatur, sub suo periculo tenet eam, & tenetur eam restituere integre. Vnde non debet amplius exigere ille, qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifice per modum societatis cuiusdam, non

Debet autem principes, si vult facere fructus suos, non accipere in pignus civitates, sed emere eas cum pacto de retrovendendo. Sic enim faceret fructus suos, & quia fructus dotalis deputati sunt propter onera matrimonij, & solus matrimonium non restant onera eius: quoniam illius quod non est, nullum est onus: ideo errat videtur volentes fructus dotalis facere, ac si matrimonium extaret.

transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius: ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur. & ideo sic licite potest partem lucris inde provenientis expectare, tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam, cuius usus pretio aestimari potest, debet usum illius rei ille, qui mutuavit, computare in restitutionem eius quod mutuavit: alioquin si usum illius rei quasi gratis superaddidit, vel idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo: quod est usurarium: nisi forte esse talis res, cuius usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accommodato.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis carius velit vendere res suas, quam sit iustum pretium, ut de pecunia soluenda emptorem, expectet, manifeste usura committitur: quia huiusmodi expectatio pretij soluendi habet rationem mutui. Vnde quicquid ultra iustum pretium pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius, quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante soluit, quam possit ei res tradi, est peccatum usurae. quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est, quod diminuitur de iusto pretio rei emptae. Si vero aliquis de iusto pretio velit diminuire, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usurae.

Ad octavum dicendum, quod si quis contra illum qui non retinet suam dotem creditore imito, &c.

¶ Num in venditione & emptione ad tempus licet pretium augere, vel minuire.

In responsione ad septimum eiusdem articuli secundi, ubi agitur de augmento vel diminutione pretij in venditione ad tempus, dabimus occurrit ex sacris canonibus: quoniam extra, de usuris, cap. in civitate, & cap. Naviganti. duo in sententia, licet tres sint numero, casus ponuntur huius doctrine contrarii. Expresse namque ibi dicitur, quod si piper valeat nunc quinquaginta libras: & venditur sex libris ad tempus, eo quod tempore solutionis, an plus vel minus quam sex valebit verisimiliter dubitatur: non peccat vendentes nunc piper pro sex ad tempus. Et eadem sententia replicatur in ij. q. d. capituli, naviganti. Constat namque quod in hoc casu expectata solutio in futuro est ratio maioris pretij: in calce quoque d. capituli, Naviganti, ponitur alter casus quod servatur granum, potest plus vendere ad tempus quam tunc valeat quando vendit.

Ad hoc dicitur, quod dupliciter contingit differre secundum tempus solutionem a venditione. Uno modo ut est actio secundum se ipsam separata ab emptione, ita quod sint ibi quatuor actiones, scilicet venditio, emptio, mutuum implicitum de expectando solutionem in futuro, & solutio ipsa. Et hoc loquitur autor de solutione futura. Et dicit quod vendere plus ratione huiusmodi expectationis, ac si usura. Et si similiter emere minus ratione anticipatae solutionis, eadem ratione. Alio modo ut est pars consummationis emptiois: ita quod si sit venditio in integrum quasi ex duabus partibus, scilicet ex contractu venditionis & ex traditione rei quae venditur: ita emptio integratur quasi ex duabus partibus, scilicet ex emptione & solutione pretij.

Et siue venditio potest habere suas partes separatas secundum tempus, ut patet dum aliquis vendit res assignandas in futura, scilicet: ita etiam emptio potest habere partes suas separatas, ut patet quoniam aliquis emit oleum in hyeme, solvens pro eo in aestate futura frumentum. Quando igitur solutio vel pars emptiois consummatur expectatur, tunc nullum interuenit mutuum. Et ideo dicitur in decretalibus, quod non est usura, sed enumeratio ista est quasi claudicans seu pendens ad finem, quasi emptiois consummatio trahat ad se venditionem. Et propterea aestimandum conceditur valor rei quae venditur conferendo tempus praeteritum ad tempus solutionis, hoc est consummationis emptiois: ita quod tantum plus possit aestimari, quantum inter plus & minus creditur verisimiliter tunc res valitura, &c.

Et hoc est iudicium meo literalis ratio illarum decretalium, quo ad istos casus. Vltimi autem casus ratio est eadem, ut ibi dicitur quod ad hoc, quod scilicet ratione debet pretij futuri maioris tunc quam nunc verisimiliter aestimari, licet non est solutio rei venales vendere ad tempus aliquid plusquam valent tempore quo vendit. Et nota quod licet glossa in cap. in civitate, cum sequacibus sentierit casum antedictum in cap. in civitate, decessum esse iuxta hunc vltimum casum, scilicet quod in illo casu subintelligatur si venditor erat servitutus. Manifeste tamen continetur hanc expositionem non consonare litterae: tum quia nihil de hac conditione ibi dicitur: tum quia in hoc eodem capitulo, Naviganti, in ij. casus in idem redit cum casu in cap. in civitate, & determinatur ibidem sine hac conditione, si erat servitutus. Vnde mihi videtur quod illi vltimus casus est alius in sententia ab illis primo dictis. Et quod ibi habetur ratio valoris rei pro tempore quo consummatur emptio, hic autem nota. Vnde nihil dicitur de valore tempore solutionis: sed habetur ratio valoris rei tempore futuro quia erat servitutus. Vnde etiam si non ad tempus, sed tunc fuisset soluendum: potuisset etiam plus vendere in hoc tertio casu, sed nota quod non dicitur in littera quod licet in hoc casu tantum vendere quantum crederetur valitura: quia hoc est falsum: quoniam futurum valor rei

ut in potentia est. Et iuxta prius dictas regulas non est estimandum quod habetur in potentia, ac si haberetur in actu. Sed quod licet vendere aliquid plus. Et si quatuor quantum. Respondeo quod quantum plus teneretur fur secunda iniuria si eundem furaretur rem illam a furatore. Constat namque quod non teneretur ad totum lucrum cessans, ut patet ex antedictis. Aduerte tamen quod si hic furaretur venderet ad tempus, & uellet penitere rem suam ad tempus in quo erat furaturus: quod tunc etiam solutio consummationis emptionis expectetur: licet tunc consummationem faceret, sicut de casu primo dictum est. Hec autem quæ dicitur minus uale quam pericula sunt. Et licet non extorta: tamen tamen quantum trahi possunt. Et propterea magis pro calibus & exceptionibus tolerabitur quam pro regularibus habenda sunt. Propter quod pastor animarum consiliat abstinendum. Vnde nihil obstat doctrinae auctoritatis: quæ quid regulariter agendum est tradit dicta in primo casu. Dicta autem in secundo: si secundum regulas eius quod habetur in potentia reatimatur, & solummodo de iure auctoritatis: non possunt ad illam solutionem, sed ad tertiam eadem in responsione ad primum per nos deservit. Quoniam sic ille est intelligendus: sicut ille de pecunia negotiorum uel emptionis: & de mercibus deferendis ad molas. Si quidem pati passu currit: & ex eadem radice scilicet ex potentia ad lucrum rei entis in tali statu habet industriam.

Quod 3. artic. 19. & opus 67.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum quicquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod quicquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Rom. ii. Si radix sancta, & rami. Ergo eadem ratione si radix infecta, & rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo quicquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

¶ Præterea. Sicut dicitur extra, de usuris, in illa decretali. Cum tu, sicut asseris. Possessiones, quæ de usuris sunt comparatæ, debent uendi, & ipsarum pretia his à quibus sunt extorta, restitui. Ergo eadem ratione quicquid aliud ex pecunia usuraria acquisitum, debet restitui.

¶ Præterea. Illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debet ut sibi ratione pecuniæ, quam dedit. Non ergo habet maius ius in re, quam acquisiuit, quam in pecunia, quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo & illud quod ex ea acquisitum, tenetur restituere.

¶ SED CONTRA. Quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisiuit. Sed id, quod acquisiuit per pecuniam usurariam, in eadem legitime acquisiuit. Ergo licite potest tenere.

CONCLUSIO.

¶ Ea, quæ quis lucratus fuerit ex rebus, quarum usus est illarum consumptio, reddere tenetur, non autem illa, quæ consecutus fuerit ex rebus, quarum usus non est illarum consumptio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, res quedam sunt, quarum usus est ipsarum rerum consumptio, quæ non habent usum fructum secundum iura. Et ideo si talia fuerint per usum extorta, puta denarii, triticum, unum, aut aliquid huiusmodi, non tenetur homo ad restituendum, nisi id quod accepit: quia id, quod de tali re est acquisitum, non est fructus huiusmodi rei, sed humanæ industriæ: nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis. Tunc enim tenetur ad recompensationem nocuamenti. Quedam uero res sunt, quarum usus non est earum consumptio. & talia habent usum fructum, sicut domus & ager, & alia huiusmodi. Et ideo si quis domum alterius, uel agrum per usum extorsisset, non solum tenetur restituere domum uel agrum, sed etiam fructus inde perceptos: quia sunt fructus rerum, quarum usus est dominus: & ideo ei debentur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod radix non solum habet rationem materiæ: sicut pecunia usuraria, sed habet aliquam rationem causæ actiue, in quantum administrat nutrimentum. Et ideo non est simile.

¶ Ad secundum dicendum, quod possessiones, quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum, quorum sunt usurae, sed illorum quæ eas emittunt, sunt tamē obligatæ illis à quibus fuerunt usurae acceptæ: sicut & alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur, quod assignentur illæ possessiones his, à quibus fuerunt usurae acceptæ: quia, quæ forte plus ualent, quam usurae, quas dederunt: sed præcipitur quod vendantur possessiones, & earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usurae acceptæ.

utatur peccato alterius à peccato inuicem est: quoniam bonum utile, quod illi bonum sit. Et similiter si quis propter bonum delectabile utatur alterius peccato, quoniam uenialiter peccatum delectabile, ueniale est: non tamen peccatum mortale. Et propterea non oportet penitus mutuum ab usurario parari, nimis urgere in conscientiam, quanta aut quali necessitate ductus hoc fecerit: quoniam actum de genere suo, non malum faciunt: ac per hoc nisi ex fine sit mortale, aut nullum aut ueniale peccatum est. Nullum, si ex necessitate aut pietate. Veniale autem, si sine rationabili: sicut ceteri ad hoc irrationabiles damnum libenter. Nec obstat quod auctor respondendo lectori Florentino, dixerit quod propter maiores negotiationes excusandas non excusatur quis à peccato petendi mutuum sub usuris: quoniam hoc intelligendum est de peccato ueniali, quod negotiorum tendunt ad uile nimis abundantiam. Nam si recedent ad uile necessarium domus sue, nullum peccatum esset. Secundo, quod mutuum quia inducere ad peccandum nulli licet: & petitor aliquid peti ad quod directe illum inducit: deo oportet cauere ut esse in omnibus materiis ubique aptum de usu peccati alterius, ut petendo, aliquid licitum petatur. Verbi gratia, in proposito, patitur mutuum: non acceptio usurae. In tempore uel pace cum infidelibus petitur fidelitas pacorum, non diuina iustitia. In manifestatione rerum suarum litronibus, petitur uita propria, & sic de aliis: ita quod semper petatur aliquid quod ille potest concedere si uult sine peccato. ut patet in dictis exemplis. Et propterea petens qui directe tendit ad inducendum cum à quo peti, ad concedendum illi potestatem, non dat ei occasionem peccandi. Sed ipse à quo petitur apponit ex fine mala uoluntate ad bonum petendum alium actum prauum non petendum: imo dispendium ei qui peti. Si namque peteret quis ab aliquo actum quem non potest exercere sine peccato, proculdubio ad peccandum non induceret: quoniam paratissimum ac per hoc participes peccati esset, consentiens peccato alterius. Aduerte ergo semper in calibus, ut discernas si agas petitus potest ab eo à quo petitur, sine peccato fieri: quia hic radix est liciti uel illiciti: quoniam de usu peccati alterius agitur. Tertio, quod ex exemplo manifestationis bona sua latronibus hic expolitio, habes quomodo intelligi possint gesta Loth. Genes. cap. 19, quoniam filias proprias abusu impiorum obliuiscit: et tunc Sodomitam hospitum inuentionem in proprio domo.

¶ Ad tertium dicendum, quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter causam industriam, sicut propter causam principalem. Et ideo plus iuris habet in re acquisita de pecunia usuraria, quam ipsa pecunia usuraria.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Apostolus Rom. primo, quod digni sunt morte non solum qui faciunt peccata: sed etiam qui consentiunt facientibus. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, & præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat. *¶ Præterea.* Pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quancumque occasionem præbere peccandi. Hoc enim pertinet ad rationem scandali actiui, quod semper est peccatum, ut supra dictum est. Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

¶ Præterea. Non minor uidetur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium, quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium, omnino uidetur esse illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, uel uirginem committere luxuriosum, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

¶ SED CONTRA. Ille, qui iniuriam patitur, non peccat, secundum Philosophum in 5. Ethic. Vnde iustitia non est media inter duo uitia, ut ibidem dicitur. Sed usurarius peccat, in quantum facit iniustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

CONCLUSIO.

¶ Quancumque nullatenus licet quancumque ad mutuandum sub usuris inducere, ab eo tamen, qui hoc paratus est facere, & exercet, mutuum sub usuris accipere illicitum non est, dammodo propter suam necessitatem subuentioem hoc fiat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet: uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia & Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum. Ex quo libet enim malo elici aliquod bonum, ut dicitur in Enchiridio. Et ideo Aug. Publicolæ querenti, utrum liceret uti iuramento eius, qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat, eis diuinam reuerentiam adhibens, respondit, quod qui utitur fide illius, qui per falsos deos iurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per demonia iurauit, sed pacto eius bono, quo fidem seruauit: si tamē induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret. Ita etiam in proposito dicendum est, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris: licet tamen ab eo, qui hoc paratus est facere, & usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subuentio suæ necessitatis uel alterius. Sicut etiam licet ei, qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quod

Secunda secundæ S. Thomæ.

615

Quemadmodum

habet locum in aliis virtutibus: deo facere bonum & declinare a malo quod hinc important assignantur specialiter iustitiae, & non aliis virtutibus. Et quia auctor non videtur ex littere superius super hac se fundisse differentia, ideo respondendo ad obiecta dicitur, quod differentia ista, secundum ueritatem non attenditur penes recessum a termino a quo, puta malo, & accessum ad terminum ad quem, puta bonum, sed penes facere terminum ad quem, & non corrumpere illud. Et hoc expresse littera assignando quare specialiter hae sunt partes iustitiae, ut patet in hac responsione. Cuius autem quare littera de aliis uirtutibus meminit accessus ad medium & recessus ab extremis, & hoc contrapositioni, ut apparet, uere differentiae, quae est secundum facere, & non corrumpere, sunt, quia auctor a notioribus docet & manifestis, manifestum autem est, quod in aliis uirtutibus declinare a malo & facere bonum communiter sumuntur pro recessu ab extremis, & accessu ad medium. Et propterea ostendit quod hae manifeste importantur nec hae partes in aliis uirtutibus non sunt duae partes. Et per oppositum est, quod illa quae manifeste importantur per easdem partes in materia iustitiae, sunt duae partes: quod auctor primo excludit quod importantur per illas partes in materia aliarum uirtutum non sunt duae partes. Deinde quod importantur per easdem partes in materia iustitiae sunt duae partes: & non e contra posuit in uirtute ista significans. Et per hoc patet solutio prioris obiecti: quia non potest illud posita est differentia. Et secundo, quia penes illam posita est differentia. Et istum est quod sit eadem ratio in iustitia, & aliis de facere, & non corrumpere constitutam, ut patet ex dictis.

¶ Super Quaestione septuagesima nona. Artic. secundum.

¶ Num obmissio peccati a transgressione distinguitur.

¶ Nunculo secundo in ista quaestione, quodlibet occurrit simpliciter, & ad hominem, circa id quod dicitur in eadem articulo, scilicet quod omissionis peccatum, omnino a transgressione distinguitur. Simpliciter quidem, quia omisso potest esse materialiter transgressio, ut patet quoniam quis non uidet ut ad illam tempore debito. Ad hominem

non excedunt totum. Ergo declinare a malo & facere bonum, non debent poni partes iustitiae, quae est quaedam uirtus specialis.

¶ Praeterea, Super illud Psal. Diuertere a malo, & fac bonum, dicitur glo. Illud uirtus culpam, scilicet diuertere a malo, hoc meretur uita & palmam, scilicet facere bonum. Sed quilibet pars uirtutis meretur palmam & uitam. Ergo declinare a malo non est pars iustitiae. **¶** Praeterea, Quaecunque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab inuicem, sicut partes alicuius totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum. Nihil enim simul facit bonum & malum. Ergo declinare a malo & facere bonum, non sunt partes iustitiae.

¶ SED CONTRA est quod Augustinus in lib. de correctione & gratia ponit ad iustitiam legis pertinere, declinare a malo & facere bonum.

CONCLUSIO.

¶ Declinare a malo, & facere bonum ad omnem iustitiam pertinet, ut eius partes secundum propriam rationem boni & mali.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de bono & malo in comuni, facere bonum & uitare malum pertinet ad omnem uirtutem, & secundum hoc non possunt poni partes iustitiae, nisi forte iustitia accipatur prout est omnis uirtus. Quamuis enim iustitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem prout scilicet est debitum in ordine ad legem diuinam, uel humanam. Sed iustitia secundum quod est specialis uirtus, respiciat bonum sub ratione debiti ad proximum. Et secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, & uitare malum oppositum, scilicet quod est nocuum proximo. Ad iustitiam uero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communem legem, uel ad deum, uel uitare malum oppositum. Dicuntur autem haec duo partes iustitiae generalis, uel specialis quasi integrales: quia utrunque eorum requiritur ad perfectum actum iustitiae. **¶** Ad iustitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum, ut exsupradictis patet. Eiusdem autem est constituere aliquid, & constitutum conservare in his, quae sunt ad alterum. Constituit autem quis aequalitatem iustitiae faciendo bonum, id est reddendo alteri quod ei debetur. Conservat autem aequalitatem iustitiae tam constituendo declinando a malo, id est nullo nocumentum proximo inferendo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod bonum & malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur iustitiae. Ideo tamen haec duo ponuntur partes iustitiae secundum aliquam propriam rationem boni & mali, non autem alicuius alterius uirtutis moralis: quia aliae uirtutes morales consistunt circa passionem: in quibus bonum facere, est uentire ad medium: quod est declinare ab extremis quasi a malis. Et sic in idem redit quantum ad alias uirtutes facere bonum & declinare a malo.

Sed iustitia consistit circa operationes & res exteriores, in quibus aliud est facere aequalitatem, & aliud est facta non corrumpere. **¶** Ad secundum dicendum, quod declinare a malo secundum quod ponitur pars iustitiae, non importat negationem puram, quod est non facere malum. Hoc enim non meretur palmam sed solum uitam poenam. Importat autem motum uoluntatis repudiantis malum: ut ipsum nomen declinationis ostendit. Et hoc est meritorium: praecipue quando aliquis impugnat ut malum faciat, & resistit.

¶ Ad tertium dicendum, quod facere bonum est actus completius iustitiae, & quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior & secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completa.

ARTICULVS II.
¶ Verum transgressio sit speciale peccatum.

D. SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum.

Nulla enim species ponitur in diffinitione generis. Sed transgressio ponitur in communi diffinitione peccati. Dicit enim Ambrosius, quod peccatum est transgressio legis diuinae. Ergo transgressio non est species peccati.

¶ Praeterea, Nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, quia peccatum est dictum, uel factum, uel concupitum contra legem dei, ut patet per Aug. 22. contra Faustum, transgressio autem est etiam contra naturam, uel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

¶ Praeterea, Nulla species continet sub se omnes partes, in quas diuiditur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia uitia capitalia, & etiam ad peccata cordis, oris & operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

¶ SED CONTRA est, quia opponitur speciali uirtuti scilicet iustitiae.

CONCLUSIO.

¶ Est transgressio uirtutum, speciale peccatum, quo formali ratione sua praecipit negatiue aduersatur sicut omissionis peccatum affirmatiue.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nomen transgressionis a corporalibus moribus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi, ex eo quod graditur terminum sibi praefixum. Terminum autem praefigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus per praecipitum negatiuum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra praecipitum negatiuum. Quod quidem materialiter potest esse commune in omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati moralis homo transgreditur aliquod praecipitum diuinum. Sed si accipitur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra praecipitum negatiuum, sic est speciale peccatum dupliciter. Vno quidem modo secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis uirtutibus. Sicut enim ad propriam rationem iustitiae legalis pertinet attendere debitum praecipiti: ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum praecipiti. Alio modo secundum quod distinguitur ab omissione quae contrariatur praecipito affirmatiuo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod siue iustitia legalis est omnis uirtus subiecto & quasi materialiter etiam iniustitia legalis est materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum diffinitur Ambrosius, secundum scilicet rationem iniustitiae legalis.

¶ Praeterea, Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturae pertinet ad praecipitum legis naturalis. consuetudo etiam honesta habet uim praecipiti, quia ut Aug. dicit in epistola de ieiunio sabbati, Mos populi Dei pro lege habendus est. Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam & contra inclinationem naturalem.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnes enumeratae species peccatorum possunt habere transgressionem non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum autem

mem uero quia auctor in corpore huius articuli dicit, quod omnes species peccatorum, possunt esse materialiter transgressio, quia per quodlibet morale homo transgreditur aliquod diuinum praecipitum. Et enim per quodlibet morale homo transgreditur praecipitum diuinum, & omisso est peccatum morale quodammodo. Ergo omisso est etiam transgressio, sicut alia peccata materialiter sunt transgressio, & non omnino distinguuntur a transgressionem.

¶ Ad hoc dicitur, quod ut patet in littera, transgressio formaliter, est actus positus, quo quis uult non seruare legem, & directe contrariatur actui uoluntatis, quo quis uult seruare legem. Et quia hic actus est, actus iustitiae legalis extendens se ad opera omnium uirtutum, pro quanto uult quis non solum facere illa opera uirtutum absolute: sed uult ea facere, quia praecipit a lege diuina, uel naturali, uel humanis ideo actus contrarius, scilicet uelle non seruare legem, est actus iniustitiae generalis, seu legis.

Et in eadem se quod potest ad omnia opera uirtutum, pro quanto potest quis non solum peccata absolute committere, sed potest etiam committere in oculum legis. Et sic transgressio distinguitur ab aliis peccatis, sicut una species peccati ab aliis, sicut iniustitia legalis, ab iniustitia generalis, &c. Et hoc dicitur in littera, quum dicitur secundum quod opponitur ad genera peccatorum, opposita aliis uirtutibus. Et quia uelle contrariatur praecipito quod non uelle minus: ideo transgressio, quae consistit in uelle, contrariatur praecipito negatiuo. Et sic transgressio extratione formali seu morali, quae scilicet constituitur in specie iniustitiae legalis opponitur uirtuti ceteris, ut forma materialis. Ratione autem rationis sunt formales in genere naturae, quia scilicet consistit in actu positio, opponitur omissioni, ut positio negatio. Et hic est secundus modus in littera positus, quo transgressio est speciale peccatum, quia scilicet non est omisso.

¶ Sed aduertendum est quod omissionis peccatum, dupliciter sumi potest: primo secundum se, & sic quum nullum includat actum, non potest esse transgressionis materia. Implicat namque contradictoria, scilicet esse sine omni actu, & esse materialiter transgressionis, quae est actus. Et sic accipit etiam auctor, dicens quod omnino a transgressionem distinguitur.

¶ Simpliciter de absolute transgressio grauius peccatum est omissione, cum altius uirtutis aduersetur, cuius negationem omisio importat: quauis quam omisio aliqua grauius esse ualeat aliqua transgressione.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum intantum est graue, in quantum a uirtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in 10. Metaphy. Vnde contrarium magis distat a suo contrario, quam simplex eius negatio, sicut nigrum plus distat ab albo, quam simpliciter non album. Omne enim nigrum est non album, sed non conuertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui uirtutis, omisio autem importat negationem ipsius. Puta peccatum omissionis est, si quis debitam reuerentiam parentibus non exhibeat. Peccatum autem transgressionis, si contumeliam, uel quancumque iniuriam eis inferat. Vnde manifestum est, quod simpliciter & absolute loquendo, transgressio est grauius peccatum quam omisio, licet aliqua omisio possit esse grauior aliqua transgressione.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod delictum communiter sumptum significat quancumque omissionem. Quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his que pertinent ad Deum, uel quando scienter & quasi cum quodam contemptu de re in qua homo id quod facere debet. Et sic habet quadam grauitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget. **Ad secundum** dicendum, quod ei quod est bonum, facere opponitur, & non facere bonum, quod est omittere, & facere malum, quod est transgredi. Sed primum contradictoriè, secundum contrariè, quod importat maiorem distantiam. Et ideo transgressio est grauius peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut omisio opponitur preceptis affirmatiuis, ita transgressio opponitur preceptis negatiuis. Et ideo utrumque si proprie accipitur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio uel omisio, ex eo quod aliquid sit præter precepta affirmatiua, uel negatiua, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque large accipiendo potest esse peccatum ueniale.

Ad quartum dicendum, quod peccato transgressionis respondet & poena damni propter auersionem a Deo, & poena sensus propter inordinatam conuersionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur poena damni, sed etiam poena sensus, secundum illud Matth. 7. Omnis arbor quæ non facit fructum bonum excidetur, & in ignem mittetur. Et hoc propter radicem, ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conuersionem ad aliquod bonum commutabile.

QVAESTIO OCTVAGESIMA, DE
partibus potentialibus iustitiæ, id est, de uirtutibus
illi annexis, in duos articulos diuisa.



DE INDE considerandum est de partibus potentialibus iustitiæ, id est, de uirtutibus ei annexis. **Et circa hoc** duo sunt consideranda. **Primo** quidem, quæ uirtutes iustitiæ annexantur. **Secundo** considerandum est de singulis uirtutibus iustitiæ annexis.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum conuenienter assignentur uirtutes iustitiæ annexæ.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter assignentur uirtutes iustitiæ annexæ. Tullius enim enumerat sex, scilicet religionem, pietatem, gratiam, uindictationem, obseruantiam, ueritatem. Vindictatio autem uidetur species esse commutacionis iustitiæ, secundum quam illatis iniuriis uindicta rependitur, ut ex supradictis patet. Non ergo debet poni inter uirtutes iustitiæ annexas.

Præterea, Macrobius super somnium Scipionis ponit septem, scilicet innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem, quarum plures a Tullio prætermittuntur. Ergo uidetur insufficienter enumeratas esse uirtutes iustitiæ adiunctas.

Præterea, A quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiæ, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, æquitas respectu æqualium, fides & ueritas respectu omnium, de quibus a Tullio non ponitur nisi ueritas. Ergo uidetur insufficienter enumerasse uirtutes iustitiæ annexas.

Præterea, Andronicus Peripateticus ponit nouem partes iustitiæ annexas, scilicet liberalitatem, benignitatem, uindictiuam, eugnomolynam, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositiuam. Ex quibus etiam Tullius manifestè non ponit nisi uindictiuam. Ergo uidetur insufficienter enumerasse.

Præterea, Arist. in quinto Ethic. ponit epicheiam iustitiæ adiunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum uidetur

mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ uirtutes iustitiæ annexæ.

CONCLUSIO.

¶ Religio, pietas, obseruantia, ueritas, gratia, uindicta, amicitia, liberalitas, iustitiæ uirtutes annexæ sunt.

RESPONDEO dicendum, quod in uirtutibus quæ adiunguntur alicui principali uirtuti duo sunt consideranda. Primo quidem quod uirtutes illæ in aliquo cum principali uirtute cōueniant, secundum quod in aliquo deficiat a perfecta ratione ipsius. Quia uero iustitia ad alterum est, ut ex supradictis patet, omnes uirtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione cōuenienti iustitiæ annexæ. Ratio uero iustitiæ consistit in hoc quod alicui reddat quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex supradictis patet. Dupliciter ergo aliqua uirtus ad alterum existens, a ratione iustitiæ deficit. Vno quidem modo in quantum deficit a ratione æqualis. Alio modo in quantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quædam uirtutes, quæ debitum quidam alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primo quidem quicquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat quantum debet, secundum illud Psal. Quid retribuam domino pro omnibus, quæ retribuit mihi? Et secundum hoc adiungitur iustitiæ religio, quæ ut dicit Tullius, superioris cuiusdam est naturæ, quam diuinam uocant, uel cultum, uel curam ceremoniarumque affert. Secundum parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in 8. Ethic. Et sic adiungitur iustitiæ pietas, per quam, ut Tullius dicit, sanguine iunctis patriæque beniuolis, officium & diligens tribuitur cultus. Tertiò non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine uirtus, ut patet per Philosophum in 4. Ethic. Et sic adiungitur iustitiæ obseruantia, per quam, ut Tullius dicit, homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu & honore dignantur.

A ratione uero debiti iustitiæ, defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale & legale. Vnde & Philosophus in 8. Ethic. secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidam legale est, ad quod reddendum aliquis lege attingitur. Et tale debitum proprie adest iustitiæ, quæ est principalis uirtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate uirtutis. Et quia debitum necessitatè importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conseruari non possit. Et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debiti attendi ex parte ipsius debitoris: & sic ad hoc debiti pertinet quod homo ralem se exhibeat alteri in uerbis & in factis, qualis est. Et ita adiungitur iustitiæ ueritas, per quam, ut Tullius dicit, immutata sunt ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt. Potest etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit. Quandoque quidem in bonis, & sic adiungitur iustitiæ gratia, in qua, ut Tullius dicit, amicitiarum & officiorum alterius memoria, remunerandi uoluntas continetur alterius. Quandoque autem in malis, & sic adiungitur iustitiæ uindicta, per quam, ut Tullius dicit, uis aut iniuria, & omnino quicquid obsecutum est, defendendo, aut ulciscendo propulsiatur. Aliud uero debitum est necessarium, sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conseruari potest. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas, siue amicitia, aut alia huiusmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod uindicta quæ sit auctoritate publicæ potestatis secundum sententiam iudicis per-

Secunda secundum S. Thom.

555

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶ Super Quæstionem octuagesimam.

¶ Nam uindicta, quæ sit a iudice, pertinet ad commutationem iustitiæ, uel ad uirtutem adiunctam.

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

Questio,

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

Super Quaestione octuagesima prima. Articulus primus.
Nota. In quaestione octuagesima prima. Articulus primus.

In quaestione octuagesima prima. Articulus primus. Nota quod in precedenti libro didicimus, peccatori distinctione penes hoc, quod sunt in Deum, seipsum, uel proximum, reliquis distinctionibus antepositis. Attendit enim ad rationes, sed ad personas ipsas in quas factas peccare contingit. Nullum namque peccatum est contra personam nullam esse. Quia solus intellectus naturalis habiles res, quas personas dicimus, ostendi possunt. Ita inter uirtutes, quatenus homines periclitantur ad seipsum, ut temperantia. Quatenus ad proximum, ut iustitia. Quatenus ad Deum, ut religio. Quot modis enim dicitur unus oppositorum, tot dicitur de reliquis. Religio ergo bonum reddit homini non de opus eius, in ordine ad Deum directum de proximo: quia hic est proximus finis eius ut homo recte ad Deum se habeat, sicut temperantia proximus finis est, ut homo in seipso sobrius sit, & iustitia, ut proximo reddat quod suum est.

Nota. In eodem articulo, circa designationem uocabuli religionis, male consonant utriusque. Nam Cicero a religendo liberos diuinum cultus. Lactantius a religando nos deo. Augustinus a religendo Deum, quod dimittimus, religionis nomen deduxit. Nec desunt qui a relinquendo deduci illud opinantur, quasi Deo dicatur, separata ab humanis esse debeant. Mihi Lactantius magis consona, & lingua Latina & significato uidetur. Ni religiosi Deo oblata uocamus, ac per hoc religiosos, Deo deditos, ac per hoc religatos dicimus frequenter.

Nota. In responsione ad primum eiusdem articuli, aduerte quod quam ibi dicitur, quod religio habet quosdam actus proprios & immediatos quos dicit, sicut sacrificare, adorare, & huiusmodi, &c. Ly propter & immediatum non excludit communem & mediatum quodcumque, sed communionem & meditationem actus uirtutis, ita quod sensus est, quod religio habet quosdam actus libi proprios, hoc est non communes libi ex ratione aliter uirtutis, sed sui, & immediatos, hoc est non promouentes res ab ea mediante alia uirtute, sed per seipsum, & absque alia media uirtute. Et per oppositum quosdam actus habet non proprios, sed per participationem alio-

rum ad iustitiam commutatiuam. Sed uirtutis, quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, uel quam quis a iudice requirit, pertinet ad uirtutem iustitiae adiunctam.

Ad secundum dicendum, quod Macrobius uidetur attēdisse ad duas partes integrales iustitiae, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia, & facere bonum, ad quod pertinet sex alia. Quorum duo uidentur pertinere ad aequales, scilicet amicitia in exteriori conuictu, & concordia interiori. Duo uero ad superiores, scilicet pietas ad parentes, & religio ad Deum. Duo uero ad inferiores, scilicet affectus, in quantum placent bona eorum, & humanitas per quam subuenitur eorum defectibus. Dicit enim Isido. in lib. Etymol. quod humanus dicitur aliquis, quia habeat circa hominem amorem & miserationis affectum unde humanitas dicta est, quia nos inuicem nemur. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriori conuictum, sicut de ea Philosophus tractat in 4. Ethico. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philosopho in 8. & 9. Ethic. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet beniuolentia quae hic dicitur affectus, & concordia, & beneficentia quae hic uocatur humanitas. Haec autem Tullius praetermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod obedientia includitur in obseruantia, quam Tullius ponit. Nam praecellentibus personis debetur & reuerentia honoris, & obedientia. Fides autem per quam fiunt dicta, includitur in ueritate quantum ad obseruantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit. Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus in quantum est inferior. Potest tamen aliquis superiori obligari ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. 23. Fidelis seruus & prudens quem constituit dominus super familiam tuam. Et ideo a Tullio praetermittitur. Potest autem contineri sub humanitate quam Macrobius ponit. Aequitas uero sub epicheia, uel amicitia.

Ad quartum dicendum, quod in illa enumeratione ponuntur quaedam pertinentia ad particularem iustitiam, quaedam autem ad legalem. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit quod est habitus in commutationibus aequalitatem custodiens. Ad legalem autem iustitiam quantum ad ea quae communiter sunt obseruanda, ponitur legispositiua, quae, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum uero ad ea quae quandoque particulariter agenda occurrunt praeter communes leges, ponitur eugnomosina, quasi bona gnomis, quae est in talibus directiua, ut supra habitum est in tractatu de prudentia. Et ideo dicitur de ea quod est uoluntaria iustificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod iustum est, homo secundum eam seruat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem haec duo prudenti secundum directionem iustitiae, non secundum executionem. Eusebia uero dicitur, quasi bonus cultus: unde est idem quod religio. Ideo de ea dicit quod est scientia Dei famularum. Et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes uirtutes esse scientias. Et ad idem reducitur sanctitas, ut postea dicitur. Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut & uindictiua. Benignitas autem uidetur esse idem cum affectu quem ponit Macrobius. Unde & Isido. dicit in lib. Etymol. quod ben-

gnus est uir sponte ad bene faciendum paratus, & dulcis ad eloquium. Et ipse Andronicus dicit, quod benignitas est habitus uoluntarie benefactiuus. Liberalitas autem uidetur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum, quod epicheia non adiungitur iustitiae particulari, sed legali, & uidetur esse idem cum ea quae dicta est eugnomosina.

QVAESTIO OCTVAGESIMA prima, De religione, in octo articulos diuisa.

INDE considerandum est, de singulis partibus praedictarum uirtutum, quantum ad praesentem intentionem pertinet. Et primo considerandum est de religione. Et secundo de pietate. Et tertio de obseruantia. Et quarto de gratia. Et quinto de uindicta. Et sexto de ueritate. Et septimo de amicitia. Et octauo de liberalitate. Et nono de epicheia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, praeter in tractatu de charitate, scilicet de concordia, & aliis huiusmodi: praeter in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione & innocentia. De legispositiua autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem uero tria consideranda occurrunt. Primo quidem de ipsa religione secundum se. Et secundo, de actibus eius. Et tertio, de uirtutibus oppositis.

Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum. Et secundo, utrum religio sit uirtus. Et tertio, utrum religio sit una uirtus. Et quarto, utrum religio sit specialis uirtus. Et quinto, utrum religio sit uirtus theologica. Et sexto, utrum religio sit preferenda aliis uirtutibus moralibus. Et septimo, utrum religio habeat exteriores actus. Et octauo, utrum religio sit eadem sanctitati.

ARTICVLVS I.

Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum.

IN PRIMUM sic proceditur. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim in 1. Cor. 13. Religio munda & immaculata apud Deum & patrem haec est, uisitare pupillos & uiduas in tribulatione eorum, & immaculatum se custodire ab hoc seculo. Sed uisitare uiduas & pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum. Quod autem dicit, immaculatum se custodire ab hoc seculo, pertinet ad ordinem qui ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

Praeterea, Aug. dicit in 10. de ciuit. Dei, quod quia Latina loquendi consuetudine, non imperitorum tantum, uerum etiam doctorum cognitionibus humanis, atque affinitatibus & quibuscunque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo uocabulo utatur ambiguum, cum de cultu diuinitatis uertitur questio, ut fidenter dicere ualeamus, religionem non esse, nisi cultum Dei. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

Praeterea, Ad religionem uidetur latría pertinere. Latría enim interpretatur seruitus, ut Aug. dicit in 10. de ciuit. Dei. Seruire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud Gal. 3. Per charitatem spiritus seruire adinuicem. Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

Praeterea, Ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Canonis, Cole parentes. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, & non solum ad Deum.

Praeterea, Omnes in statu salutis existentes Deo sunt subiecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi, qui quibusdam uotis & obseruantis & ad obediendum aliquibus hominibus se attingunt. Ergo religio non uidetur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

SED CONTRA est, quod Tullius dicit secundo rhetor. quod religio est quaedam uicio naturae, quam diuinam uocant, quae cultum uel ceremoniam affert.

CONCLUSIO.

Religio est uirtus, per quam homines Deo cultum & reuerentiam exhibent.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Isido. dicit in lib. Etymol. Religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus est, qui retractat & tanquam reeligit ea quae ad cultum diuinum pertinent. Et sic religio uidetur dicta a reeligendo ea quae sunt diuini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde reuoluenda, secundum illud Proverb. 2. In omnibus uis tuis cogita illum, quamuis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligenter. Sicut Aug. dicit in 10. de ciuit. Dei. Vel potest intelligi religio a religando

dicta. Vnde Aug. dicit in lib. de vera religione, Religit nos religio uni omnipotenti Deo. Siue autem religio dicatur à frequēti electione, siue ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, siue dicatur à religione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam in deficienti principio, ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem quem etiam negligenter peccando amittimus, & credendo, & fidem protestando recuperare debemus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod religio habet duplices actus, quosdam quidem proprios & immediatos, quos dicitur per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare, & omnia huiusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediātibz virtutibus quibus imperat ordinans eos ad diuinam reuerentiam, quia scilicet uirtus ad quam pertinet finis, imperat uirtutibus ad quas pertinet ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperij ponitur, esse uisitare pupillos & uiduas in tribulatione cordi, quod est actus elictus à misericordia. Immaculatum autem se custodire ab hoc seculo imperatiuæ quidem est religionis, elictiue autem temperantiæ, uel alicuius huiusmodi uirtutis.

¶ Ad secundum dicendum, quod religio refertur ad ea, quæ exhibentur cognitionibus humanis extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur: unde Augustinus, parum ante uerba inducta præmittit: Religio districtius non quemlibet, sed Dei cultum significare uidetur.

¶ Ad tertium dicendum, quod cum seruus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria, & specialis ratio dominij, ibi sit specialis, & propria ratio seruitutis. Manifestum est autem quod dominium conuenit Deo secundum propriam, & singularem quandam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, & quia summum in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo specialis ratio seruitutis ei debetur. Et talis seruitus nomine latrice designatur apud Græcos. Et ideo ad religionem proprie pertinet.

¶ Ad quartum dicendum, quod colere dicimur homines quos honorificatione, uel recordatione, uel presentia frequentamus. Et etiam aliqua, quæ nobis subiecta sunt coli à nobis dicuntur. Sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, & incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca, quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ Græco nomine uocatur eusebia, uel theosebia, ut patet per Augustinum, de ciuitate Dei.

¶ Ad quintum dicendum, quod religiosi quamuis dici possint communiter omnes qui deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur, qui totam uitam suam diuino cultui dedicant, à mundanis negotiis se abstrahentes. Sicut etiam contemplatiui dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam uitam suam deputant. Huiusmodi autem non se subiciunt homini propter hominem, sed propter deum, secundum illud Apostoli Galat. quarto, Sicut angelum dei excepistis me, sicut Christum Iesum.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum religio sit uirtus.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod religio non sit uirtus. Ad religionem enim pertinere uidetur deo reuerentiam exhibere. Sed reuereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est uirtus, sed donum.

¶ Præterea, Omnis uirtus in libera uoluntate consistit, unde dicitur habitus electiuus, uel uoluntarius. Sed, sicut dictum est, Ad religionem pertinet latrice, quæ seruitutem quandam importat. Ergo religio non est uirtus.

¶ Præterea, Sicut dicitur in secundo Ethicorum, Aptitudo uirtutis inest nobis à natura, unde ea quæ pertinent ad uirtutes sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cõrimoniā diuinæ naturæ asserre. Cõrimonia autem, ut dictum est supra, non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est uirtus.

¶ SED CONTRA est, quia connumeratur aliis uirtutibus, ut ex præmissis patet.

CONCLUSIO.

¶ Cum Deo debitam honorem & reuerentiam exhibere ad religionem spectet, necessario religio ipsa inter uirtutes annumeratur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, uirtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad uirtutem pertinere. Manifestum est autem, quod reddere de-

bitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportionem conuenienti respectu ipsius, quasi conuenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut & modus & species, ut per Augustinum patet in libro de natura boni. Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet deo, manifestum est quod religio uirtus est.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod reuereri deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter diuinam reuerentiam: unde non sequitur, quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquod principalis. Sunc enim dona principaliora uirtutibus moralibus, ut supra habitum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod etiam seruus potest uoluntarie exhibere domino suo quod debet, & sic facit de necessitate uirtutem, debitum uoluntarie reddens. Et similiter exhibere deo debitam seruitutem potest esse actus uirtutis, secundum quod homo uoluntarie facit.

¶ Ad tertium dicendum, quod de dictamine rationis naturalis est, quod homo aliqua faciat ad reuerentiam diuinam. Sed quod hæc determinat faciat uel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris diuini, uel humani.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum religio sit una uirtus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod religio non sit una uirtus. Per religionem enim ordinamur ad deum, ut dictum est. In deo autem est accipere tres personas, & iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diuersa autem ratio obiecti sufficit ad diuersificandum uirtutes, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est una uirtus.

¶ Præterea, Unus uirtutis unus est actus. Habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, & seruire, uouere, orare, sacrificare, & multa huiusmodi. Ergo religio non est una uirtus.

¶ Præterea, Adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, & alia ipsi deo. Cum ergo diuersa ratio distinguat uirtutes, uidetur quod religio non sit una uirtus.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Ephes. 4. Unus Deus, una fides. Sed uera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una uirtus.

CONCLUSIO.

¶ Religio, cum unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis, & gubernationis rerum, una simpliciter uirtus est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundum diuersam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reuerentiam uni deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis, & gubernationis rerum: unde ipse dicit Malachiæ primo, Si ego pater, ubi honor meuse Patris enim est, & producere & gubernare. Et ideo manifestum est, quod religio est una uirtus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod tres persone diuinæ sunt, unum principium creationis & gubernationis rerum. & ideo eis una religione seruitur. Diuersæ

rius uirtutis, puta spei uel charitatis, ut inueniuntur Deo, & uni Deo, ut inferius dicitur. Et quodlibet habet non immediatos, sed per mediam aliquam uirtutem, ut uisitare pupillos, &c.

¶ Super Quæstionis octuagesimæ primæ Artic. secundum.

In articulo secundo eiusdem quæst. 81. in principio corporis articuli aduerte quod Author ab effectu formaliter inuenit causam formalem. Ex hoc enim quod uirtus est, quæ formaliter facit bonum habentem, & opus eius quasi formaliter reddit bonum, arguit Author necessitate uirtutis ex actu bono. Et uerè sic est. Nam intelligendo per actum bonum, ut in secundo Ethico, dicitur, actum scilicet bonum & bene, omnis huiusmodi actus uirtutem coexistit. Actus uero bonus, sed adhuc non bene, ad uirtutem quidem ex suo genere spectat, quamuis à uirtute non sit. Vtque enim modo uirtutis necessitate actus uel potestatem inuenit actus bonus.

In eodem secundo articulo, aduerte quod quemadmodum instituitur proprius & ad hoc, quatuor actus est reddere unicuique quod suum est, ita proprius & ad hoc, quatuor religionis actus est reddere deo debitum cultum seu honorem, ut etiam in sequenti articulo in responsione ad secundum habes.

In responsione ad tertium eiusdem articuli, aduerte quod sicut de dictamine naturalis rationis est in uirtute temperantiæ, ut homo modicum teneat in cibo & potu, & non quodlibet, uel illum cibum, aut potum assumat, ita in uirtute religionis ex dictamine naturalis rationis est, quod modicum teneat in ordinatione suspensus ad Deum. Sed quod hæc uel illas cõrimoniās assumat ad ordinandum seipsum in deum, hoc est ex dictamine, uel potius iure. Vnde sicut temperantia non negatur uirtus, propter indeterminationem materię, ita nec religio resecunda est à uirtutibus propter indeterminatam materię, quæ in actibus quibus deus colitur, consistit. Ad formalem namque, non ad certam materiam spectandum est.

¶ Super Quæstionis octuagesimæ primæ Artic. tertium.

In articulo tertio eiusdem octuagesimæ primæ articuli, quæstionis dubium difficile est, quomodo sic articulus stare possit cum articulo huiusmodi quæstionis. In articulo namque quinto express-

to expressé negatur deum esse obiectum religionis. Et propterea religionem non esse uirtutem theologalem: ut patet ibi. Hic autem probatur, quod religio est una uirtus, quia habet unum deum secundum unam rationem pro obiecto, ut patet in littera assumentis pro maiore propositione. Habitus distinguuntur secundum diuersam rationem obiecti: & substantiam.

Ad religionem pertinet exhibere reuerentiam uni deo, secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis & gubernationis rerum. Si namque discursus iste non equi- uocus, sed efficax est, manifeste dicit deum esse obiectum religionis. Et propterea ex eius unitate secundum talem rationem, religionem esse unam uirtutem.

Ad hoc dubium summarie dicitur, quod obiectum uirtutis est duplex, cui & quod, & quod deus est obiectum religionis, cui non quod. Et propterea uterque articulus uerum dicit, & intentum fortitur. Sed quoniam hoc obscura sunt, in quinto articulo de- clarantur.

Nota. In responsione ad tertium eiusdem articuli dubia plura occurrunt, scilicet de unico modo in imaginem, & id cuius imago, & de imaginibus Christi adorandis, adoratione tri- tice. Sed quoniam de his erit specialis tractatus in proprio loco, in tertio scilicet parte quest. ult. in fine quinte, ideo ibi tractanda relinquantur.

a Super Quaestione octuagesima prima Articuli quartum.

¶ Namque ad di- uinam reuerentiam spe- ctant, ad religionem spectant elicitue.

Questio. In articulo quarto eiusdem questionis in responsione ad secundum dubium oc- currit, quo patet ea, que secundum suam speciem spectant ad di- uinam reuerentiam, ut oratio, adoratio, &c. spectant ad religionem elicitue. Et est ratio dubii, quia religio est in uoluntate, plures autem hominum opera- tionum sunt actus ab- terius potentie quoniam uoluntatis. Oratio enim est actus intellectus, &c.

Ad hoc dicitur, quod licet eius sit actus cuius est potentia, ut dicitur in de somno & uigilia, & multo magis eiusdem sit habitus & actus: ac per hoc actus religionis sit uoluntatis, cuius est habitus ipsa religio, in assignatione tamen proportionis actuum respectu uirtutis non attenditur sic identitate poten- tiae, quam magis attenditur identitate habitus. Hoc est, quod uirtuti attribuuntur, ut proprii actus non solum si eiusdem sint potentie, in qua est habitus uirtutis: sed etiam actus aliarum potentiarum, dummodo non per aliam uirtutem illos eliciant: ut patet in actibus iustitie, temperantie, & opulorum uirtutum. Iustitie siquidem proprius actus est non solum uelle reddere cuique suum, sed exteriori actui reddere, quod suum est. & similiter inuicem actus est auferre alienum. Temperantie quoque actus est, non solum concupiscere moderate cibum, sed etiam exterioris sumptus moderata. Et similiter intemperantie est exterior luxuria, &c. Ratio autem, quare actus inferioris potentie attribuantur superiori potentie imperatiue tantum, habitus uero in illa supe- rioris potentie existens elicitue, est quia potentia importat principium actus quo ad substantiam actus: habitus autem importat principium actus, quo ad qualitatem eiusdem. Substantia autem actus, nisi principium imperfectum sit, ab uno tantum proprio, ac proximo principio elicitue est. Qualitas uero eiusdem ab extraneo etiam principio, tanquam a proximo elicitue esse potest, quia accidens eius est aduentitium, multiplex, & variabile. Actus igitur mul- ti exteriores, ut sacrificia, ceremonie, & iustiores aliarum potentiarum, ut

autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia deus producit omnia, & gubernat sapientia, uoluntate, & potentia bonitatis suae. Et ideo religio est una uirtus.

Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo seruit deo, & colit ipsum. Nam cultus respicit dei excellentiam, cui reuerentia debetur. Seruitus autem respi- ci subiectionem hominis, qui ex sua con- ditione obligatur ad exhibendum reue- rentiam deo. Et ad haec duo pertinent om- nes actus, qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur diui- nam excellentiam, & subiectionem sui ad deum, uel exhibendo aliquid ei, uel iterum assumendo aliquid diuinum.

Ad tertium dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secun- dum quod in seipsis considerantur, quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in deum incarnatum. Motus autem qui est in imagine, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diuersificatur ratio latrice, nec uirtus religionis.

ARTICVLVS IIII.

a Vtrum religio sit specialis uirtus ab aliis distincta.

AD QVARTVM sic proce- ditur. Videtur, quod religio non sit specialis uirtus ab aliis distincta. Dicit enim August. 10. de ciuitate dei, Verum sa- crificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate deo iungamur. Sed sacrifi- cium pertinet ad religionem. Ergo omne opus uirtutis ad religionem pertinet, & sic non est specialis uirtus.

Præterea, Apostolus dicit, primæ ad Co- rinth. 10. Omnia in gloriam dei facite. Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad dei reuerentiam, ut supra dictum est. Ergo religio non est specialis uirtus.

Præterea, Charitas qua diligitur deus non est uirtus distincta à charitate, qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in octauo Ethicorum, Honorari propinquum est ei, quod est amari. Ergo religio qua ho- noratur deus, non est uirtus specialiter dis- tincta ab obseruantia, uel dulcia, uel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est uirtus specialis.

¶ SED CONTRA est, quod poni-

oratio, sunt proprii, immediate, & elicitue actus religionis, quoniam sunt im- peratiue tantum actus uoluntatis, in qua est subiectus religio. Et simile est respectu aliarum uirtutum & uirtutum, ut patet in exemplis datis.

In responsione ad tertium eiusdem articuli, adducit quod auctor iterum asse- rit excellentiam diuine bonitatis esse obiectum religionis, ac per hoc deum esse obiectum religio- nis.

tur pars iustitie ab aliis eius partibus di- stincta.

CONCLUSIO.

¶ Religio est specialis uirtus ab aliis distincta, cum per illam Deo specialis honor exhibetur.

RESPONDEO dicendum, quod cum uirtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse spe- cialem uirtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere deo debi- tum honorem. Honor autem debetur ali- cui ratione excellentie. Deo autem com- petit singularis excellentia in quantum om- nia in infinitum transcendit, secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor. Sicut in rebus humanis, uidemus quod diuersis excellentiis per- sonarum diuersis honor debetur: alius quidem patri, alius regi, & sic de aliis. Unde manifestum est, quod religio est spe- cialis uirtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod omne opus uirtutis dicitur esse sacrificium in quantum ordinatur ad dei reuerentiam. Unde ex hoc non habetur, quod reli- gio sit generalis uirtus, sed quod impe- ret omnibus aliis uirtutibus, ut supra di- ctum est.

Ad secundum dicendum, quod omnia secundum quod in gloriam dei sunt, per- tinent ad religionem, non quasi ad elicien- tem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicientem, quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reuerentiam dei.

Ad tertium dicendum, quod obiectum amoris est bonum, obiectum autem ho- noris, uel reuerentie est aliquid excellens. Bonitas autem dei communicatur creatu- re, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo charitas qua diligitur deus non est uirtus distincta à charitate, qua diligitur proximus. Religio autem qua honoratur deus distinguitur à uirtutibus, quibus ho- noratur proximus.

ARTICVLVS V.

a Vtrum religio sit uirtus theologica.

AD QVINTVM sic proce- ditur. Videtur, quod religio sit uirtus theologica. Dicit enim Augustinus in Enchiri- dio, quod deus colitur fide, spe, & charitate, quæ sunt uirtutes theolo- gicæ. Sed cultum deo asserere pertinet ad

tum cultum asserere. Et quidem quod religio habeat deum pro obiecto, cui de- bitum asserit cultum, euidenter patet. Quod etiam ex tali obiecto sumunt unitas, uel diuersitas habitus, potest ex hoc, quod alia est uirtus, qua cultus deo, alia qua cultum patri, alia qua cultum maioribus exhibemus. Propter quod quia alia ratione deus, alia patet, alia alij honorandi sunt, ut restat dis- tinctio inter pietatem, obseruantiam & religionem. Et propter hoc in articulo tertio, ex unitate rationis formalis dei assignata est unitas religionis. Et in articulo quarto ex incommunicabilitate illius rationis, distinctio religionis à uirtute, qua honoratur creatura, deducta est in responsione ad ultimum. Sed quod deus non attingatur actibus quibus colitur, non ita liquet. Si uir- mem proprios religionis actus formaliter & nudos inspexerimus manifestum erit, quod querimus. Actus namque interiores, quibus solum possumus deum attingere, ut sunt actus uoluntatis, & intellectus, nam materiales actus ad deum terminari nequeunt, quatenus religionis sunt, debium deo cultum reddunt, hoc est offerunt deo, uel mentem ipsam, ut deuotio, oratio. Vel exteriora. Ac per hoc colendo deum, non deum secundum rem attingi- mus actibus illis, quibus illum colere dicimus: sed attingimus nos ipsos, ut res extra, quoniam grammaticaliter colere deum, attingere deum significat, pro quanto ipse colere, significat terminari ad deum. Secundum tamen uirtu- tem rei, actus colendi ad nos, aut nostra attingit, offerendo illa deo. Non sic autem in fide, ut in littera dicitur. Sed credendo deo, quod est habere deum

a Super Quaestione octuagesima prima Articuli quintum.

¶ Nam Deum sit obiectum religionis subiectum, & illius operibus attingatur.

¶ In articulo quinto eiusdem octuagesima prima articuli quintum.

¶ Nam Deum sit obiectum religionis subiectum, & illius operibus attingatur. In articulo quinto eiusdem octuagesima prima articuli quintum, in quo articulo inchoatur occurrat de obiecto religionis. Aperte namque auctor docet hoc in loco, deum non esse obiectum religionis. Et hoc habet ques- tionem ad hominem, ut patet ex antecedenti. Et simpliciter, quia falsum est, quod ali- bus religionis non attingatur deus. Oran- do namque, & peten- do deum ipsum hono- rificam, & deum ipsum nobis, constat quod à deo deum petimus, & cultum deo asseren- do, deum orationis a- ctu attingimus, sicut credendo deum, & deo fidei actus attingimus deum.

¶ Ad hoc dicitur, quod sicut in universo mun- do rerum sic sunt con- nexæ & ordinatæ, ut inferior in sui superiori attingat naturæ supe- rioris conditionem, in cuius signum natura elementaris in sui se- ptemo mouetur motu celesti, & anima in sui sapientia intelligit absque discursu, in in uirtutibus moralibus, superna earum, que est religio, principium namque theologiam uirtutis. Propter quod religio, quæ moralis est, actibus suis non attingit deum, ut ob- iectum, seu naturam, circa quam operatur, sed circa humanam mentem humani ope- ra, resque exteriores, quas offert deo oran- do, adorando, facien- do, offerendo. Quæ uero theologice par- ticipat, deum habet pro obiecto, non sim- pliciter, sed cui debi-

Deum pro obiecto, ut
qui attingit ad creden-
dum ipsum Deum. Sed
obstantiam in hac re
fieri: quia consideran-
tur adus religionis non
formaliter, quatenus
religionis solus sunt,
sed quasi ueluti ab ali-
qua alia uirtute. Sicut
quum oratio pertinet
propter Deum, & hu-
iusmodi, imperata à cha-
ritate hoc facit. Quum
inimur diuino auxi-
lio, imperata à spe hoc
habet. Quum contem-
plationi diuine insiliat,
à fide & donis intel-
lectus ac sapientie mo-
uetur, & sic de simi-
libus dicendum est. In
hoc ergo oportet resol-
uere quod adus religio-
nis, pro quanto reli-
gionis purè sunt, non
nolunt attingunt, ut
materiam quæ Deo
offerunt, ita quod sicut
quum genua fleximus,
ipso actu membra no-
stra offerimus eorum
officio, ita adibus in-
tellectus, & uoluntatis
ipsas uirtutes offerimus
eorum officio. Et
quia uoluntas cetera
mouet, per ipsam etiam
religiosa offerimus. Pro
quanto uero quando-
que adus religionis ad
Deum attingit, ex alio
hoc fortuitur. Et
per hoc patet quod nec
ueritatem, nec sibi aduer-
sat auctor hoc in lo-
co, sed omnia confor-
mant, ut amplius in hoc
tractatu liquida erit eius
intentio ex ipsius do-
ctrina.

Anot.

In responsione ad pri-
mam intelligit mouere
quod auctor gloriatur Au-
gustinum, quod Deus
fide, spe, & charitate co-
luit casualiter: quia sci-
licet causant religionem,
quæ colitur, &c. quod
de religione insula nati-
uitas habere quæ-
stionem. De acquisitione
autem uerificatur quo
ad reuerentiam ceremoni-
ali, & huiusmodi ad
religionem spectantia.

*Super Quæ-
stionis octuagesima
prima Articuli se-
cundæ.*

*Nam religio sit
prima inter uirtutes
morales.*

Quæstio.

Narratio, sexto eius-
dem quæstio, octu-
agesime primæ dubi-
occurrit, ad hominem,
& simpliciter. Nam su-
perius in quæst. quin-
quagesimæ octauæ, arti-
culo ultimo auctor po-
nit iustitiam primam
inter uirtutes morales,
hic autem ponit reli-
gionem præcipuam in-
ter easdem. Simpliciter
autem: quia iustitia or-
dinatur ad proximum,
religio autem ad Deum,
ac per hoc religio præ-
ferenda est iustitiæ: et sic
legi, quæ ad bonum
commune humanum
ordinatur.

Ad hoc dicitur, quod

religionem. Ergo religio est uirtus theo-
logica.

Præterea, Virtus theologica dicitur quæ
habet Deum pro obiecto, religio autem ha-
bet Deum pro obiecto: quia ad solū Deum
ordinatur, ut dictum est. Ergo religio est uir-
tus theologica.

Præterea, Omnis uirtus uel est theologica
uel intellectualis uel moralis, ut ex supradic-
tis patet. Manifestum est autem quod reli-
gio non est uirtus intellectualis: quia eius
perfectio non attenditur secundum con-
siderationem ueri. Similiter etiam non est
uirtus moralis: cuius proprium est tenere
medium inter superfluum, & diminutum.
Non enim aliquis potest superflue Deum
colere, secundum illud Eccl. 14. Benedicen-
tes dominum exaltate illum quantum po-
testis. Maior enim est omni laude. Ergo re-
linquitur quod sit uirtus theologica.

SED CONTRA est, quod ponitur
pars iustitiæ quæ est uirtus moralis.

CONCLUSIO.

Cum Deus religionis sui potius sit, quam obiectum
uel materia, impossibile est illam esse uirtutem
theologicam, sed uirtutem potius moralem est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut
supradictum est, religio est quæ Deo debi-
tum cultum affert. Duo ergo in religione
considerantur. Vnum quidem quod religio
Deo affert, scilicet cultus, & hocie habet
per modum materie, & obiecti ad religio-
nem. Aliud autem est id cui affertur, scilicet
Deus, cui cultus exhibetur, non quasi actus
quibus Deus colitur, ipsum Deū attingant,
sicut cum credimus Deo, credendo Deum
attingimus. Propter quod supradictum est
quod Deus, est fidei obiectum, non solum
inquantum credimus Deum, sed inquantum
credimus Deo. Affertur autem Deo debitus
cultus inquantum actus quidam quibus
Deus colitur, in Dei reuerentiam sunt, puta
sacramentorum oblationes, & alia huiusmo-
di. Vnde manifestum est quod Deus non
comparatur ad uirtutem religionis sicut
materia uel obiectum, sed sicut finis. Et ideo
religio non est uirtus theologica, cuius ob-
iectum est ultimus finis, sed est uirtus mo-
ralis, cuius esse est circa ea quæ sunt ad
finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
semper potentia uel uirtus quæ imperatur
circa finem, per imperium mouet poten-
tiam uel uirtutem operantem ea quæ or-
dinantur in finem illum, uirtutes autem theo-
logicæ, scilicet fides, spes, & charitas habent
actum circa Deum, sicut circa propriū ob-
iectum. Et ideo suo imperio causant actum
religionis quæ operatur quidem in ordine
ad Deum. Et ideo August. dicit quod Deus
colitur fide, spe, & charitate.

Ad secundum dicendum, quod religio or-
dinat hominem in Deum, non sicut in ob-
iectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum, quod religio non
est uirtus theologica neque intellectualis,
sed moralis: cum sit pars iustitiæ, & me-
dium in ipsa accipitur, non quidem inter pas-
siones, sed secundum quandam æqualita-
tem inter operationes quæ sunt ad Deum.
Dico autem æqualitatem non absolute:
quia Deo non potest tantum exhiberi,
quantum ei debetur, sed secundum quan-
dam considerationem humanæ facultatis
& diuinæ acceptationis. Superfluum au-
tem in his quæ ad diuinum cultum per-
tinent, esse potest: non secundum circum-
stantiam quanti, sed secundum alias cir-
constantias, puta, quia cultus diuinus ex-
hibetur cui non debet exhiberi, uel quan-

do non debet, uel secundum alias circum-
stantias prout non debet.

ARTICULVS VI.

¶ Vtrum religio sit præferenda aliis uirtuti-
bus moralibus.



AD SEXTVM sic proceditur.
Videtur, quod religio non sit
præferenda aliis uirtutibus mo-
ralibus. Perfectio enim uirtu-
tis moralis consistit in hoc,
quod attingit medium, ut patet in secundo
Ethicorum. Sed religio deficit in attingen-
do medium iustitiæ: quia non reddit Deo
omnino æquale. Ergo religio non est po-
rior aliis uirtutibus moralibus.

Præterea, In his quæ hominibus exhiben-
tur, tanto uidetur aliquid esse laudabilius,
quanto magis indigenti exhibetur. Vnde
dicitur Isa. 57. Frange esurienti panem tuum.
Sed Deus non indiget aliquo quod ei à ho-
minibus exhibetur, secundum illud Psalm. Dixi
domine Deus meus es tu: quoniam bono-
rum meorum non eges. Ergo religio uide-
tur minus laudabilis aliis uirtutibus per
quas hominibus subuenitur.

Præterea, Quanto aliquid sit ex maiori
necessitate, tanto minus est laudabile, se-
cundum illud primæ ad Corinth. 2. Si Euan-
gelizauero, non est mihi gloria, necessitas
enim mihi incumbit. Vbi autem est maior
debitum, ubi est maior necessitas. Cum er-
go Deo maxime sit debitum, quod ei ab
homine exhibetur, uidetur quod religio
sit minus laudabilis inter uirtutes huma-
nas.

SED CONTRA est, quod Exo-
di uigesimo, ponuntur primo præcepta
ad religionem pertinentia tanquam præ-
cipua. Ordo autem præceptorum pro-
portionatur ordini uirtutum, quia præ-
cepta legis dantur de actibus uirtutum.
Ergo religio est præcipua inter uirtutes
morales.

CONCLUSIO.

Religio inter uirtutes morales de propinquo
cum magis ad Deum accedat, earum quoque neces-
sario excellentissima est.

RESPONDEO dicendum, quod
ea quæ sunt ad finem fortuitur bonita-
tem ex ordine in finem. Et ideo quanto
sunt fini propinquiora, tanto sunt melio-
ra. Virtutes autem morales, ut supra ha-
bitum est, sunt circa ea quæ ordinantur
in Deum, sicut in finem. Religio autem ma-
gis de propinquo accedit ad Deum quam
aliæ uirtutes morales, inquantum ope-
ratur ea quæ directe, & immediate ordi-
nantur in honorem diuinum. Et ideo re-
ligio præminet inter alias uirtutes mo-
rales.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod laus uirtutis in uoluntate consistit,
non autem in potestate. Et ideo deficere
ab æqualitate, quæ est mediū iustitiæ, pro-
pter defectum potestatis non diminit laud-
dem uirtutis, si non fuerit defectus ex par-
te uoluntatis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ
exhibentur alteri propter eorum utilita-
tem, est exhibitio laudabilior, quæ sit ma-
gis indigenti: quia est utilior. Deo autem
non exhibetur aliquid propter eius utilita-
tem, sed propter eius gloriam, nostram au-
tem utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod ubi est ne-
cessitas, tollitur gloria supererogationis.
Non autem excluditur meritum uirtutis,
si adsit uoluntas. Et propter hoc ratio non
sequitur.

Secunda secundæ S. Thom.

comparatio præfatis ad
licetam non sit nisi in-
ter partem, & partem,
& non inter totum, &
partem. Iustitia autem
legalis, & religio se ha-
bent ut totum, & partem.
Nam ad infinitum le-
galem spectat ordinare
ex quæ religio sit: sicut
ex quæ temperantia, &
quæ fortis. Vnde & 6. com.
leges late inueniuntur. Et quod
de his quæ ad religionem
non spectant. Non 2. cor-
enim perfecta est ius-
titia legis nisi ad-
dendum Deo debitum
ordinatur non minus
quam proximo. Pro-
pter quod non est à
iustitiæ legalis sine ille-
nos Deus, ut finis est
eius sibi per religio-
nem exhibendi, quæ
potius sicut ad eam spe-
dant sine ceterarum
uirtutum moraliū par-
ticularium, ita ad ean-
dem spectat finis reli-
gionis. Nec obstat,
quod finem illum non
ordinat ad commune
bonum: sicut nec reli-
gio, sicut sit particu-
laris uirtus, quam finem
ad commune bonum
ordinat: quia hoc re-
pugnat rationi, sed ius-
titiæ quod bonitatem
tam hominis quam ope-
ris religiosi, in hoc
ipso quod Deo debi-
tum reddit cultum ad
commune bonum or-
dinat iustitiæ impera-
tue, religio participa-
tue.

Vnde ad primam
obiectionem dicitur,
quod licet religio sit
inferior iustitiæ legali,
utpote pars ipsius, &
imperata ab illa, est ta-
men præcipua pars ius-
titiæ, & præminet ius-
titiæ particulari, tam
communitati, quam di-
stincti. Nec opposi-
tum auctor auctori sen-
sit.

Ad secundam uero
obiectionem negatur,
quod iustitia restitui-
tur ad proximum.
Licet enim sit ad al-
terum, sub ly tamen al-
terum, etiam Deus, ipse
comprehenditur: quon-
iam nonnulla iustitiæ
est reddere Deo quod
sibi debetur, quoniam
non potest reddi omni-
no æquale, unde &
pars iustitiæ ponitur re-
ligio.

Potest tamen aliter
dici, quod licet finis
proximus ad iustitiæ
quæ iustitiæ legalis, sit
commune bonum hu-
manum, finis tamen
eiusdem particularis est
etiam Deus. Ac per
hoc non est opposi-
tum religioni.

In responsione ad pri-
mam eiusdem articuli,
nota quod ad uirtutem
moralem ea quæ sunt
potestatis se habent ma-
terialiter, ut patet de
diuinis in magnificen-
tia. Ea uero quæ sunt
uoluntatis, se habent
formaliter. Et ratio est:
quia uirtus est habi-
tus electus, ut dicitur

255

in sec

in secundo Ethicorum. Et propterea defectus in posse non minuit decorem, & excellentiam uirtutis, si ad illam perfectio in uelle. Et ideo in littera dicitur, quod nihil religionis laude admittitur, ex hoc quod non possit attingere æquale simpliciter. Quoniam religio perficit uoluntatem ad reddendum debitum possibiliter, ac per hoc æquale, si esset possibile. Attendendum est enim ad formale rerum, & secundum illud magnificandæ sunt.

ARTICVLVS VII.

**¶ Super Quo-
stione octuagesima pri-
ma Articuli septimum.**

Annol. In articulo septimo
et octuagesima pri-
ma quæstionis,
nota duo. Primo, quod
quæ dicitur, Deo ho-
norem exhibemus non
propter seipsum, ly pro-
pter non denotat cau-
sam finalem, sed termi-
num utilitatis. Constat
namque, quod colimus
Deum propter seipsum
ut finem: alioquin per-
uersus ordo esset uti
fruendo, sed non propter
ipsum Deum, sed nostri
utilitatem, ita quod nec
augmētum gloriæ, nec
quodcumque aliud, Deo
ex nostro cultu accre-
scere potest, de quo scri-
ptum est, Bonorum no-
strorum non indiges.
Recolendum est enim,
quod sicut quæcumque
perfectio creata adun-
cta diuine, non facit per-
fectiorem, ita nec quæcum-
que gloria creata adun-
cta gloriæ diuine facit
gloriosiorem. Nec obstat
quod gloria de genere
suo sit bonum extrinse-
cum, utpote consistens
in cognoscere, æstimari,
ac laudari. Nam sicut
cognitioni, æstimatio-
ni, laudationi actus
ipsius Dei nulla addit
cognitio, æstimatio, aut
laudatio, facit maiorem:
ita nec gloriæ quam ha-
bet apud seipsum Deus
in propria notitia, &
laude, quæcumque addi-
ta facit maiorem. In nobis
ergo glorificatur Deus
cultu nostro, in uniuerso
extra Deum non in
seipso. Sed tamen hoc
ipsum quod est, extendi
gloriæ eius, ad ipsum
ordinandum est, ut finem
propter quod debet fieri,
& ad quod uniuersi bo-
na ordinantur: quia est
Deus. Secundo, quia actus
exterioribus uirtutis
religio, ut lignis excen-
sibus interiores in se,
uel in aliis. Et propter
ea talis debet esse mo-
dus in omnibus huius-
modi, ut si prius secre-
tæque sunt ad soli inter-
iorum propriam ex-
citationem, cōseruationē,
uel augmētationē men-
surentur. Si autē cōmuni-
ta aut publica, ad com-
muniem, & publicam de-
uotionem spectandum
est. Unde & in respon-
sione ad tertiam Geniles
reprehenduntur, quia ci-
bes potusque, & huius-
modi ad nos spectantia,
Deo offerebant quasi ei
per se grata.

**¶ Super Quo-
stione octuagesima pri-
ma Articuli octauum.**

Annol. In articulo octauo
et octuagesima pri-
ma quæstionis, nota
identitas, & differē-
tiam religionis, & fan-



¶ Vtrum religio habeat aliquem exteriorē actum.

AD SEPTIMUM sic procedi-
tur. Videtur, quod religio non
habeat aliquem exteriorē
actum. Dicitur enim Ioan. 4.
Deus spiritus est, & eos qui
adorant eum, in spiritu & ueritate adorare
oportet. Sed exteriores actus non pertinent
ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo reli-
gio ad quam pertinet adoratio, non habet
actus exteriores, sed interiores.

**¶ Preterea, Religionis finis est Deo reueren-
tiam, & honorem exhibere. Sed uidetur ad
irreuerentiam alicuius excellentis pertine-
re, si ea sibi exhibeantur quæ proprie ad in-
feriores pertinent. Cum ergo ea quæ exhi-
bet homo corporalibus actibus proprie
uideantur ad indigentias hominum ordi-
nari, uel ad reuerentiam inferiorum creatur-
arum, ideo uidetur quod non congrue pos-
sint assumi in diuinam reuerentiam.**

**¶ Preterea, Augustinus in sexto, De ciui. Dei,
commendat Senecam de hoc, quod uituperat
quosdam qui idolis ea exhibebant quæ so-
lent hominibus exhiberi, quia scilicet im-
mortalibus non conueniunt ea quæ sunt
mortalium. Sed hæc multo minus conue-
niunt Deo uero qui est excelsus super omnes
Deos. Ergo uidetur reprehensibile esse quod
aliquis corporalibus actibus Deum colat.**

¶ Non ergo habet religio corporales actus.
¶ SED CONTRA est, quod in Psalm.
dicitur, Cor meum, & caro mea exultau-
erunt in Deum uiuum. Sed sicut interiores
actus pertinent ad cor, ita exteriores actus
pertinent ad membra carnis, ergo uidetur
quod Deus sit colendus non solum interiori-
bus actibus, sed etiam exterioribus.

CONCLUSIO.

**¶ Non modo interioribus actibus ipsa religio
nursus perficitur, sed exterioribus, non quidem prin-
cipaliter, sed quasi secundario, & ut ad interiores
ordinati.**

¶ RESPONDEO dicendum, quod Deo
reuerentiam, & honorem exhibemus non
propter seipsum: quia ex seipso est gloria
plenus, cui nihil creaturæ adduci potest, sed
propter nos: quia uidelicet per hoc quod
Dei reuerentur, & honoramus, mens no-
stra ei subicitur, & in hoc eius perfectio
consistit. Quælibet enim res perficitur per
hoc quod subditur suo superiori, sicut cor-
pus per hoc quod uiuificatur ab anima, &
aër per hoc quod illuminatur à sole. Mens
autem humana indiget ad hoc quod coniun-
gatur Deo sensibilibus manuactione: quia
inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intelle-
cta conspiciuntur, ut Apostolus dicit Rom. 1.
Et ideo in diuino cultu necesse est aliqui-
bus corporalibus uti ut eis quasi signis
quibusdam mens hominis excitetur ad spi-
rituales actus, quibus Deo coniungitur. Et
ideo religio habet quidem interiores actus
quasi principales & per se ad religionē per-
tinentes, exteriores uero actus quasi secun-
darios, & ad interiores actus ordinatos.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod
dominus loquitur quantum ad id quod est
principale & per se intentum in cultu diuino.

¶ Ad secundum dicendum, quod huiusmo-
di exteriora non exhibentur Deo quasi his
indigeat, secundum illud Psalm. Nunquid man-
ducabo carnes taurorum: aut sanguinē hir-
corum potabo? Sed exhibentur Deo tan-
quam signa interiorum, & spiritualium ope-

ritatis in hoc consistere, quod identitas est realis, & rationis formalis essentia.
lis. Vtrique enim reddit Deo debitum cultum. Sed differentia, secundum rationem
est in hoc, quod religio directe respicit ea quæ specialiter ad diuinum cultum
pertinent, ut sunt ceremonie, sacrificia, oblationes, & huiusmodi. Sanctitas au-
tem directe respicit mentem, & mediante mente respicit & alia uirtutum opera,
& eius religionis ope-
ra, ita quod tam religio
& aliarum uirtutum ope-
ra respicit sanctitas me-
diante mente, quia uirtutis
illis, ut per illa mentem
applicet Deo, & conse-
quenter humanos actus
à mente procedentes. Hæc
hanc differentiam mani-
festat auctor in littera
bene perspecta: dum pri-
mo concludit quod sancti-
tas est per quæ mens ho-
minis seipsum, & suos
actus applicat Deo. Et
postmodum dicit, quod fan-
ctitas religionis aliam
que uirtutum opera refer-
ra in Deum, secundum quod ho-
mo se disponit. Et spe-
cialiter quod ad religio-
nis opera hoc declaris
subdit per bonam quædam
opera ad cultum diuinum
pertinentia. Fuit autem spe-
cialis ratio de religionis
potius quam aliarum uir-
tutum moralium ope-
bus declarandi quod dispo-
nunt hominē: quia sunt
ad alterum. Opera enim
manifeste diuina, & speran-
tiae, & huiusmodi mani-
feste disponunt hominē
in se. Hæc autem dispo-
nitio patet, quod multi sunt
religiosi qui non sunt fan-
cti. Omnes autem sancti
sunt religiosi. Qui enim
ceremonias, sacrificia,
& huiusmodi uirtutis,
religiosi uocari possunt.
Sancti autem nequaquam
nisi sanctos spiritus immine-
cunt per hæc Deo ap-
plicent.

¶ Vtrum religio sit idem sanctitati.
AD OCTAVUM sic procedi-
tur. Videtur, quod religio non sit
idem sanctitati. Religio enim
est quedam specialis uirtus, ut
habitu est. Sanctitas autem
dicitur esse generalis uirtus. Est enim facies
fideles, & seruantes ea quæ ad Deum sunt
iusta, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas
non est idem religioni.

**¶ Preterea, Sanctitas munditiam importa-
re uidetur. Dicit enim Dionysius. 12. cap. De di-
uinis no. quod sanctitas est ab omni immunditia
libera, & perfecta, & omnino immacu-
lata munditia. Munditia autem maxime ui-
detur pertinere ad temperantiam, quæ tur-
pitudines corporales excludit. Cum ergo
religio ad iustitiam pertineat, uidetur quod
sanctitas non sit idem religioni.**

**¶ Preterea, Ea quæ diuiduntur ex opposito,
non sunt idem. Sed in quadam enumera-
tione partium iustitiæ sanctitas conditui-
tur religioni, ut supra habitu est. Ergo fan-
ctitas non est idem quod religio.**

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 1.
Seruiamus illi in sanctitate, & iustitia. Sed
seruire Deo pertinet ad religionē, ut supra
habitu est. Ergo religio est idem sanctitati.

**¶ Religio, & sanctitas, quanquam essentialiter
idem sint, ratione tamen distincta sunt, quod sancti-
tate mens hominis Deo se applicat, religione uero ei
debitum exhibet simulatum in his, quæ specialiter
ad illius spectant cultum.**

¶ RESPONDEO dicendum, quod no-
men sanctitatis duo uidetur importare.
Vno quidem modo munditiæ. Et huic signi-
ficationi competit nomen Grecum. Dicitur
enim agyos, id est sine terra. Alio modo im-
portat firmitatē. Unde apud antiquos fan-
cta dicebantur quæ legibus erant munita,
ut uiolari non deberent. Unde & dicitur al-
tius quod esse sancti: quia est lege firmati. Po-
test etiam secundum Latinos hoc nomen fan-
ctus ad munditiā pertinere, ut intelligatur
sanctus quasi sanguine tinctus, eo quod
antiquitus illi qui purificari uolebant, sangui-
ne hostiæ tingebantur, ut Isidorus dicit in lib.
Etym. Et utraque significatio competit, ut
sanctitas attribuaturs his quæ diuino cultui
applicantur: ita quod non solum homines,
sed etiam templum, & uasa, & alia huiusmo-
di sanctificari dicuntur ex hoc quod cultui
diuino applicantur. Munditia enim necessa-
ria est ad hoc quod mens Deo applicetur,
quia mens humana inquinatur ex hoc,
quod inferioribus rebus coniungitur, sicut
quælibet res ex immixtione peioris sorde-
scit, ut argentum ex immixtione plumbi. Orde-
ret autem quod mens ab inferioribus rebus
abstrahatur ad hoc quod supremæ rei pos-
sit coniungi. Et ideo mens sine munditia
Deo applicari non potest. Unde ad Heb. 12.
dicitur, Pacem sequimini cum omnibus, &
sanctimoniam: sine qua nemo uidebit Deum.

**¶ Nam, & quomodo
do sanctitas imperat
alios uirtutibus.**

**¶ In responsione ad pri-
mum eiusdem articuli
dubium occurrit, quo passio
sanctitas, ut in littera di-
citur, imperat actibus
aliarum uirtutum, quod dubi-
tum est, quod iustitia legalis im-
perat religioni. Oportet
enim imperare uirtuti,
superiorem esse imperari.**

**¶ Ad hoc dicitur, quod in
militum est boni reli-
gionis ex parte subie-
cti esse parte boni com-
munis, & ordinabile bo-
num commune, & pro-
pterea iustitia legalis im-
perare religioni. Mani-
festum tamen est iustitia
legalis manifestare
mentē, ac per hoc impe-
rari posse à sanctitate ad
mens sanctificationem,
sicut sperantia, & alio-
rum uirtutum actus. Ma-
nifestum quoque amplius
est, quod quilibet uirtutis
actus pro quanto libet
est potest sub uoto ca-
dere, ac per hoc inter
religionis esse, cuius uirtus
est actus ut infra patet,
ac per hoc imperari à
sanctitate. Hæc quibus se
quitur quod ex hoc so-
lum, quod una uirtus potest
imperare actui alterius,
non efficax est argumē-
tum uirtutem illam esse sim-
pliciter priorem. Abso-
lutam religionem esse peiorē
est.**

816: quum contingat uocare adum fidei. Contingit tamen hoc ex reflexio-
ne actus anime supra seipsum: & religio fidei sanctius hoc formis ex suo
priori fine, qui est Deus, ad quem omnia multa possunt referri modis. Con-
cedendum est igitur quod sanctius imperat iustitie legali & contra quumvis
dissensum. Quia iustitia legalis imperat in ordine ad commune bonum, sancti-
tatis vero in ordine ad

Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini, & primo principio. Huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse.

Vnde dicebat Apostolus Roman. 8. Certum quod neque mors neque uita separabit me à charitate Dei. Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam, & suos actus applicat Deo. Vnde non differt à religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famularum in his quæ pertinent specialiter ad cultum diuinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, & aliis huiusmodi. Sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum hæc, sed aliarum uirtutum opera refert in Deum, secundum quod homo se disponit per bona quedam opera ad cultum diuinum pertinentia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sanctitas est quedam specialis virtus secundum essentiam. Et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinantur in bonum diuinum, sicut & iustitia legalis dicitur generalis virtus, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

¶ Ad fecundum dicendum, quod temperantia mundiciam quidem operatur: non ita mentia quod habeat rationem sanctitatis: nisi referatur in Deum. Vnde de ipsa uirginitate dicit Augustin, in lib. de uirginitate, quod non quia uirginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.

¶ Ad tertium dicendum, quod sanctitas distincta est à religione propter differentiam prædictam, non quia differunt res, sed ratione, ut dictum est.

a ¶ Super Qua-
sionis octuagesimae =
eunda Articulum pri-
mum.

Acet. y N artículo primo

IN articulo primo
questionis ostende-
bitur, quod ad
proprium significatio-
nem depositonis aduer-
te, quod quum deo-
manifeſte a deuotione
dicatur: & deuotio,
quod a nouo compo-
nuntur, ſponte proman-
te Deo, ſignificet, quod
principium quod maxi-
me in huiusmodi pro-
miſſionibus preſtat, et
uoluntas no quomo-
libet, ſed ſic affectu, ut
prompta ſit. Hinc & in
lingua Latina, deuotio
dicitur ſuperiori deſinitur
qui uoluntate ſic affe-
cti ſi ſunt deſini, ut
prompti ſint pro cor-
poris Deum, & eo-
qui loqui loquuntur Dei ſer-
uent, principes & pa-
triam, noſtri principia,
reſpicere uidetur. Unde
in eccleſia uſa, deuotio
appropriata eſt huius-
modi ſic Deo affecti ſunt
ut prompti ſeipſos ad
Deum, & ex qua De-
ſini, habent. Et pro-
pterea deuotio ad ſi
preſtatandum huiusmodi
deuotio cultus, deſinitur

¶ Nam devotio fit
non voluntate.

Quæstio. In eodem articulo dicitur, quod deuotio est, &c. Nam quæ oratio deuotio significat rectitudinem, si significat

QVAESTIO OCTVAGE=
*simasecunda De deuotione, in qua=
 tuor articulos diuisa.*

EINDE considerandum est
de actibus religionis.

Et primo de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principales.

¶ Secundo de actibus exterioribus qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse deuotio & oratio.

¶ Primo ergo de deuotione agendum est.
¶ Secundo de oratione.

¶ Circa primum quaeruntur quatuor. ¶ Pri-
mo, utrum deuotio sit specialis actus. ¶ Se-

cundo, utrum sit actus religionis. ¶ Tertio, de causa deuotionis. ¶ Quarto, de eius effectu.

ARTICVLVS I.
¶ Vtrum deuotio sit specialis affectus.

AD PRIMVM sic proceditur,
Videtur, quod deuotio non sic

Actor, quod actio non sit
specialis actus. Illud enim qd
pertinet ad modum aliorum
actuum, non videtur esse spe-

voluntatis actum: quo homo promptum se exhibet
eius & sumitur in proposito.

Specialis actus voluntatis, vel significet promptitudinem

blum occurrat pro conclusione & ratione, pro quanto
est specialis actus voluntatis, & quod prempa volun-
tatis nomen unum significet, ut dicitur quarta Metaph.
suum actum voluntatis, aut qualitercumque eius, puta prom-
ptum actum, cum nullus actus voluntatis, nisi forte natu-

alis, quem constat non esse deuotionem, si promptus et
fuso vel acquisito, vel inclinatione aliqua particulari prom-
deuotio non significat promptam uoluntatem. Si uero si-
nem, quam promptissime non sit actus, sed equalitas seu-
tur quod deuotio non sit specialis actus uoluntatis.

cialis actus. Sed deuotio uidetur pertinere ad modum aliorum actuum. Dicitur enim secundi Paralipomen. 29. Obluit uniuersa multitudo hostias, & laudes, & holocausta mente deuota. Ergo deuotio non est specialis actus.

¶ *Præterea, Nullus specialis actus inuenitur in diuersis generibus actuum. Sed deuotio inuenitur in diuersis generibus actuum: scilicet in actibus corporalibus: & etiam spiritualibus. Dicitur enim aliquis & deuote meditari & deuote genu flectere. Ergo deuotio non est specialis actus.*

Præterea, Omnis actus specialis aut est appetitiuus aut cognoscitiuus uirtutis. Sed de uicio neutri eorum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque pariter quæ supra enumerata sunt, ergo de uicio non est specialis actus.

¶ SED CONTRA est, quod actibus meremur, ut supra habitum est. Sed deuotio habet specialem rationem merendi, ergo deuotio est specialis actus.

CONCLUSIO.

¶ Deuotio specialis quidam actus est voluntatis prompte faciendi quacunque ad Dei seruitium, & famulatum seclant.

RESPONDEO dicendum, quod deuotio dicitur à deuouendo. Vnde deuoti dicuntur qui seipſos quodammodo Deo deuouent, ut ei ſe totaliter ſubdant. Propter quod & olim apud Gentiles deuoti dicebantur, qui ſeipſos idolis deuoueant: in mortem pro ſui ſalutē exercitus: ſicut de duobus Deciis Titus Lilius narrat. Vnde deuotio nihil aliud eſſe uidetur quàm uoluntas quedam prompte tradendi ſe ad ea quæ pertinent ad Dei ſamulatum. Vnde Exod. 35. dicitur, quod multitudo filiorum Iſraël obuiſe mente promiſſiſſima atque deuota primitiis domino. Maniſteſtum eſt autem quod uoluntas prompte faciendi, quod ad Dei ſeruitium pertinet, eſt quidam ſpecialis actus. Vnde deuotio eſt ſpecialis actus uoluntatis.

AD PRIMUM ergo dicendum,
quod mouens imponit modum motui
mobilis. Voluntas autem mouet alias vi-
res animæ ad suos actus, & voluntas se-
cundum quod est finis, mouet seipsam ad
ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum
est. Et ideo cum deuotio sit actus uolun-
tatis hominis offerentis seipsam Deo ad
ei seruandum, qui est ultimus finis: con-
sequens est quod deuotio imponat mo-
dum humanis actibus: siue sint ipsius uo-
luntatis circa ea quæ sunt ad finem: siue
etiam sint aliarum potentiarum: quæ a vo-
luntate mouentur.

¶ Ad secundum dicendum, quod devotio inuenitur in diversis generibus actuum: non sicut species illorum generum, sed sicut motus mouentis inuenitur uirtute in moribus mobilium.

Sum est, quod ille est actus respectu finis non solum ab-
actu finis positi in his que sunt ad finem. Actus autem vol-
entis seipsum Deo est eius cultum importat humanum. U-
t in littera dicitur, est respectu finis: & claudit etiam ex quo
seipsum quem offert: & cultum humanum in quo lo offert. &
precipuum est religionis actus, importat primo promp-
tem in nostra exercitatione fidei cultus: & inde promp-
tiorum ad hoc, & prompta exercitio conuenientium. C-
personae uere deusque, quem percipimus aliquid esse pro
prompta adeo sunt ut eandem et aliquid humanum con-

¶ Ad hoc dicitur, quod si-
cut limitas significat
curritatem, non abso-
lute, sed in certa ma-
teria, scilicet natio in a
denotio formaliter si-
gnificat promptitudi-
nem, non absolute, nec
in quocunque actu su-
tisicunque potest, sed
in actu voluntatis, non
quocunque, sed illo quo
voluntas se suique or-
minis opera in divina
cultu offert Deo. Et
sic utrumque verum est,
et neutrum alteri ad-
versatur diversimode
intellectum, quod scilicet,
et quantum, et adum
quantitativum signifi-
cat qualitatem in tali
actu spectati: sicut
limitas curritatem in tali
specali materia. Ratio
autem que me movet
ad hoc, est quia deo-
tio (ut in sequenti pa-
ter articulo) est actus
religiosis. Constat autem
quod sicut religio
est qualitas potentie
actus proprius religio-
nis est qualitas actus
potentie. Sic enim in
aliis virtutibus videmus:
ut patet de scire in in-
tellectu speculativo: et
providere in intellectu
practico: iustificacione
in voluntate, et alius ha-
bitusmodi propriis ac-
tibus utriusqueque vo-
mina non sunt im-
posita propria, sed cir-
culoquuntur eos cum ho-
mine ad adversus ho-
minis aut resistunt,
in bona constituto, re-
cte precipere, mode-
rate appetere, &c. Et
enim videtur actus pro-
prios virtutum quali-
tatem (ita modum sub-
stantie, actus, potentie
significare. Et propter
ea fit in proposito
dicens de deo quod

¶ In responsione ad pri-

mium eundem articulum.
 Adjuncte quod quum
 actus voluntatis respo-
 det finis hinc tres, scilicet
 uelle, frui, & in-
 tendere, ut in principio
 questio. 8. præcelsis
 libri patet: & de uotio,
 ut hic dicitur, importat
 actum voluntatis res-
 pectu finis, & sic actus
 hominis offerens sit
 ipsam Deo ad eius cul-
 tum: consequens est
 quod de uotio significat
 illum voluntatis actum
 qui est uelle, non qua-
 litemque, sed ut ha-
 betur pro fine ac ratione
 uolendi Deum, & pro
 eo quod est ad finem ac-
 re uoluit, se & sua in
 cultu diuino. In superi-
 ori namque libro dis-
 tinguatur, sed etiam refer-
 tur voluntatis hominis offer-
 endi uelle. Nam ipse actus,
 quod sunt ad finem, scilicet
 uelle. Sic ergo de uotio qua-
 si sumptis uelle diuini hono-
 ris prompta electio oportet.
 Cuius signum est quod
 pro diuino cultu agimus,
 & operamur & operari.

Super Quaestione octuagesima secunda Artic. secundum.

Annot.

IN articulo, eiusdem quaest. in responsione ad primum aduerte quod quum charitas sit amor amicitiae ad Deum, & religio sit honoraria Dei: ideo diuersum rationem sunt unione carum ad Deum. Propter quod charitas per se ipsam unit mentem Deo per unionem spiritus, hoc est uoluntatis: quod habentis charitatem & Dei sit unum uelle uno uicini impulsu que signi fici spiritus. Eodem si quidem uitali impulsu mouetur habet charitatem ut sic quo uoluntas Dei amici se mouet. Unde scriptum est, Qui adhuc ter Deo, unus spiritus est cum eo. Eadem quoque charitas mediante religione, ut sanctitas est, applicat mentem Deo ut substantiam, honorando & propter mentem cetera ad honorem & cultum Dei. Mediante uero religione ut religio est applicat hominem ad ipsam operam diuini cultus, ut in ista dicuntur: & prius de charitatem fuit.

In responsione ad tertium in eodem articulo habet explicite distinctam significationem alterius rationis in speciali habet nominis deuotio, ab ea qua uiuunt in proposito: nec altera ratio est impropria. Nec est propterea nomen requirunt, sed potius analogum. Proportionaliter namque ad Deum & ad hominem sic affecta se habet in diuerso familiaritate.

Super Quaestione octuagesima secunda Artic. tertium.

Annot.

IN articulo, eiusdem quaest. in responsione ad primum aduerte quod quum charitas sit amor amicitiae ad Deum, & religio sit honoraria Dei: ideo diuersum rationem sunt unione carum ad Deum. Propter quod charitas per se ipsam unit mentem Deo per unionem spiritus, hoc est uoluntatis: quod habentis charitatem & Dei sit unum uelle uno uicini impulsu que signi fici spiritus. Eodem si quidem uitali impulsu mouetur habet charitatem ut sic quo uoluntas Dei amici se mouet. Unde scriptum est, Qui adhuc ter Deo, unus spiritus est cum eo. Eadem quoque charitas mediante religione, ut sanctitas est, applicat mentem Deo ut substantiam, honorando & propter mentem cetera ad honorem & cultum Dei. Mediante uero religione ut religio est applicat hominem ad ipsam operam diuini cultus, ut in ista dicuntur: & prius de charitatem fuit.

Ad tertium dicendum, quod deuotio est actus appetitus partis animae, & est quidam motus uoluntatis, ut dictum est.

ARTICVLVS II.

Verum deuotio sit actus religionis.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod deuotio non sit actus religionis. Deuotio enim, ut dictum est, ad hoc pertinet, quod aliquis se Deo tradat. Sed hoc maxime fit per charitatem: quia ut Dionysius dicit quarto cap. de diuinis nominibus. Diuinus amor extasim facit: non sinens amantes sui ipsorum esse: sed eorum quae amant. Ergo deuotio magis est actus charitatis quam religionis.

Præterea, Charitas præcedit religionem: deuotio autem uidetur præcedere charitatem: quia charitas in scripturis significatur per ignem, deuotio uero per pinguedinem, quæ est ignis materia. Ergo deuotio non est actus religionis.

Præterea, Per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est. Sed deuotio etiam habetur ad homines. Dicuntur enim aliqui esse deuoti aliquibus sanctis uiribus. Et etiam subditi dicuntur esse deuoti dominis suis: sicut Leo Papa dicit quod Iudei quasi deuoti Romanis legibus dicebantur. Non habemus Regem nisi Cæsarem. Ergo deuotio non est actus religionis.

SED CONTRA est, quia deuotio à deuotendo dicitur, ut dictum est. Sed uotum est actus religionis. Ergo & deuotio.

CONCLUSIO.

Cum operari quæ diuini sunt cultus ad religionem spectet, deuotionis quoque actus, qui ea efficiuntur di prompta uoluntas est, ad eandem spectare necesse est.

RESPONDEO dicendum, quod ad eandem uirtutem pertinet uelle facere aliquid, & promptam uoluntatem habere ad illud faciendum: quia utriusque actus est idem obiectum. propter quod ut Philosophus dicit in quinto Ethico. iustitia est, quæ uolunt homines & operantur iusta. Manifestum est autem quod operari ea quæ pertinent ad diuinum cultum seu famulatum, pertinet propriæ ad religionem: ex prædictis patet. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam uoluntatem ad huiusmodi exequenda, quod est esse deuotum. & sic patet quod deuotio est actus religionis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad charitatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adherendo ei per quamdam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera diuini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem: mediate autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad secundum dicendum, quod pinguedo corporalis & generatur per calorem naturalem digerentem, & ipsum calorem naturalem conseruat quasi eius nutrimentum. Et similiter charitas & deuotionem causat inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad seruendum amico: & etiam per deuotionem charitas nutritur: sicut & quilibet amicitia conseruatur & augetur per amabilem operum exercitium & meditationem.

Ad tertium dicendum, quod deuotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos uel uiuos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum ueneramus. Deuotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales alterius est rationis: sicut & temporalibus dominis famulari differt à famulatu diuino.

Verum contemplatio seu meditatio sit deuotio nis causa.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod contemplatio seu meditatio sit deuotionis causa. Nulla enim causa impedit sui effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilibus multotiens deuotionem impediunt. Ergo contemplatio seu meditatio non est deuotionis causa.

Præterea, Si contemplatio esset propria & per se deuotionis causa, oporteret quæ sunt altioris contemplationis magis deuotionem excitarent. Huius autem contrarium apparet. Frequenter enim maior deuotio excitatur ex consideratione passionis Christi & alitis mysteriis humanitatis ipsius: quam ex consideratione diuine magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria deuotionis causa.

Præterea, Si contemplatio esset propria causa deuotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad deuotionem: cuius contrarium uidemus, quia deuotio frequenter magis inuenitur in quibusdam simplicibus uiribus: & in femineo sexu: in quibus inuenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa deuotionis.

SED CONTRA est, quod in Psalm. dicitur. In meditatione mea exardebit ignis. Sed ignis spiritualis causat deuotionem. Ergo meditatio est deuotionis causa.

CONCLUSIO.

Quamquam Deus extrinseca causa sit deuotionis, meditatio tamen diuine bonitatis, & consideratio nostra fragilitatis, & infirmitatis eiusdem, interueniens causa sunt ad illam nos maxime disponentes.

RESPONDEO dicendum, quod causa deuotionis extrinseca & principalis Deus est. de quo dicit Ambrosius super Lucam: quod Deus quod dignatur uocare, & quæ uult religiosum facit: & si uoluerit, Samaritanos ex inuoluntate deuotos fecit. Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod deuotio est quidam uoluntatis actus ad hoc quod homo prompse se tradat ad diuinum obsequium. Oportet autem actus uoluntatis ex aliqua consideratione procedere: quod bonum intellectum est obiectum uoluntatis. Unde & Aug. dicit in lib. de tri. quod uoluntas oritur ex intelligetia. Et ideo necesse est quod meditatio sit deuotionis causa: inquantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat diuino obsequio. Ad quod quid inducit duplex consideratio. Una quidē quæ est ex parte diuine bonitatis & beneficiorum ipsius secundum illud Psalm. Mihi ad habere Deo bonum est: & ponere in domino Deo spem meam. Et hæc consideratio excitat dilectionem quæ est proxima deuotionis causa. Alia uero est ex parte hominis considerationis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Psalm. Leuaui oculos meos in montes, unde ueniet auxilium mihi. Auxilium meum à domino qui fecit cælum & terram. Et hæc consideratio excludit præsumptionem: per quam aliquis impeditur ne Deo se subiciat, dum suæ uirtutis innititur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem excitare, deuotionem causant. Consideratio uero quorumcunque ad hoc non pertinet, sed ab eis mentem distrahentium, impedit deuotionem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt diuinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem: & per consequens deuotionem: quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humane est, quod sicut indiget manu ductione ad cognitionem diuinorum: ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota: inter quæ præcipuum est humanitas Christi secundum quod in præfatione dicitur. Ut dum uisibiliter Deum cognoscimus: per hunc inuisibilium amorem rapiamur. Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem per modum cuiusdam manu ductionis maxime deuotionem excitant: cum tamē deuotio principaliter circa ea quæ sunt diuinitatis consistat.

nera ignorantia, molitine, infirmitatis, & cōtemp-
ficientia: uincula manu
& pedum operis scilicet
& affectibus tenebris,
in interioribus, & amari-
tudinibus esse nec hor-
reuerunt passionis inter-
ius non agnoscere: &
quod omnibus peccatis
est, Deum pro inimico
& hoste totius elegit. Et
mortaliter peccatō, & q. u. art.
propterea tantū eodem
infirmum facile ut pro
Deo relinquitur sit, laquei
que nos Deum sit uir-
tute aut pecunia ut de-
lectatio. &c. Ex huius-
modi namque multitudine
alibus, quæ quod dicitur
esse debet religiosus &
spiritualibus personis,
omisso uocibus oratio-
nam multo quod uolun-
tatis, deuotio debet &
sequenter signat ut
ritus: nec religio, aut
religiosa. seu spiritus
eius nomine uocari po-
test qui saltem semel in
die ad huiusmodi se as-
trahit. Quomodo autē
que effectus ab ipso causa
finit ab ipso medio, in-
finitas portus ab ipso nau-
igatione haberi nequit
licet nec religio in actu,
ab ipso frequentius ab-
bas suam causam in-
diorum ac uoluntatis.

In responsione ad tertium ad illud, quod sicut re-
mouens prohibens po-
nitur causa occasio-
nis motus, ut auferat cel-
lumniam, est causa occa-
sionalis motus grauium
superpositiōis deorum
& auferens obliuiscitum
agere est causa fluxus
et refluxus: ita simplices
& multæ causam in se
habent deuotionis: quæ
scilicet non habet pro-
hibens deuotionem, sed
ecce timor de seipso, si
quæ non ponentes
obiciunt Deum dū gra-
tiam & ideo ecclesia ho-
minem sexa deuotum
appellat. Non est ergo
in culpa scientia deo-
rum: nec in laude imper-
fectio multibet, sed ab ip-
sâ scientia in magni-
tudo se, & rectus uis
imperfectio in non
deuotio se. Quo longe
melior esset rectus uis
perfectio, ut scilicet
& ei haberet, & ex ea
non se magnificaret: ut
ipse auctor si emittit
doctrinæ faciebatur.

In eodem articulo est aliud singulariter notandum, scilicet quod oratio est in genere causae efficientis, dispositionis tamen. Ex hoc nanque habet quod cum Deo oramus pro re aliqua, non solum mentes nostras Deo offerimus, ac appropinquamus eidem, sed etiam causas apponimus efficiendis petitis. Propter quod merito non oramus ut debet, privatur operatio, sicut negligens cultor privatur fructu horum agri &c. ut infra poterit in littera.

Annot. In responsione ad secundum quodam articulo, nota primo quod hinc habet quod supra diximus in quest. 81. articulo, scilicet de religione secundum se vel imperata ab alia virtute. Et quod imperata à charitate, ad Deum terminatur ut obiectum non secundum se. Habes namque quod petere Deum fortiter oratio ex charitatis imperio. Et simile est in aliis.

Annot. Nota secundo quod oratio dupliciter ex parte petentis unitate requiritur ad Deum altera non mutatur. Et haec est unitas intentionis, quam fecit charitas. Et propter hanc unitatem ponitur inter conditiones orationis in libro de amicitia charitatis. Alteram substantialem, quam facit ipsa oratio: & haec est unitas applicationis qua mens seipsum & sua exhibet Deo in famularia & cultu affectuum, precum, meditationum & exteriorum actionum. Per hanc enim unitatem indistinctus est secundum cultum & famularium à Deo, dum articulo 1. dicitur quod quis orat. Sicut quoniam articulo 7. dicitur quod oratio est secundum servitium ab illo.

Super Quaestione octavae secundae articulo secundum.

In articulo secundo multa essent dicenda, si materia haec ex integro repetenda esset. Sed quoniam in primo libro de praedestinatione & providentia satis dictum est, & inde hoc pendens: transiendum est in hoc morali opere. Considera tamen & attende quanta agantur Considerantia divina: qui in operis effectibus manifestantur. aut arte sperant, conantur ut mediantur adhibeant causas, aliquando consentiunt namque esse expectationem. In orationum autem fructibus procurant, in formant, inquam orationes inter causas non sunt, aut inter remota valde sunt. Quod si ut formantes in causis nil precipimus in fructibus. In responsione ad tertium quodam articulo adverte quod author quia in corpore articulo redderet causam efficientem

est ordinare. Propter quod philosophus dicit in primo Ethic. quod ad optima deprecatur ratio. Sicut autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem, vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in libro de verbis domini, quod oratio petitio quaedam est. Et Damasc. dicit in tertio libro, quod oratio est petitio decemum à Deo. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur est rationis actus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod desiderium pauperum dicitur dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi: cum petitio quodammodo sit desiderium interpretis. vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem: quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudiat antiquam orationem proponant, secundum illud Eia. 65. Erigitur antiquam clament, ego exaudiam eos.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet movente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniti. Tendi autem ratio in Deum quasi à voluntate charitatis mora dupliciter. Vno quidem modo ex parte eius quod petitur: quia hoc praecipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur, secundum illud Psalm. Vnam petii à domino, hanc requiram ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae. Alio modo ex parte ipsius petentis: quem oportet accedere ad eum à quo petit: vel loco sicut ad hominem: vel mente sicut ad Deum. Unde dicit ibidem, quod quando orationibus inuocamus Deum reuelata mente assumus ipsi. Et secundum hoc etiam Damasc. dicit quod oratio est ascensus mentis in Deum.

Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam. Sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii, vel per modum petitionis, ut dictum est.

ARTICVLVS II.

Utrum sit conueniens orare.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non sit conueniens orare. Oratio enim uidetur esse necessaria ad hoc quod intuemus ei à quo petimus id quo indigemus. Sed sicut dicitur Matth. 6. Sicut pater uester, quia his omnibus indigetis. Ergo non est conueniens Deum orare.

Præterea, Per orationem flebitur animus eius qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis & inflexibilis, secundum illud primi Regum 17. Porro triumphator in israel non parceret, nec poenitudine flebatur. Ergo non est conueniens quod Deum oremus.

Præterea, Liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti: quia sicut Seneca dicit, Nulla res carius emittitur, quam qua precibus emptæ est. Sed Deus est liberalissimus. Ergo non uidetur esse conueniens quod Deum oremus.

SED CONTRA est, quod dicitur Lucæ 18. Oportet semper orare, & non deficere.

CONCLUSIO.

Non uanum, sed necessarium est orare, non quidem ut diuina immutetur dispositio, sed ut impetremus quod Deus per sanctorum orationes disponit implendum.

RESPONDEO dicendum, quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod re humanæ non reguntur diuina providentia, ex quo sequitur quod uanum sit orare, & o-

mnino Deum colere. Et de his dicitur Malachi. tertio: Dixistis, uanum est qui seruit Deo. Secunda fuit opinio ponentem omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, siue ex immutabilitate diuinae providentiae, siue ex necessitate stellarum, siue ex conuexione causarum. Et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentem quidem res humanas diuina providentia regi, & quod res humanæ non proveniunt ex necessitate: sed dicebant similitudinem dispositionis diuinae providentiae variabilem esse, & quod orationibus & aliis que ad diuinum cultum pertinent dispositio diuinae providentiae immutatur. Hæc autem omnia in primo libro improba sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis diuinae providentiae subiectis necessitatem imponamus, neque etiam diuinam dispositionem mutabilem aestimemus.

Ad huius ergo euidentiam considerandum est, quod ex diuina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis & quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causæ actus humani: unde oportet homines agere aliqua non ut per suos actus diuinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem à Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus, ut diuinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum, ut scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante secula disposuit donare, ut Gregor. dicit in libro dialogorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus in his ad diuinum auxilium esse recurrentes.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem diuinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum, quod Deus nobis multa prestat ex sua liberalitate, etiam non petitis: sed quod aliqua uult prestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiducia quamdam accipiamus recurrenti ad Deum, & ut recognoscamus eum esse honorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostom. dicit: Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod uelis, quod desideras postulare.

ARTICVLVS III.

Utrum oratio sit actus religionis.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim cum sit pars iustitiæ est in uoluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectiuiam, ut ex supradictis patet. Ergo oratio non uidetur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

Præterea, Actus lætitiæ cadit sub necessitate precepti. Sed oratio non uidetur cadere sub necessitate precepti: sed ex mera uoluntate procedere: cum nihil aliud sit quam uolitorum petitio. Ergo oratio non uidetur esse religionis actus.

lem necessitatis orationis secundum ordinem diuinae sapientiae & providentiae, ut scilicet licet disposuit multiplicata homines medio ad generationis, & tamen modeste semine ac cultura, & domos meditate artifice cum tot modis, ita disposuit multorum in hunc & multos etiam efficere mediante oratione reliquosque diuino cultu. Hæc est uera & essentialis ratio redditus in corpore articulo. Quia redditus, nunc secularitas accessum reddit ex parte nostrum in intellectu, ut cognoscamus ipsum esse auctorem ad quod hunc collationem uoluntate, ut fiduciam habeamus recurrendi ad ipsum: in natura, ut magnificemur in hoc quod cum eo loquimur, conuertimur, petimus &c.

Super Quaestione octavae secundae articulo secundum.

In articulo 1. distictum August. inquit, aduerte quod oratione fer petitione considerari possunt tria, scilicet res petita, petitio & petens. Si consideremus rem petitam sic oratione, non damus Deo: sed ab ipso dari aliquid postulamus. Si consideramus petitionem, sic oratio offerimus Deo: nam ipse actus petendi est actus subiectionis & professionis uirtutis. Qui enim petit ab aliquo, indiget illo ac per hoc se subiecit illi petendo. In cuius signum superbi potius uolunt indigentiam tolerare, quam humilitate se petendo aliquid ab aliqua persona. Rursus qui petit proferunt petendo, in illo à quo petit esse potentium ad aduersionem, esse misericordis, uel iustitiam, uel prouidentiam &c. unde speret exaudiri. Et propter hoc petitio seu oratio ponitur actus religionis: cuius est honorare Deo exhibere. Honoramus siquidem Deum petendo, & tanto magis quanto uel ex modo petendi uel ex petita proferuntur ipsam esse supra omnia creatorem, promissorem, retributorem &c. Et hoc est quod author intendit in corpore articulo. Si autem consideremus petitionem: sic quod homo petit per seipsum, mentem quia petitio est in corpore, actus mentis, & mens sit in nobilissima quod sit in homine, sic petendo subiectionis Deo nobilissimam partem nostram, ad uirtutem Dei ad petendum à Deo: hoc est ad honorandum Deum, ac delectandum est. Et sic oratio offerimus & sacrificium nostrum Deo: licet genus offerimus & sacrificium Deo ipsi ad Dei honorem uendimus. Et hoc est quod author intendit in littera in responsione ad tertium.

Super

¶ Super Ques-
tionibus inuestigato-
ria. Articulus quatuor-
tesimus.

¶ Nam uoluntate oratio
habetur ordinatur tan-
tum ad gratiam, &
gloriam.

¶ In articulo quarto.

¶ In articulo quarto, dubium occurrit circa rationem in littera redditam, quare solus Deus debet orari: quia scilicet omnes orationes nostrae ordinantur ad gratiam & gloriam consequendam: quam solus Deus dat. Dupliciter ueroque debet respondere: primo in ueritate assumpti: quia multa licet possit homo desiderare, & facere absque ordine ad consecutionem glorie, ut patet de desideris, & operibus communitatis corporalis, salus patris, honoris parentis & huiusmodi apud constitutos in mortalitate peccato, & in debilitate. Quicquid autem potest desiderari licet, potest quoque licite in oratione peti. Secundum in illatione: quoniam dato quod sit omnia orationum sit gloria a solo Deo donabilis, multo tamen quae sunt modis ad rationem finem effici possunt ab aliis a Deo, ut patet de instructione, custodia, & aliis huiusmodi.

¶ Ad hoc dicitur quod ratio uerum in primis assumitur per se loquendo de oratione solam. Ad cuius evidentiam scito quod oratio impetret incrementum, scilicet ordinata, inordinata petamine, & inordinata contraria. Oratio ordinata est sola illa quae ordinatur ad supremam omnium appetitum, quod beatitudo aeterna est. Et ratio est: quia primum in unoquoque ordinatur est causa omnium quae sunt post. Ac per hoc supra appetitum est causa finalis omnium appetitum. Et propterea omnes petitiones debent ordinari ad illum finem. Et quia orationes fidelium a religione & fide procedunt, ordinantur ad supremum supereminens finem quem respiciunt proportionabiliter: ideo uerum est per se loquendo quod omnes orationes fidelem ordinantur ad gloriam aeternam. Et de his loquitur littera. Oratio uero inordinata prius est illa quae caret ordine ad finem ultimum charitatis: ut quia in peccato mortali oratio pro salute corporis, uili curans an expediat ad uitam aeternam, in contrarietate ordinatur. Et huiusmodi oratio non habet intentionem

¶ Praeterea, Ad religionem pertinere uidetur ut quis diuinae naturae cultum ceteris omnibusque asserat. Sed oratio non uidetur aliquid Deo asserere: sed magis aliquid oblatum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur in Psalm. Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Vbi dicit glossa, quod in huius figuram in ueteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suauem domino. Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

CONCLUSIO.

¶ Oratio est actus religionis per quam Deum homo reueretur illi se subiacendo.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ad religionem proprie pertinet reuerentiam & honorem Deo exhibere: & ideo omnia illa per quae Deo reuerentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reuerentiam exhibet, in quantum scilicet ei se subicit, & proficitur orando se eo indigere sicut auihor suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod uoluntas mouet alias potentias animae in suum finem, sicut supra dictum est. Et ideo religio quae est in uoluntate, ordinatur ad altitatem potentiarum ad Dei reuerentiam. Inter alias autem potentias animae intellectus altior est, & uoluntati propinquior. Et ideo post deuotionem quae pertinet ad ipsam uoluntatem, oratio quae pertinet ad partem intellectiuiam est praecipua inter actus religionis per quam religio intellectum hominis mouet in Deum.

¶ Ad secundum dicendum, quod non solum petere quae desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub praepcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub praepcepto charitatis, petere autem sub praepcepto religionis. Quod quidem praepceptum ponitur Matthaei sexto, ubi dicitur: Petite & accipietis.

¶ Ad tertium dicendum, quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reuerentiam subicit, & quodammodo praesentat, ut patet ex auihoritate Dionysii prius inducta. Et ideo sicut mens humana praeminet exterioribus & corporalibus membris, uel exterioribus rebus, quae ad Dei seruitum applicantur, ita etiam oratio praeminet aliis actibus religionis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum solus Deus debeat orari.

¶ QVARTVM sic proceditur. Videtur quod solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religionis colendus. Ergo solus Deus est orandus.

¶ Praeterea, Frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solus Dei est orationem cognoscere. Tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu quem solus Deus cognoscit, quam uoce, secundum illud quod Apostolus dicit primae ad Corinth. 14. Orabo spiritu, orabo & mente. Tum etiam quia ut Augustinus dicit in lib. de cura pro mortuis agenda: Nesciunt mortui etiam sancti quid agant uiui etiam eorum filii. ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

¶ Praeterea, Si aliquibus sanctis orationem porrigitur, non est nisi in quantum sunt Deo coniuncti. Sed quidam in hoc mundo uiuentes uel in purgatorio etiam existentes sunt multum Deo coniuncti per gratiam. Ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo

nec ad sanctos qui sunt in Paradiso debemus orationem porrigere.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Iob 1. Voca si est qui tibi respondeat, & ad aliquem sanctorum conuertere.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam solus Deus sit oratione petendus, ut qui solus gratiam, & gloriam dare potest: sanctos nihilominus uiros orare expedit ut illorum precibus, & meritis nostrae orationes fortiantur, effectum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod oratio porrigitur alicui dupliciter. Vno modo quasi per ipsum implenda. Alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigitur: quia omnes orationes nostrae ordinari debent ad gratiam & gloriam consequendam, quae solus Deus dat secundum illud Psalm. Gratiam & gloriam dabit dominus. Sed secundario modo orationem porrigitur sanctis angelis & hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus & meritis orationes nostrae fortiantur effectum. Et ideo dicitur Apocal. 8. quod ascendit fumus incensum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo. Et hoc etiam patet ex ipso modo quo ecclesia uiuit in orando. Nam a sancta Trinitate petimus ut nostri miseretur ab aliis autem sanctis quibuscunque, petimus ut orent pro nobis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod illi soli impedimus orando religionis cultum, a quo quaximus obtinere quod oramus: quia in hoc protestamur cum bonorum nostrorum auihorum: non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

¶ Ad secundum dicendum, quod mortui quae in hoc mundo aguntur considerari eorum naturali conditione, non cognoscunt, & praecipue interiores motus cordis. Sed beati, ut Gregorius dicit in 12. Moral. in uerbo manifestatur illud, quod decet eos cognoscere de eis quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas, uel uoce uel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

¶ Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in hoc mundo, aut in purgatorio, nondum fruuntur uisione uerbi, ut possint cognoscere ea quae nos cogitamus uel dicimus. Et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a uiuis petimus colloquendo.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum in oratione debeamus aliquid determinare a Deo petere.

¶ QVINTVM sic proceditur. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus: quia ut Damascenus dicit: Oratio est petitio decetum a Deo. Unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit: secundum illud Iacob. 4. Petitis & non accipitis: eo quod male petatis. Sed sicut dicitur Roman. 8. Quid oremus sicut oportet nescimus. Ergo non debemus aliquid orando determinare petere.

¶ Praeterea, Quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur uoluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse uult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus uelit quod nos uolumus, sed magis ut nos uelimus quod ipse uult: ut dicit glossa super illud Psalm. Exultate iusti in domino. Ergo non debemus aliquid determinate a Deo in oratione petere.

¶ Quandoque est maximum malum. Et sunt communes secundum genus sunt fidelibus & infidelibus. Nec merentur orationes dicere simpliciter: quia nec sunt simpliciter actus religionis, neque ad ipsam ordinem non attendentes. Oratio autem inordinata contraria est, est petio habens aliquod contrarium uiae aeternae: ut orare pro inimicis, uel pro alio malo. Et haec non orationes, sed excommunicationes sunt &c. Si uero autem de his quae per se sunt, tantum loquimur. Illatio quoque efficax comprobatur: quoniam licet multa conducentia ad uitam aeternam possint absolute & secundum se effici a creaturis, ut tamen habent rationem meliorem ad uitam aeternam, a solo Deo qui nouit eorumdem hanc orationem, sicut numerum eorumdem, fieri possunt. Si enim Pauli Apostoli angelus ab angelo subiacet cum esset illis: contra salutem Pauli operans esset. Et simile est de aliis. Intendit ergo Auihor, quod quia solus Deus est dare gloriam aeternam & media ut sit ad gloriam: ideo oratio quae ad gloriam ordinatur, soli Deo porrigitur: est ut per ipsum implenda.

¶ In responsione ad secundum in eodem articulo aduenit quod duo sunt modi quibus finit in uerbo uident singulis: alter, quo ipsa uisio uerbi est realiter est uisio singularium & hoc est eorum finis a principio sine hesitatione. Alter est quo ipsa uisio uerbi est consilium tantum uisio singularium: & hoc de nouo aduenit finis intra diuinae gratiae extensionem. Patet enim utramque modum inueniri in sanctis. Primum quidem ex eo quod cognoscere quaedam singularia ad beatitudinem eorum spectat. Secundum autem ex eo quod reuelationes eorum sunt de nouo, &c. Quo autem horum modo finis uideatur orationes nostras non facile dixerim. Ex hac tamen littera habetur quod maxime excellentiam eorum decet quod cognoscant petitiones ad eos factas: & consequenter primo modo uideatur in uerbo cassidem. Quoniam beatitudo ipsa summa excellentia est. Et hoc uidetur attestari ecclesia in suo modo interpellandi sanctos, dum dicunt: Petre ora pro nobis. Nisi enim praeponeat omnes sanctos ex hoc quod Deo fruuntur, orationes nostras cognoscere: non omnes adiret ut orent pro nobis. Sed prius prius esset Deus ut eis

reuel

reuelaret orationes nostras: & sic ipsi orarent pro nobis. Maior militi uideretur hec ecclesie authoritas q̄ cuiusquam doctoris. Propter quod sic esse credo. Cum quo tamen stat quod nouis illuminationibus cogno sciat quid circa suos clientulos agendum, aut quid simpliciter orandum pro eis sit: ita quod ipsas orationes uideat ipsi uerbi uisione. An autem hoc expellat quod petunt, aut quomodo implendum sit, & an deo hoc placeat, & huiusmodi, secundo modo discunt. Et propterea ecclesia Deum rogat ut faciat sanctos orare pro nobis dicēs, Tribue quæsumus domine omnes sanctos tuos iugiter pro nobis orare. Nam uidentes sancti orationes nostras, nesciunt si orandum est deus simpliciter pro illa petitione, ut dictum est.

bus homo male uti non potest, quæ scilicet malum euentum habere non possunt. Hæc autem sunt quibus beatificamur, & quibus beatitudinem meremur: quæ quidem sancti orando absolute petunt secundum illud, Ostende faciem tuam & salu erimus. Et iterum, Deduc me in semitam mandatorum tuorum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat: Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adiuuat infirmitatem nostram, quod inspirando nobis sancta desideria recte postulare nos facit. Vnde dominus dicit Ioan. 4. quod ueros adoratores, adorare oportet in spiritu & ueritate.

¶ Ad secundum dicendum, quod cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus uoluntatem nostram uoluntati Dei: de qua dicitur primo ad Timoth. 2. quod uult omnes homines saluos fieri.

¶ Ad tertium dicendum, quod sic ad bona Deus nos inuitat, quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis & deuotis orationibus accedamus.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum homo debeat temporalia petere à Deo orando.

4. distin.
35. q. 4.
ar. 5. q. 2.

¶ AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quod homo non debeat temporalia petere à Deo orando. Quæ enim orando petimus, querimus. Sed temporalia nō debemus querere. Dicitur enim Matth. 6. Primum querite regnum Dei & iustitiam eius, & hæc omnia adicientur uobis, scilicet temporalia: quæ nō querenda dicuntur, sed adicientia querenda. Ergo temporalia non sunt in oratione à Deo petenda.

¶ Præterea, Nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non possumus: secundum quod dicitur Matth. 6. Nolite solliciti esse animæ uestre quid manducetis. Ergo temporalia petere non debemus orando.

¶ Præterea, Per orationem nostram mens debet eleuari in Deum. Sed petendo temporalia descendit ad ea quæ infra se sunt: contra id quod Apostolus dicebat secundo ad Corinth. 4. Non contemplantibus nobis quæ uidentur, sed quæ non uidentur. Quæ enim uidentur, temporalia sunt: quæ autem nō uidentur, æterna. Ergo nō debet homo temporalia in oratione à Deo petere.

¶ Præterea, Homo non debet petere à Deo nisi bona & utilia: sed quandoque temporalia habita sunt nocua, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione à Deo petenda.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Proverb. 10. Tribue tantum uictui meo necessaria.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam non principaliter, secundario tamen, & quasi organice licet orando temporalia petere, sicut & eadem desiderare licet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Augustinus dicit ad Probam, de adorando Deum. Hoc licet orare quod licet desiderare. Temporalia autem licet desiderare: non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adiutamur ad tendendum in beatitudinem: in quantum scilicet per ea uita corporalis sustentatur: & in quantum nobis

organice deferuntur ad actus uirtutum. Vt etiam philosophus dicit in primo Ethicor. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam, quod sufficientiam uite non indecenter uult quisque tam uult & non amplius: quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis & congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconueniens eis cum quibus uiuendum est. Ista ergo cum habentur, ut teneantur, cum non habentur, ut habeantur orandum est.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod temporalia non sunt querenda principaliter, sed secundario. Vnde Augustinus dicit in lib. de sermone domini in monte. Cum dixit illud, primo querendum est, scilicet regnū Dei, significauit quia hoc scilicet temporale bonum posterius querendum est, non tempore, sed dignitate: illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum.

¶ Ad secundum dicendum, quod nō quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua & inordinata: ut supra habitum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depreffa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimatur, sed magis eleuatur sursum.

¶ Ad quartum dicendum, quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter querenda, sed in ordine ad aliud eo tenore à Deo petimus ipsa, ut non nobis concedantur secundum quod expediunt ad salutem.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum debeamus pro alijs orare.

¶ AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod nō debeamus pro alijs orare. In orando enim sequi formam debemus quam dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro alijs dicentes, Panem nostrum quotidianum da nobis hodie &c. ergo non debemus pro alijs orare.

¶ Præterea, Ad hoc oratio fit ut exaudiatur. Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso, unde super illud Ioan. 16. Si quid petieritis patrē meum in nomine meo, dabit uobis. Augustinus dicit, Exaudiuntur omnes pro seipsis: non autem pro omnibus. unde non simpliciter dictum est, dabit: sed, dabit uobis. ergo uidetur quod non debeamus pro alijs orare: sed solum pro nobis.

¶ Præterea, Pro alijs si sine malis, prohibemur orare. secundum illud Hierem. 7. Tu ergo noli orare pro populo hoc: & non obfistas mihi: quia non exaudiam te. pro bonis autem non oportet orare: quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. ergo uidetur quod non debeamus pro alijs orare.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Iacob. 5. Orate pro inuicem ut saluemini.

CONCLUSIO.

¶ Cum non modo nobis, sed alijs ex charitate desiderare bona debeamus, pro alijs quoque orare, & non tantum pro nobis oportet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam alijs. Hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere: ut ex supradictis patet. Et ideo charitas hoc requirit ut pro alijs oremus. unde Chrysostomus dicit super Matth. Pro se orare necessitas cogit: pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio: non quam necessitas transmittit: sed quam charitas fraternitatis comendat.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Cyprianus dicit in lib. de oratione Dominica: deo non dicimus pater meus, sed noster: nec da mihi, sed da nobis: quia unitatis magister noluit priuatim precem fieri: ut scilicet quis pro se tantum precetur. Vnum enim orare pro omnibus uoluit: quoniam in uno omnes ipse portauit.

¶ Ad secundum dicendum, quod pro se orare ponitur conditio orationis: non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat pie & perseveranter & de pertinentibus ad salutem: propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud Hierem. 15. Si steterint Moyses & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti qui ex charitate orat. secundum illud Psalm. Oratio mea in sinu meo conuerteretur. glossa id est, est non eis profuturo: tamen non sum frustratus mea mercede.

¶ Ad tertium dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum est ut conuertantur: & pro iustis ut perseuerent & proficiant.

Oramus

Super Quæstionibus octuagesimæ tertie Articulus octauus.

Questio. *Misist articulo quinto, sexto, & septimo, in octauo eiusdem 3. quæstio. articulo dabium occurrat simpliciter & ad hominem circa ista uerba, Vel si ueniam peteret. Ad hominem quidem quia superius in quæstio. 2. art.*

7. & 8. ubi de dilectione inimicorum tractatum est, solus necessitatis articulus exceptus est. Hic autem ultra necessitatem, excipitur petitio ueniam. Quomodo ista hæc simul? Simpliciter uero, quia reguli generalis est, quod præcepta affirmatiua nec obligant semper, non tamen obligant ad semper operanda sed solo necessitatis tempore. Quomodo ergo nunc contra tempus necessitatis distinguatur tempus petitionis ueniam? Et asseritur dubium: quia non apparet ad quem actum dilectionis in speciali tenetur hic, propter hoc quod inimicus petis ab eo ueniam. Nam si ego diligo in communi inimicum: nec in speciali eo odio habeo: & qui petit ueniam, ego non tenor illi remittere peccatum quia de iure debet, ad quem nouum actum obligor ex illius petitione. Si dicatur, ut uulgo dicitur, quod de hoc potest quod ad offendam, hoc nihil aliud est quam cum non habere odio, non uelle ei mala, quod a principio habui. Modo autem querimus nos ad ueniam petitionem ad quem tenetur tempore petitionis ueniam? Si dicatur quod tenet ei loqui, nunc est quod melior sit conditio inimicus petens ueniam, quam is qui nunc quam me offendit. Hic enim petenti quodcumque a me, non tenor respondere extra articulum necessitatis: & si tenebor. Minus contra hoc ratio uidetur.

3. di. 30.
ar. 2. co.
Et art.
q. 1. ar. 2.
et q.

Ad hoc dicitur, quod cum communiter offensus homines mala habere uoluntatem contra inimicos suos, si huic præsumptioni communi adiungatur in speciali quod inimico petenti ueniam non annuit, probabilius autem uolentia opinio sit quod malum habet uoluntatem contra inimicum: per hoc & petenti ueniam datur occasio recedendi inimicitia, ex quo locum ueniam non inuenit, & adhuc scandalum. Unde ipsa petitio ueniam tempus determinat quo charitas debet necessario exire in actum manifestationis cordis sui erga inimicum. Et sic tempus petitionis ueniam est tempus necessitatis. Sed ut concordet scripturas, distingue de necessitate, quæ est multiplex. Quædam ex parte indigentia petitionis, ut patere fames morientem, & huiusmodi. Quædam ex parte occurrentium conditionum, ut corrigere fratrem habendo probabilem cognitionem quod inde liberabitur a peccato. Et licet omnes huiusmodi necessitates comprehendantur sub tempore necessitatis, quando dicitur quod præcepta affirmatiua non obligant nisi tempore necessitatis, una tamen quandoque distinguitur contra alia alicubi. Et sic accidet in presenti littera. Unde nulla est simpliciter contrarietas, ut ex nunc declaratis patet. Et similiter nulla est inter doctoris dicta contrarietas: quia hic necessitatem ex parte indigentia petitionis distinguit contra necessitatem ex parte conditionum occurrentium. Superius autem sub articulo necessitatis omnem necessitatis modum comprehendit.

Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis non autem pro præcursis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobis, secundum illud Eccle. 7. Nemo potest corrigere quem Deus despexerit. Et ideo dicitur primus Ioan. 3. Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, perat & dabitur ei uita peccanti peccatum non ad mortem. Sed sicut nulli quando uiuit hic, subrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere a reprobis, ut Aug. dicit in libro de correctione & gratia, ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro iustis etiam est orandum triplici ratione. Primo quidem quia multorum preces facilius exaudiuntur: unde super illud Rom. 15. Adiutus me in orationibus uestris. dicit gloss. Bene rogat Apostolus minores pro se orare. Multi enim minimi dum congregantur unanimes, sunt magni: & multorum preces impossibile est quod non impetret illud, scilicet quod est impossibile. Secundo ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quæ cōferunt iustis: quæ etiam in utilitatem multorum uergunt. ut patet per Apostolum 2. ad Cor. 1. Tercio ut maiores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

ARTICULVS VIII.

Utrum debeamus pro inimicis orare.

AD OCTAVVM sic procedit. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare: quia ut dicitur Rom. 15. Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Sed in sacra scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos. Dicitur enim in Psal. Erubescant & cōuertentur omnes inimici mei, cōuertatur & erubescant ualde uelociter. Ergo & nos debemus orare contra inimicos nostros magis quam pro eis. Præterea, vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit: sed sancti uindictam de inimicis petunt, secundum illud Apocal. 6. usque quo non uindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra? Unde & de uindicta impiorum lætantur, secundum illud Psal. Letabitur iustus cum uiderit uindictam. Ergo non est orandum pro inimicis: sed magis contra eos. Præterea, Operatio hominis & ei oratio non debent esse contraria. Sed homines quod licet impugnat inimicos: alioquin omnia bella essent illicita: quod est contra supradicta. Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

SED CONTRA est quod dicitur Matt. 5. Orate pro persequenibus & calum uianibus uos.

CONCLUSIO.

Non tantum pro amicis, sed pro inimicis orare debemus in casu, quo & ipsos ex charitate diligere tenemur.

RESPONDEO dicendum, quod orare pro alio, charitatis est, sicut dictum est: unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter

Cuius signum est quod hoc in loco dicitur hanc doctrinam esse eandem cum supradicta, dicitur ut supra habitum est in tractatu de charitate.

In responsione ad primum habes latissimum campum interpretandi scriptam scripturam quo ad imprecationes & similes modos quibus appetitu recto aliorum, mala nobis cōplacere possunt. Nam decepta prima expositione, quæ optatum pro enunciatione interpretatur, fiat, pro fiet, reliquæ ad effectum consentientis modo proximi spectant. Secunda quidem, mala pro correctioe hominum ac per hoc pro utilitate correctionis uel communis, uult. Tertia uero mala pro destructione regni peccati uult. Quarta uero mala pro illius diuina uult. Et est semper de malo ponere. Et est hoc distinctio sumenda penes id quod directe respicitur a petente seu optante.

In responsione ad secundum eiusdem, scilicet nomine, quod sanctos petere ratione uindictæ, est passiones suas quæ sunt ratio ultionis, patentes habere. Hoc enim modo sanguis Abel clamabat ratione. Et istas em patenter fratris sanguinis rō erat ultionis. **In** responsione ad tertium intelligit per ueniam cum omnes illi iustitias causas impugnant di inimicos. Non enim solum ut conuertantur a peccatis: sed propter alias causas est licitum: ut patet superius de bello. Et eadem est ratio de omnibus ad hoc ut oratio & operatio non contrariantur. Verumtamen licet oratio & operatio non debeant contrariari, potest tamen locum habere oratio, ubi non potest locum habere operatio. Licet enim orando cūlibet propter commune bonum petere mortē heretice uel tyrannizantis: non tamen licet cūlibet occidere illum. Quicquid ergo licet alicui operari, licet illi orare, sed non est contra.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod imprecationes quæ in sacra scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi.

Primo modo secundum quod Prophetae solent in figura imprecantis futura prædicere. ut August. dicit in libro de sermone domini in monte. Secundo, prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo in correctionem mittuntur. Tercio, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur. Quarto, conformando uoluntatem suam diuine iustitiæ circa damnationem persequentium in peccato.

Ad secundum dicendum, quod sicut in eodem libro Aug. dicit. Vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpepsi sunt. Vel sicut dicitur in libro de quæstionibus ueteris & noui testamenti. postulant se uindicare, non uoce, sed ratione: sicut sanguis Abel clamauit de terra: lætantur autem de uindicta non propter eam, sed propter diuinam iustitiam.

Ad tertium dicendum, quod licitum est impugnare inimicos, ut cōpescantur a peccatis: quod cedit in bonum eorum & aliorum. Et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur, & sic oratio & operatio non erunt contraria.

ARTICULVS IX.

Utrum conuenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.

AD NONVM sic procedit. Videtur quod inconuenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum: secundum illud Luc. 1. Sanctum nomen eius. Regnum etiam eius est sempiternum, secundum illud Psal. Regnum tuum Dñe, regnum omnium seculorum. Voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isa. 46. Omnis uoluntas mea fiet. Vanum ergo est petere quod nomen dei sanctificetur, quod regnum eius adueniat, quod uoluntas eius fiat.

Præterea, Prius est recedere a malo, quam consequi bonum. Inconuenienter ergo uidentur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

Præterea, Prius est recedere a malo, quam consequi bonum. Inconuenienter ergo uidentur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

Præterea, Prius est recedere a malo, quam consequi bonum. Inconuenienter ergo uidentur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

stabilem diuini nominis cum effectu. Secunda quod ipse regnet cum effectu, non diabolus, non caro, non mundus, non peccatum. Tertia quod sua implatur uoluntas cum effectu. Hæc enim nunc non aduincunt Deo nisi secundum quid, propter tot peccata, & occultationem adimplentis, eo modo quo implentur. Et hoc quod in singulis dictum est cum effectu, intelligitur per illum subiunctum modum, sicut in celo & in terra: quia singularum trium est modus: ita quod ad regnum nostrum desiderium primo ad hoc tendit, hoc optat, hoc petit, quali ipsius dei bonum, ut ipse suo nomine sanctificetur: id est super omnia stabiliter eleuetur: sicut in celo, ita & in terra, ut ipse regnet, non peccatum sicut in celo, ita & in terra, ut ipsius uoluntas, non aliena quæcumque, fiat sicut in celo ita & in terra: in quibus tamen eisdem petitionibus nostra bona spiritalia maxima secundum

Secunda secundæ S. Tho.

111 tio

rio perimus, ut in litera exponitur. Ordinantur autem inter se hae tres sic, quia primo nomē, secundum regnū, tertio ad nūm executionis desiderat.

*a Super Quaestio-
ni octuagesimatercia
Articulus undecimus.*

Annota.

In articulo undecimo, praetermissio decimo, dubium occurrit simpliciter & ad hominem, quo pacto Hieremias qui tempore Machabeorum non erat in patria, sed in limbo patrum, orabat pro Hierusalem. Et quare de oratione sanctorum in patria autor tractat, miscuit orationes patrum in limbo: nec definit aliquid de eis, quod non sit eadem ratio discipulis & beatis.

dicit ad Probam: Si recte & congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quod in ista oratione dominica positum est. Quia enim oratio est quodammodo desiderij nostri interpretis apud Deum, illa recte solum orando petimus, quae recte desiderare ualeamus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quae recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt: ut si haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio nostro finis: deinde ea quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter: uno quidem modo prout uolumus gloriam Dei: alio modo secundum quod uolumus frui gloria eius. Quorum primus pertinet ad dilectionem Dei: quia Deum in seipso diligimus. Secundum uero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, Sanctificetur nomē tuum: per quam petimus gloriam Dei. Secunda uero ponitur, Adueniat regnū tuum: per quam petimus gloriam Dei & regni eius peruenire. Ad finem autem praedictum nos ordinat aliquid dupliciter: uno modo per se, alio modo per accedens. Per se quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter: uno modo directe & principaliter secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo. Et quantum ad hoc ponitur, Fiat uoluntas tua sicut in caelo & in terra. Alio modo instrumentaliter & quasi coadiuuans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur, Panem nostrum quotidianum da nobis hodie: siue hoc intelligatur de pane sacramentali, cuius quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta: siue etiam intelligatur de pane corporali: ut per poenam intelligatur omnis sufficientia uictus, sicut dicit Augustinus ad Probam: Quia & eucharistia est praecipuum sacramentum, & panis est praecipuus cibus. Unde & in euangelio Matthaei scriptum est, super substantialem, id est praecipuum, ut Hieronymus exponit. Per accedens autem ordinatur in beatitudine per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quae nos à beatitudine prohibent. Primo quidem peccatum, quod directe excludit à regno, secundum illud primae ad Corinthios. Neque fornicarij, neque idolis seruientes &c. regnum Dei possidebunt. Et ad hoc pertinet quod dicitur, Dimitte nobis debita nostra. Secundo tentatio, quae nos impedit ab obseruatione diuinae uoluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur, Et ne nos inducas in tentationem: per quod non perimus ut non tentemur, sed ut à tentatione non uincamur: quod est in tentationem induci. Tertio poenalis praesens, ut quae impedit sufficientiam uitae. Et quantum ad hoc dicitur, Libera nos à malo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte, cum dicimus, Sanctificetur nomen tuum, non hoc petitur quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur: quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, Adueniat regnum tuum, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet, sed sicut Augustinus dicit ad Probam: Desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut illud nobis ueniat, atque in eo regnemus. Quod autem dicitur, Fiat uoluntas tua: recte intelligitur, ut obediatur preceptis tuis. Sicut in caelo & in terra, id est sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Unde haec tres petitiones perfecte complebuntur in uita futura. Aliae uero quatuor pertinent ad necessitatem uitae praesentis: sicut Augustinus dicit in Enchiridio.

AD secundum dicendum, quod cum oratio sit interpretis desiderij, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderij siue intentionis: in quo prius est finis quam ea quae sunt ad finem, & consecutio boni quam remouit mali.

Praeterea, Ad hoc aliquid petitur ut donec: sed praecipuum donum Dei est Spiritus sanctus, & ea quae nobis per ipsum dantur. Ergo uidentur inconuenienter poni petitiones: cum non respondeant donis Spiritus sancti. **Praeterea**, secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. 11. Superfluum ergo fuit secundum Matthaeum, quod septem petitiones ponuntur. **Praeterea**, in uanu uidetur capere beneuolentiam eius qui beneuolentia sua nos praeuenit. Sed deus sua beneuolentia nos praeuenit, quia ipse prior dilexit nos, ut dicitur prima 10. Superflue ergo praemittitur petitionibus, Pater noster qui es in caelis. quod uidetur ad beneuolentiam captandam pertinere.

SED IN CONTRARIVM sufficit autoritas Christi orationem instituentis.

CONCLUSIO.

Satis conueniens ac perfecta oratio ea est, quam Dominus in euangelio septem petitionibus perficit.

RESPONDEO dicendum, quod oratio dominica perfectissima est: quia sicut Augustinus

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in libro de sermone domini in monte adaptat septem petitiones donis & beatitudinibus, dicens: Si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, peramus ut sanctificetur nomē Dei in hominibus timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, peramus ut ueniat regnum eius, ut mitemur, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat uoluntas eius, & sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes sunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam filij Dei uocabuntur, oremus ut liberemur à malo. Ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Enchiridio: Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est. Ostendens enim tertiam petitionem duarum praemissarum esse quodammodo repetitionem, praetermittendo eam magis facit intelligi: quia scilicet ad hoc praecipue uoluntas dei tendit, ut eius sanctitatem cognoscamus & cum ipso regnemus. Quod etiam Matthaeus in ult. posuit. Libera nos à malo. Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari à malo, quod non inferi in tentatione. **Ad quintum** dicendum, quod oratio non porrigitur Deo ut ipsum fleamus, sed ut in nobis ipsa fiduciam excitemus postulandi. Quae quidem praecipue excitatur in nobis, considerando eius charitatem ad nos, quae boni nostri uult. Et ideo dicimus, Pater noster. Et eius excellentiam, qua potest. Et ideo dicimus, Qui es in caelis.

ARTICULVS X.

Utrum orare sit proprium rationali creaturae.
DECIMUM sic proceditur. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturae. Eiusdem enim uidetur esse petere & accipere: sed accipere conuenit etiam personis increatis, scilicet filio & Spiritui sancto. Ergo etiam eis conuenit orare. Nam & filius dicit Ioan. 14. Ego rogabo patrem meum. Et de Spiritu sancto dicit Apostolus: Spiritus postulat pro nobis.

Praeterea, Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiae. Sed ad Angelos pertinet orare: unde in Psal. dicitur, Adorate cum omnes Angeli eius. Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

Praeterea, Eiusdem est orare cuius est inuocare Deum: quod praecipue fit orando. Sed brutis animalibus conuenit inuocare Deum, secundum illud Psal. Qui dat iumentis escam ipsorum, & pullis coruorum inuocant eum. Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

SED CONTRA, orare est actus rationis, ut supra habitum est. Sed rationalis creatura à ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturae.

CONCLUSIO.

Diuinae personae, neque brutis animalibus conuenit orare, sed rationalibus creaturis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur: sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi enim proprie competit orare, cui conuenit rationem habere, & superiorem quem deprecari possit. Diuinae autem personae nihil est superius. Bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque diuinis personis neque brutis animalibus conuenit orare, sed proprium est rationalis creaturae.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod diuinis personis conuenit accipere per naturam. Orare autem est accipiens per gratiam. Dicitur autem filius rogare uel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum diuinam. Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum, quod intellectus & ratio non sunt in nobis diuersae potentiae, ut in primo habitum est. Differunt autem secundum perfectum & imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturae, quae sunt Angeli, distinguuntur à rationalibus: quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur oratio esse proprium rationalis creaturae.

Ad tertium dicendum, quod pulli coruorum dicitur inuocare Deum propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem diuinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturale instinctum quo à Deo mouentur.

ARTICULVS XI.

Utrum sancti, qui sunt in patria, orant pro nobis.
VNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod sancti qui sunt in patria non orant pro nobis. Actus enim alicuius magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec de se pro se orant: quia iam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

Praeterea.

¶ Ad hoc dicitur, quod si fundamentum ac ralis unde sanctorum in patria oratio pro nobis prodit, consideretur de his, inuenitur locum habere non solum in ipsa comprehensionibus, sed etiam in sanctis qui erant in limbo. Quoniam charitas eorumdem in statu superiori simplici, ponitur ratio orandi pro nobis. Propter hoc enim secundum exclusionem in responsione ad tertium exultantes in purgatorio ab orando pro nobis, quia non sunt totaliter nobis superiores, sed ratione poenarum inferiores, & egentibus nostris orationibus. Constat autem quod sancti olim in limbo patris, erant in charitate confirmati, & impeccabiles, & nulli proprias seu noxae poenae subiecti. Nam poena damni communis est eis & uictoribus. Extra omnem autem sensus poenae erat. Eorum igitur erat orare pro nobis. Sed aduertenda est differentia inter eos & sanctos in patria, quia licet utrique commune sit orare pro uictoribus, proprium tamen sanctorum in patria est uidere orationes uictoribus libi directas. Unde Hieronimus sic orare dicitur, non orationes aut preces eorum audisse. Misit ergo Augustinus librum patris cum patris quo ad orationes pro nobis, quia eadem est ratio. Et argumentum a minori assumptum. Nec oportuit aliter in speciali de eis determinare, ex quo allata in litera ratio in eis locum habet, & a purgatorio sunt diuisi.

Ansata. In responsione elusit aduersari aduersari quod sancti orantes, nesciunt si impetrabunt, sed petunt assilantes, ut in litera dicitur id Deo placitum esse. Et de hac orando considerant diuinam maiestatem, per quod discerit sancti ab eis discordia uoluntatis contraria petere, quod contraria propter aduersari ad Deum neplacitum de Danie. & dicitur, quod princeps Persarum reuertit mihi.

a Super Quatuordecim articulis articulum duodecimum.

Ansata. Nartie, i. eiusdem questionis nota dicitur, quod qui in murmuribus de officio ecclesiastico, tria: distinctio, ne uocalis orationis, necessitates, conditiones. Distinguitur siquidem oratio uocalis in communem & propriam, seu singularem. Necessitas communis est, quia in persona Ecclesiae offertur. Quia enim Ecclesia ex sententia creaturis consistit, oportet sensibiles ac per hoc uocales, per suos ministros orationes offerre. Alioquin

¶ Præterea, Sancti perfecte suam uoluntatem Deo conformant, ut non uelint nisi quod Deus uult. Sed illud quod uult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orant.

¶ Præterea, Sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita & illi qui sunt in purgatorio, quia iam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio non orant pro nobis, sed magis nos pro eis: ergo nec sancti qui sunt in patria pro nobis orant.

¶ Præterea, Si sancti qui sunt in patria, pro nobis orant, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

¶ Præterea, Anima Petri non est Petrus. Si ergo anime sanctorum pro nobis orarent quādiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius: cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

¶ SED CONTRA est quod dicitur 2. Macha. ult. Hic est qui multum orat pro populo & uniuersa sancta ciuitate Hieronias propheta Dei.

CONCLUSIO.

¶ Sancti, qui sunt in patria, cum sint in charitate perfecti, ac firmati, orant etiam pro nobis ibidem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Hieronymus dicit: Vigilanti error fuit, quod dum uiuimus, mutuo pro nobis orare possumus. Postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio: praefertim cum Martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetare nequeant. Sed hoc est omnino falsum: quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proueniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro uictoribus qui orationibus iuuari possunt: & quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc diuinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aërem. Unde & de Christo dicitur Hebr. 7. Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis. Et propter hoc Hieronymus contra Vigilanti dicit: Si Apostoli & Martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debet esse solliciti, pro aliis orant, quanto magis post coronas, uictorias & triumphos.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sancti qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest, nisi gloria corporis pro qua orant. Orant autem pro nobis quibus deest beatitudinis ultima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis, & ex diuina acceptione.

¶ Ad secundum dicendum, quod sancti impetrant illud quod deus uult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod aestimat eorum orationibus implendum secundum Dei uoluntatem.

¶ Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

¶ Ad quartum dicendum, quod Deus uult inferiora per omnia superiora iuuari: & ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare. Alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quod quod imploratio inferioris sancti efficacior est: uel quia deuoti implorat, uel quia Deus uult eius sanctitatem declarare.

¶ Ad quintum dicendum, quod quia sancti uiuentes meruerunt ut pro nobis orarent: ideo inuocamus eos nominibus quibus hic uocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis

in influendam, sicut legitur Exod. 3. Ego sum deus Abraham.

ARTICVLVS XII.

a Vtrum oratio debeat esse uocalis.

AD DODECIMUM sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse uocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet, principaliter deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo uocalis oratio adhibetur.

¶ Præterea, Per orationem mens hominis debet in deum ascendere, ut dictum est. Sed uoces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut & alia sensibilia. Ergo in orationibus non est uocibus utendum.

¶ Præterea, Oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matt. 6. Tu autem cum oraueris intra in cubiculum tuum, & clauso ostio ora patrem tuum in abscondito. Sed per uocem oratio publicatur. Ergo non omnino debet esse uocalis.

¶ SED CONTRA est quod dicitur in Psal. Voce mea ad Dominum clamaui, uoce mea ad Dominum deprecatus sum.

CONCLUSIO.

¶ Communem, seu publicam orationem debeat esse uocalem, singularem uero, uel priuatam, non oportet uocalem esse, nisi uel ad excitandum deuotionem, uel ad debitum Deo reddendum, uel ex cordis spirituali gaudio assumatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod duplex est oratio, communis & singularis. Communis quidem oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo pro quo proferitur: quod non posset fieri nisi esset uocalis. Et ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiae huiusmodi orationes etiam alta uoce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint peruenire. Oratio uero singularis est quae offertur a singulari persona cuiuscunque, siue pro se, siue pro aliis orantis. Et de huiusmodi orationis necessitate non est quod sit uocalis. Adiungitur tamen uox tali orationi triplici ratione. Primo quidem ad excitandum interiorum deuotionem qua mens orantis eleuatur in deum: quia per exteriora signa, siue uocum, siue etiam aliquorum factorum, mouetur mens hominis secundum apprehensionem, & per consequens secundum affectionem. Unde Aug. dicit ad Probam: quod uerbis & aliis signis ad augendum desiderium sanctum, nos ipsos acriter excitamus. Et ideo in singulari oratione tantum est uocibus & huiusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interiorum mentem. Si uero mens per hoc distrahatur uel qualitercunque impediatur, est a talibus cessandum. Quod praecipue contingit in his quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad deuotionem parata. Unde Psal. dicebat: Tibi dixit cor meum: exquirit te facies mea. Et de Anna legitur 1. Regum. 1. quod loquebatur in corde suo. ¶ Secundo, adiungitur uocalis oratio quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo seruiat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est non solum mente, sed etiam corpore. Quod praecipue competit orationi secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Osae ult. Omnem aufer iniquitatem & accipe bonum, & reddemus uirtutes labiorum nostrorum. ¶ Tertio, adiungitur uocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex uehementi affectione, secundum illud Psal. Latatum est cor meum & exultauit lingua mea.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod uocalis oratio non proferatur ad hoc quod aliquod ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quod mens orantis uel aliorum excitetur in Deum.

¶ Ad secundum dicendum, quod uerba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, & impediunt deuotionem orantis. Sed uerba significantia aliquid ad deuotionem pertinens, excitant mentes, praecipue minus deuotas.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit super Matth. Eo proposito Dominus uetat in conuentu orare, ut a conuentu uideatur. Unde orans nihil nouum facere debet quod aspiciant homines, uel clamando, uel pectus percutiendo, uel manus expandendo. Nec tamen ut Augustinus dicit in lib. de sermone Domini in monte: uideri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere

secunda secundae s. Tho.

nesciret offerri per ministros orationis cultum ac munus quod Deo per illos offert. Non nouit enim Ecclesia nisi quae foris sunt. Necessitas propria, est excitanda propria deuotio, ac conservanda. Conditiones communis orationis sunt duae: quod scilicet sit uocalis, & quod sit alta. Prima est simpliciter necessaria, ut declaratum est. Secunda est rationalis, ut in litera dicitur. Propter quod dicere priuatis nullis ita submisit de industria, ut intelligi ab auditoribus nequeat, a ratione deum uidetur, & inexcusabiles: nisi forte per accedens coram aliis non celebrent. Tunc enim sufficiens uidetur si a feruore proximo audiri potest. Et hinc apparet qualiter utendum est uel alta uel uoce, siue nota, in communis oratione: scilicet iuxta deuotionem communem. Hoc tamen semper seruato, quod quocunque modo dicatur, sit intelligibiliter dicatur, ut percipi possit a se, & aliis, distincte sensus uerborum, unde deuotio excitari Ecclesiae possit. Proprie autem orationis conditio est etiam ipsa ratio: scilicet propria deuotio. Unde patet quod errant qui numerum tot uocalium orationum proportionem expendunt quodlibet, praeposunt meditationibus & mentalibus orationibus. Requirunt namque finem, propter ea quae sunt ad finem. ¶ In responsione ad tertium, nota est uitanda sunt singularitates motuum, & in orationibus.

1. di. 9. q. 1. ar. 1. q. 1. ad 3. m. Et 4. di. 15. q. 2. ar. 1. q. 1.

a Super Questionibus octuagesimae tertiae Articuli tertiumdecimum.
¶ Num clerici ex proposito dicendi diuinum officium si in principio intenda-
dat meditationem diuinae bonitatis satisfaciatur debito officio.

Quaestio. Nartica tertio decimo eiusdem 83. questionis, circa tertium genus attentionis
ad orationem, dubium multorum occurrit.

Si quis ex proposito in principio officii diuini, ad quod tenetur, appli-
cet se ad meditationem diuinae bonitatis aut
passionis Christi, ad hoc ut mentis suam teneat
in Deo in hac ordinata meditatione, satisfaciatur
praecepto Beatae Ecclesiae.

Ad hoc dicitur, quod et
eo certius ostendit, quod in-
tendens & studens ad
hoc ut mens sua tam in
contemplatione quam in eius
prole, hoc est affectu
circa Deum, seu ea quae
diuinitatis sunt occupa-
tur in toto officio, opti-
me satisfaciatur, quia habet
attentionem optimam, ma-
xime necessariam, & co-
munem, iuxta uniuersum
modum. Inten-
dens autem & studens
ut circa passionem
Christi meditatio sit, &
affectus exciteretur in to-
to officio, satis facit sine
dubio: quia in melius
mediū ad diuinitatem du-
cens fertur, quia si sen-
sus uerborum attenditur.

Nā passio Christi (ut
in articulo tertio quaes-
tionis proceditur habi-
tū est) optima est ma-
nifestatio ad diuinitatem,
iuxta illud: ut de uisibili
hinc deū cognoscimus
per hunc inuisibilem
amorem capiamur. Cū
grano tamen talis haec
intento habenda est
per totū, ut scilicet ne-
gligatur haec perseue-
rantia si accedere ad ea
quae diuinitatis sunt in
progressu non dabitur,
quod debet esse princi-
pale intentū. Itaque talis
orantis mens debet ea
quae sunt passionis Chri-
sti eligere ut media, nō
ut finem ut scilicet per
illa (si Deus dederit)
ascendat ad ea quae di-
uinitatis sunt.

*ut su-
pra di-
ctum est.

¶ Et ut satisfiat huius-
modi quaestio, scito
quod quaecumque atten-
tione in littera numera-
tā eligatur sine prece-
ssione tamen melioris,
hoc est, quod illa eligatur
ut mediū peruenienti ad
meliorē prout deus di-
gnabitur misericordi-
ter concedere, satis facit
praecepto Beatae Ecclesiae, ut
bi gratia si quis putat
suae paruitati accommoda-
tius mediū attende-
re ut recte: & in hac at-
tentione uult persequi
intendat hoc ut mediū,
si forte miseretur sic
Deus, & det meliorem
attentionem sic dispo-
sitio ad meliorē quod po-
tius uellet. Et simile est de aliis. Verum circa attentionem ad rem petitam, caue
ne peruersus fiat affectus cō oculo tuo. Nam non licet petenti necessariū uisui
sic uersari circa medietatē uisus ut diuina ad humana ordinari uidentur: quasi
oratio sit mediū, & uisus finis. Reminisci siquidē oportet doctrinā superius ha-
bitā in hac eadē q. 4. quod ad rem petitam omnes nostrae orationes ordinari
debent ad gratiam & gloriam consequendam. & hoc est res petita ad quam attendere
Auctor tantū commendat in littera. Attendere enim ad gloriam aeternam uel glo-
riam adoptionis filiorum in uia, aut uirtutes ut media ad eternam patriā, & or-
namenta ciuium caelestium inchoationes caelestis conuersationis & huiusmodi
inter optimas attentiones est. Et breuiter omnis res petita, aut finis ipse cele-

ut ab hominibus uidearis.

ARTICVLVS XIII.

a ¶ Vtrum de necessitate orationis sit, quod sit
attenta.

AD TERTIVM DECIMVM
sic proceditur. Videtur quod de ne-
cessitate orationis sit quod sit at-
tenta. Dicitur enim Ioan. 4. Spi-
ritus est Deus: & eos qui ado-
rant eū, in spiritu & ueritate oportet adora-
re. Sed oratio nō est in spiritu, si nō sit attēta.

Ergo de necessitate orationis est quod sit attēta.
¶ Preterea, Oratio est ascensus intellectus in
Deum. Sed quando oratio non est attēta,
intellectus non ascendit in Deum. Ergo de
necessitate orationis est quod sit attēta.

¶ Preterea, De necessitate orationis est quod ca-
reat omni peccato, sed non est absque pecca-
to quod aliquis orando euagationem mentis
patiat. Videtur enim deridere Deum: sicut
& si alicui homini loqueretur & nō attēda-
ret ad ea quae ipse proferret. Vnde Basiliius di-
cit quod diuinum auxiliū est implorandū non
remisse nec mente huc uel illuc euagante: eo
quod talis non solum nō impetrabit quod
petit, sed etiā magis Deū irritabit. Ergo de
necessitate orationis uidetur quod sit attēta.

¶ SED CONTRA est, quod etiā sancti
uiri orando quandoque euagationem men-
tis patiuntur, secundū illud Psal. Cor meum
derelinquit me.

CONCLUSIO.

¶ Attentam saltem in prima intentione oportet
esse orationem, si meritoria, si impetratiua, si mēti
incedenda esse debeat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod quaestio
haec praecipue habet locum in oratione uo-
cali. Circa quā sciendum est quod necessarium
dicitur aliquid dupliciter. Vno modo per
quod melius peruenitur ad finem: Et sic at-
tentio absolute orationi necessaria est. Alio
modo aliquid dicitur necessarium sine quo
res non potest consequi suum effectum. Est
autē triplex effectus orationis. Primus qui-
dem communis omnibus actibus charita-
te informatis, quod est mereri. Et ad hūc ef-
fectum non ex necessitate requiritur quod
attentio ad sit orationi per totum, sed uis
primae intentionis, qua aliquis ad orandum
accedit, reddit totam orationem meritoriam,
sicut in aliis meritoriis actibus accidit. ¶ Se-
cundus autem effectus orationis est ei pro-
prius, quod est impetrare. Et ad hūc etiam
effectum sufficit prima intentio, quam Deus
principaliter attendit. Si autem prima in-
tentio desit, oratio nec meritoria est, nec
impetratiua. Illa enim orationem Deus non
audit, cui qui orat non intendit, ut Gregor.
dicit. Tertius autem effectus orationis est
quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam
spiritalis refectio mentis. Et ad hoc de ne-
cessitate requiritur in oratione attentio: un-
de dicitur primae Corint. 12. Si orem lingua,
mens mea sine fructu est. ¶ Sciendum tamē
quod triplex est attentio quae orationi uo-
cali potest adhiberi: una quidem, qua atten-
ditur ad uerba ne aliquis in eis erret: secun-

dis gloriā, aut mediū ad illam ut mediū rationem habet, sine pro se, sine pro
alio in attentionis optimo genere locata est in littera, & nulla res alia ut petita.
¶ In responsione ad tertiam, nota diligenter quod quia ex proposito uagari in oratione
peccatū est ex genere suoideo non solum in oratione necessaria ex precepto: sed
etiā in oratione spontanea, tenetur orans attendere: ita quod licet non tenetur ora-
re, tenetur tamē si orat,
attēte quantum est ex
parte propostū orare.
Et ratio est similis in
aliis actibus uirtutis, quod
scilicet homo si exer-
cet eos, tenetur eos exer-
cere cum debitis circū-
stantiis. Qui cū recipit
hospitem, qui pro alio
aduocatus intercedit, &
humiliter, tenetur hoc
facere cū debitis circū-
stantiis si facit. Et si nō
uult facere ut decernit
se exerceat in humiliter
di operationibus. Per
hoc tamē nō intelligi-
male agere eū qui spo-
te orat dā se uellit, aut
aliquo simili opere oc-
cupatur, quantū potest
intendens orationi at-
tendere, tū quia alia est
questio de euagatione
ex proposito: & alia de
opere cū quo stat atten-
tio. Humiliter cū ope-
ra nō impedit oratio-
nis attentionē expen-
dit testatur: & in huius-
dam religiosorum sere-
tariis scriptū est, quod
furgendo dicant officium
Beatae uirginis. Beatus
quoque pater Dominicus
meditanti contra phan-
tasmata mala cōmuni-
ad fructuosius dicitur
orationē sollicitū, statim
cum quis surgit a lecto-
no. Nota. 1. quod Auctor
Basilii auctoritate uel
euagationē ex negligē-
tia cōputat sub euaga-
tione ex proposito: ita
quod euagatio ex propo-
sito distinguitur in eu-
agationē directā ex in-
dignitate quam quis ex-
plicite uult nō attende-
re, & euagationē ex ne-
gligētia: ut quis quis
negligit attendere. Quia
cū negligētia uolum-
taria est, ideo euagatio
uoluntaria reputatur &
est. Euagatio autem ex
fragilitate excusatur, ut
pote non ex uoluntate,
sed in potentia proce-
dens. Haec igitur euaga-
tio sine peccato est, pri-
ma autē semper cū pecca-
to, mortalis quidē quādo
ex contemptu, uel
quando ex indolentia in
oratione quae est sub
praecepto quis in nota-
bili parte euagatur, pe-
inde nō est acū illius
omittere: ueniam uero
quādo oratio est spōria
nec absque proposito at-
tendendi quis dicit, &
quando ex negligētia
in oratione de precepto
quis nō attendit, alius
proposito attendit, in
neutro enim casu cen-
suratur, sed prout
est agitur. Nā orationē
spōntaneā sic male per-

da, qua attenditur ad sensum uerborum: ter-
tia, qua attenditur ad finem orationis, sci-
licet ad Deū, & ad rem pro qua oratur, quae
quidem est maxime necessaria. Et haec etiam
possunt habere idiorā. Et quandoque intan-
tum abundat haec intentio, qua mens fertur
in Deum, ut etiā omnium aliorum mens obliui-
scatur: sicut dicit Hugo de sancto Victore.

¶ AD PRIMVM dicendum, quod in
spiritu de ueritate orat qui ex instinctu
spiritus ad orandum accedit, etiam si ex ali-
qua infirmitate mens postmodū euagatur.
¶ Ad secundum dicendum, quod mens hu-
mana propter infirmitatem naturae diuinae
in alto non potest. Pondere enim infirmi-
tatis humanae deprimitur anima ad infe-
riora. Et ideo contingit quod quando mens
orantis ascendit in Deum per contemplatio-
nem subito euagatur ex quadā infirmitate.

¶ Ad tertium dicendum, quod si quis ex pro-
posito in oratione mente euagatur, hoc pec-
catum est, & impedit orationis fructum. Et
contra hoc Augustinus dicit in regula: Psal-
mus & hymnis cum oratis Deum, hoc uer-
setur in corde quod profertur in ore. Eu-
gatio uero mentis quae sit praeter propo-
situm, orationis fructum non tollit. Vnde Ba-
siliius dicit: Si uero debilitatus a peccato fixe-
nequis orare, quantumcumque potes te ipsum
cohibeas, & Deus ignoscit, eo quod non ex
negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut
oportet, assistere coram eo.

ARTICVLVS XIII.

a ¶ Vtrum oratio debeat esse diuturna.

AD QVARTVM DECIMVM
sic proceditur. Videtur quod
oratio non debeat esse diutur-
na. Dicitur enim Matth. 6. Ora-
tes nolite multum loqui. Sed
oportet multum loqui diu orantem: pra-
sertim si oratio sit uocalis. Ergo non debet
esse oratio diuturna.

¶ Preterea, Oratio est explicatiua desiderij.
Sed desiderium tanto est sanctius, quanto
magis ad unum restringitur, secundum il-
lud Psal. Vnam peti ad Dominum, hanc requi-
ram. Ergo & oratio tāto est deo acceptior,
quanto est breuior.

¶ Preterea, illicitum uidetur esse quod ho-
mo transgrediatur terminos a Deo praesi-
xos, praecipue in his quae pertinent ad cul-
tum diuinum. secundum illud Exo. 19. Con-
testare populum ne forte uelit transcede-
re terminos ad uidendum Dominum, &
pereat ex eis plurima multitudo. Sed a deo
fixus est nobis terminus orandi per institu-
tionem orationis dominicae, ut patet Ma-
thae. 6. Ergo non licet ultra orationem pro-
tendere.

¶ SED CONTRA. Videtur quod co-
rinthe sit orandum, quia dominus dicit Lu-
ca. 8. Oportet semper orare & non desice-
re. Et primae ad Thessalo. 5. Sine intermissio-
ne orate.

CONCLUSIO.

¶ Tamen si quo ad charitatis seruorem cōtinuam
oportet esse nostram orationem secundum se tamen

soluere est, sicut recipere hospitem & indecenter trahere. In oratione autē pra-
cepta, ex quo semper statuatur propositū attentionis essentialis bonitatis morali
actus ex finis intentione salus est. Et remissio uoluntatis in culpa est acci. 22.

a Super Questionibus octuagesimae tertiae Articuli quartumdecimum.

Nartica tribus scilicet, 14, 15, & 16. eiusdem q. dubium occurrit circa tertiam
conditionem orationis, scilicet by pie, quid importet. Et est ratio dubij: quia
in responsione ad 2. artic. 1. Auctor dicit, quod non pie petere, est petere com-
plementū peccati, ex quo apparet quod pie petere coincidit cū secunda conditio-
ne, scilicet necessaria ad salutē petere. Nā petēdo necessaria ad salutē pie petimus.

modum durare debet, quo ad interioris desiderij charitatis fervorem sufficiens esse credatur.

RESPONDEO dicendum, quod de oratione dupliciter loqui possumus. Vno modo secundum seipsam; alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis, ex quo procedere debet oratio: quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute: manet enim virtus huius desiderij in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur primæ ad Corin. 10. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Vnde Augustinus dicit ad Probam: in ipsa fide & charitate continuo desiderio semper oramus. Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse aliquid, quia oportet alijs operibus occupari. Sed sicut Augustinus dicit ibidem, ideo per certa intervalla horarum & temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumcunque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus: & ad hoc agendum nos ipsos acriter excitamus. Vnde scilicetque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas portionis sanitati: unde & convenientius est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excutandum interioris desiderij fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine igitur durare non possit, non est ulterius prolonganda. Vnde Augustinus dicit ad Probam, Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, & raptim quodam modo iacularas: ne illa vigilanter erecta quæ oranti plurimum necessaria est, per productionem moras evanescat atque hebetetur intentione: ac per hoc etiam ipsi fati ostendunt hanc intentionem sicut non esse obrutam, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communione oratione per comparationem ad populi devotionem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit ad Probam, non est hoc orare in multiloquio, si diutius oreitur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam & de ipso domino scriptum est, quod pernoctaverit in orando, & quod prolixius oraverit, ut nobis præberet exemplum. Et postea subdit, Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multiloqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Meritumque autem hoc negotium plurimum generat quam sermonibus agit.

AD SECUNDVM dicendum, quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continetur ad unum desiderandum.

AD TERTIUM dicendum, quod dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando: sed quia ad hoc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercunque ea proferamus vel cogitemus.

AD QUARTVM dicendum, quod aliquis continue orat vel propter continuitatem desiderij, ut dictum est, vel quia non intermitte quin temporibus statim oreit, vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio: puta cum aliquis suis beneficijs prouocat alium ut pro se oreit, etiam quando ipse ab orando cessat & quiescit.

ARTICVLVS XV.

¶ Vtrum oratio sit meritoria.

AD QVINTVM DECIMVM sic proceditur. Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit à gratia: sed oratio procedit à gratia: quia etiam ipsa gratia per orationem imperatur secundum illud Luc. xi. Pater vester de celo dabit spiritum bonum petentibus se. Ergo oratio non est actus meritorius.

CONTRA. Si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur: quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur: sicut Paulus non est exauditus petens à se remoueri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

CONTRA. Oratio præcipue fidei innititur, secundum illud Iacob. i. Postuler autem in fide nihil hæsitans. Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem in formam: ergo oratio non est actus meritorius.

SED CONTRA est, quod super illud Psal. Oratio mea in sinu meo convertetur, dicitur glo. Et si eis non profuit, ego tamen non sum mea mercede frustratus. Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

CONCLUSIO.

¶ Oratio non modo interiori spirituali consolationem affert, sed merita dicitur impetrandi efficaciam præstare, cum ex charitate, media religione procedat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, oratio

præter effectum spiritualis consolationis quæ presentatiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, & virtutem impetrandi. Oratio autem sicut & quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, in quantum procedit ex radice charitatis, cuius proprium obiectum est bonum æternum, cuius fructum meremur. Procedit tamen oratio à charitate, mediante religione, cuius est actus oratio, ut dictum est: concommittitur etiam quibuscumque alijs virtutibus quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate & fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad charitatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei quem oramus: ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam & deuotio necessaria. Sed hoc ad religionem pertinet, cuius est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei quem oramus: qui etiam nos ad orandum inducit. Vnde Augustinus dicit in lib. de verbis Domini, Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare uellet. Et Chrysostomus dicit, Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est: sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono: quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in lib. de perseverantia.

AD SECUNDVM dicendum, quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque, quam ad id quod petitur. Meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem, sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud. Sed quandoque hoc petendo & desiderando, meritum amittit, puta si petat à Deo complementum alicuius peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste salutis contrarium: & tunc, licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Vnde Augustinus dicit in lib. sententiarum Prosperi, Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius uitæ, & misericorditer auditur, & misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis nouit Medicus quam ægrotus. Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus, petens amoueri stimulum carnis, quia non expediebat. Si uero id quod petitur sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinet ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit. Sed quando debet accipere? Quando enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore differuntur, ut Augustinus dicit super Ioan. quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret. Et propter hoc dicit Basiliius, Ideo quandoque petis, & non accipis: quia perperam postulasti, uel infideliter, uel leuiter, uel non conferentia tibi, uel destitisti. Quia uero homo non potest alij mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est, ideo per consequens nec ea quæ ad meritum pertinent potest alij quando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est. Et ideo ponuntur quatuor condiciones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet pro se petat, ne

secunda secunda s. Tho. ccc 3 ceteraria

*Super Quæ-
stionibus octuaginta-
septima Articulus de
divinis scriptis.*

Nota. In articulo decimo
sequimo dicitur oo-
currit circa illud
scilicet quod in conse-
cratione maxime mē-
debet elevari in Deū.
Quoniam in consecra-
tione tenetur sacerdos
consecrans maxime ad
expugnanda distinctio-
nem consecrationis,
ut per hoc non possit
maxime mē in Deū
elevari: quoniam quā-
to magis in Deum ele-
vatur, tanto minus at-
tendit ad inferiora: ut
sunt verba, & huius-
modi.

Ad hoc dicitur, qd
in consecratione eu-
charistica, de qua est
sermo, in qua sacerdos
Deum quodammodo
ducit ad terram, ipsa ele-
vatio maxime in Deū
bonitatem, quæ sic di-
gnatur adesse nobis,
ratio est attentionis ad
verba in xpo exercito,
hoc est, quod sacerdos
distinctio & reverentia
dicat verba illa, quod
autem a scripturalis sit,
quæ scilicet occupant
suum mentem ad hoc
ut velint esse intenti
& attenti, ergo ratio est,
si non est attentio, sed
habere potius atten-
tionem pro obiecto.
Elemento spiritus mentis
in Deum in consecra-
tione debet esse maxi-
ma non intentione &
per abstractionem a sen-
sibilibus, ut obiecto
probat, sed debet esse
maxima obiectiva: &
quo ad contrarium infra
hauriuntur tamen at-
tentionis ad dicenda
verba, ut dicitur.

*In eodem articulo in re-
sponsione ad tertium ad-
verte quod non solum
ordinē simpliciter in-
ter gratiarum actiones
& postulationes alia
gratias scilicet pri-
us gratias agere de ac-
ceptis quibus præsen-
ti sumus, quam petere
futura, sed etiam ordi-
nis in missa distincti a
glo, recitari in corpore
actionis rationem red-
dit: ostendendo quo-
modo hæc quatuor se
habent respectu unius
& eiusdem beneficii.
Et locando primo ra-
tionem accedendi ad
Deum, secundum acces-
sum, tertio petitiones,
& quarto gratiarum
actiones: ut glo, fecit,
primo obsecrationes,
secundo orationes, ter-
tio petitiones, quarto
gratiarum actiones po-
nens.*

sicut August. dicit super iohannem, illud verbum est ex adhuc
munde, id est, nondum perfecte illuminati, & ideo non esse ra-
tum: quamvis possit verificari si intelligatur de peccatore, in-
quantum est peccator, per quem etiam modum oratio eius di-
citur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quod peccator non potest pie ora-
re: quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Potest tamen
eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pie-

cessaria ad salutem, pie, & perseveranter.

Ad tertium dicendum, quod oratio inni-
tur principaliter fidei, non quantum ad
efficaciam merendi, quia sic innitur prin-
cipaliter charitati: sed quantum ad effica-
ciam impetrandi: quia per fidem habet ho-
mo notitiam omnipotentie divine & mi-
sericordie, ex quibus oratio impetrat quod
petit.

ARTICULVS XVI.

¶ *Utrum peccatores orando impetrent aliquid
a Deo.*

AD SEXTVMDECIMVM
sic proceditur. Videtur quod
peccatores orando non im-
petrent aliquid a Deo. Dicitur
enim iohannis 9. Scimus quia
peccatores Deus non audit. Quod conso-
nat ei quod dicitur Proverbia 18. Qui decli-
nat aures suas ne audiat legem: oratio eius
erit execrabilis. Oratio autem execrabilis
non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccato-
res non impetrant aliquid a Deo.

¶ Preterea, iusti impetrant a Deo illud quod
merentur, ut supra habitum est. Sed pecca-
tores nihil possunt mereri, quia gratia ca-
rent, & etiam charitate, quæ est virtus pie-
tatis, ut dicitur glo. 1. ad Tim. 1. super illud, Ha-
bentes quidem speciem pietatis, virtutem
autem eius abnegantes. Et ita non pie orant:
quod requiritur ad hoc quod oratio impe-
tret, ut supra dictum est. Ergo peccatores
nihil impetrant orando.

¶ Preterea, Chrysostomus dicit super Mat-
theum, Pater non libenter exaudit orationem
quam filius non dicit. Sed in oratione
quam Christus dicit, dicitur, Dimitte no-
bis debita nostra sicut & nos dimittimus
debitoribus nostris: quod peccatores non
faciunt. Ergo vel merentur hoc dicentes,
& sic non sunt exauditione digni: vel si non
dicant, non exaudiantur: quia forma oran-
di a Christo institutam non servant.

¶ SED CONTRA est quod Augu-
stinus dicit super iohannem, Si peccatores non
exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset,
Domine propitius esto mihi peccatori. Et
Chrysostomus dicit super Mattheum, Omnis
qui petit accipit: id est, siue iustus sit siue
peccator.

CONCLUSIO.

¶ Deus peccatorum orationes ut sit non nisi ad
illorum iudicium audit, ut aere ex bono natura
sunt, ex misericordia, non ex iustitia a Deo exaudian-
tur, si debite fiant.

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod in
peccatore duo sunt consideranda, scilicet
natura, quam diligit Deus: & culpa, quam
odit. Si ergo peccator orando aliquid pe-
tit, inquantum peccator, id est, secundum
desiderium peccati, in hoc a Deo non auditur
ex misericordia, sed quandoque auditur
ad iudicium: dum Deus permittit pec-
catorem adhuc amplius ruere in peccata.
Deus enim quædam negat propitius, quæ
concedit iratus, ut Augustinus dicit, Oratio
nem vero peccatoris ex bono naturæ desi-
derio procedentem Deus audit, non quasi
ex iustitia, quia peccator hoc non meretur,
sed ex pura misericordia: obsecrationes tamen
quatuor præmissis conditionibus: ut scilicet
pro se petat, necessaria ad salutem, pie,
& perseveranter.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut August. dicit super iohannem, illud verbum est ex adhuc
munde, id est, nondum perfecte illuminati, & ideo non esse ra-
tum: quamvis possit verificari si intelligatur de peccatore, in-
quantum est peccator, per quem etiam modum oratio eius di-
citur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quod peccator non potest pie ora-
re: quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Potest tamen
eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pie-

tatem pertinet: sicut ille qui non habet habitum iustitiae, potest
aliquid iustum velle, ut ex supradictis patet. Et quamvis eius
oratio non sit meritoria, potest tamen esse imperativa: quia
meritum innitur iustitiae, sed impetratio innitur gratiae.

¶ **A**D TERTIVM dicendum, quod sicut dictum est, oratio domini-
ca profertur ex persona communi totius Ecclesie. Et ideo si ali-
quis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem domini-
cam, non mentitur: quamvis hoc quod dicit non sit verum
quantum ad suam personam: est enim verum, quantum ad per-
sonam Ecclesie ex qua est meritum: & ideo fructu orationis ca-
ret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitori-
bus suis dimittere: & ideo ipsi orantes exaudiantur, secundum
illud Ecclesiæ 3. Relinque proximo tuo nocenti te, & tunc depre-
canti tibi peccata solvantur.

ARTICULVS XVII.

¶ *Utrum convenienter dicantur esse orationis partes, Obsecrationes,
Orationes, Postulationes, & Gratiarum actiones.*

AD DECIMVMSEPTIMVM sic proceditur, 4. d. 11.
Videtur, quod inconuenienter dicantur esse ora-
tionis partes obsecrationes, orationes, postula-
tiones, & gratiarum actiones. Obsecratio enim
videtur esse quedam adiutatio. Sed sicut Orige-
nes dicit super Mattheum, Non oportet, quod vir qui vult se-
cundum euangelium vivere, adiuret alium. Si enim iurare non
licet, nec adiurare. Ergo inconuenienter ponitur obsecratio ora-
tionis pars.

¶ Preterea, Oratio secundum Damasc. est petitio decentium a Deo.
Inconuenienter ergo orationes contra postulationes diuiduntur.
¶ Preterea, Gratiarum actiones pertinent ad præterita, alia vero
ad futura: sed præterita sunt priora futuris. Inconuenienter ergo
gratiarum actiones post alia ponuntur.

¶ **I**N CONTRARIVM est authoritas Apostoli primæ ad
Timothee, secundo.

CONCLUSIO.

¶ Quatuor bene convenienter orationis partes, Obsecrationes, Orationes, Pos-
tulationes, & Gratiarum actiones.

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod ad orationem tria re-
quiruntur, quorum primum est, ut orans accedat ad Deum quæ
orat, quod significatur nomine orationis: quia oratio est ascen-
sus intellectus in Deum. Secundo requiritur petitio quæ signifi-
catur nomine postulationis, siue petitio proponatur determi-
nate, quod quidam nominant proprie postulationem: siue in-
determinate, ut cum quis petit iuari a Deo, quod nominant
supplicationem: siue solum factum narretur, secundum illud ioh-
annis 11. Ecce quem amas infirmatur: quod vocat infirmationem.
Tertio requiritur ratio impetrandi quod petitur: & hoc vel ex
parte Dei vel ex parte petentis. Ratio quidē impetrandi ex par-
te Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secun-
dum illud Danielis 9. Propter te ipsum inclina Deus meus
aurem tuam. & ad hoc pertinet obsecratio, quæ est per sacra co-
testatio: sicut cum dicimus, per pietatem tuam libera nos
Domine. Ratio vero impetrandi ex parte petentis est gratiarum
actio: quia de acceptis beneficiis gratias agentes meremur acci-
pere postiora, ut in collecta dicitur, & ideo dicitur glo. 1. ad Thimo-
2. quod in missa obsecrationes sunt quæ præcedunt consecratio-
nem, in quibus quedam sacra commemorantur. Orationes sunt
in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet eleuari in Deū.
Postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus. Gratia-
rum actiones in fine. In pluribus etiam Ecclesie collectis hæc
quatuor possunt attendi, sicut in collecta trinitatis. Quod dicitur,
omnipotens sempiternus Deus, pertinet ad orationis ascen-
sum in Deum. Quod dicitur, qui dedisti famulis tuis &c. perti-
net ad gratiarum actionem. Quod dicitur, præsta quesumus
&c. pertinet ad postulationem. Quod in fine ponitur, per Domi-
num nostrum &c. pertinet ad obsecrationem. In collationibus
autem patrum dicitur, quod obsecratio est imploratio pro pec-
catis: oratio cum aliquid Deo vouemus: postulatio cum pro alijs
petimus. Sed primum melius est.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod obsecratio non est
adiutatio ad compellendum, quæ prohibetur: sed ad misericor-
diam implorandum.

¶ **A**D SECUNDVM dicendum, quod oratio communiter sumpta inclu-
dit omnia quæ hic dicuntur. Sed secundum quod contra alia di-
uiditur, importat proprie ascensum in Deum.

¶ **A**D TERTIVM dicendum, quod in diuersis præterita præcedunt futu-
ra. Sed aliquid unum & idem, prius est futurum quam sit præteri-
tum. Et ideo gratiarum actio de alijs beneficiis præcedit postula-
tionem aliorum beneficiorum. Sed idem beneficium prius pos-
tulat, & ultimo cum acceptum fuerit de eo gratias aguntur. Pos-
tulationem autem præcedit oratio per quam acceditur ad Deum a
quo petimus. Oratio autem præcedit obsecrationem: quia ex con-
sideratione diuinæ bonitatis, ad eum audemus accedere.

Q. VAESTIO OCTVAGESIMA
quarta De exterioribus actibus latræ, in
tres articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de exterioribus actibus latræ.
¶ Et primò de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum uenerandum exhibet. ¶ Secundo de illis actibus, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur. ¶ Tertio de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur.
¶ Circa primū queruntur tria. ¶ Primo, utrum adoratio sit actus latræ. ¶ Secundo, Vtrum adoratio importet actum interiorē uel exteriorē. ¶ Tertio, utrum adoratio requirat determinationē loci.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum adoratio sit actus latræ, siue religionis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod adoratio non sit actus latræ siue religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo. Legitur enim Gen. 18. qd Abraham adorauit Angelos. Et 1. Regum. 1. dicitur quod Natham propheta ingressus ad regem Dauid, adorauit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.
¶ Præterea, Religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Aug. in 10. de ciuit. Dei. Sed adoratio debetur citatione maiestatis: quia super illud Psal. Adorate Dominū in atriis sancto eius: dicit glo. De his atriis uenitur in atrium ubi maiestas adoratur. Ergo adoratio non est actus latræ.
¶ Præterea, Vnius religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratio adoramus tres personas. Sed ad inuocationem trium personarum singulariter genua flectimus. Ergo adoratio non est actus latræ.
¶ SED CONTRA est, quod Matth. 4. inducitur: Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies.

CONCLUSIO.

¶ Adoratio, qua Deus adoratur a nobis, religionis est actus.

¶ RESPONDEO dicendum, qd adoratio ordinatur in reuerentiam eius qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis, qd religionis proprium est reuerentiam Deo exhibere. Vnde adoratio qua Deus adoratur est religionis actus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deo debetur reuerentia propter eius excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur: non secundum æqualitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia ueneratione ueneramur Deum, quod pertinet ad latræ: & alia ueneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad dulam, de qua post dicitur. Et quia ea quæ exterius aguntur, signa sunt interioris reuerentiae, quædam exteriora ad reuerentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis inter quæ maximum est adoratio. Sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificiū: unde Aug. dicit in 20. de ciuit. Dei. Multa de cultu diuino usurpata sunt, quæ honoribus referuntur humanis, siue humilitate nimia, siue adulatione pestiferata: tamē qd quibus ea deferuntur homines habentur, qui dicuntur colendi & uenerandi. Si autem multum eis additur, & adorandi. Quis uero sanctificandum censuit nisi eum quem Deum aut sciuit aut putauit aut finxit? Secundum reuerentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Natham adorauit Dauid. Secundum autem reuerentiam quæ debetur Deo Mardocheus noluit adorare Aman, timens ne honorē Dei transferret ad hominem, ut dicitur Hester. 3. Et similiter secundum reuerentiam debitam creaturæ excellenti Abraham adorauit Angelos & etiam Iosue, ut legitur Iosue 5. quamuis possit intelligi qd adorauerint adoratione latræ Deum, qui in persona Angeli apparebat & loquebatur. Secundum reuerentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Ioannes Angelum adorare. Apoc. ult. Tum ad ostendendum dignitatem hominis quem adeptus est per Christum, ut Angelus reueretur: unde ibi subditur: Cōseruus tuus sum & fratrum tuorum. Tum etiam ad excludendum idololatricæ occasionem: unde subditur: Deum adora.

¶ Ad secundum dicendum, quod sub maiestate diuina intelligitur omnia Dei excellentia, ad quam pertinet quod in ipso sicut in summo bono beatificamur.

¶ Ad tertium dicendum, quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor & reuerentia eis debetur, & per consequens una adoratio. In cuius figuram cum legitur de Abraham Gen. 18. quod tres uiri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur dicens: Domine si inueni gratiam &c. Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diuersitatis adorationum.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum adoratio importet actum corporalem.

ARTIC. I. II. ET III.

299



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Ioan. 4. Veri adoratores adorabunt patrem in spiritu & ueritate. Sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.
¶ Præterea, Nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud primæ ad Cor. 14. Orabo spiritu, orabo & mente. Ergo adoratio maxime importat spirituale actum.

¶ Præterea, Corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

¶ SED CONTRA est, quod super illud Exod. 20. Non adorabis ea neq; coles: dicit glo. Nec affectu colas, nec specie adores.

CONCLUSIO.

¶ Non tantum spirituale, sed & corporale adoratio ne adoranda a nobis est diuina maiestas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Damasc. dicit in 4. lib. Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectualem scilicet & sensibilem, duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spirituales, quæ consistit in interiori mentis deuotione: & corporalem quæ consistit in exteriori corporis humilitatione. Et quia in omnibus actibus latræ id quod est exterius refertur ad id quod est interius, sicut ad principium: ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorē, ut uidelicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subsistentem se Deo: quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali deuotione procedit, & ad eam ordinatur.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundario autem uerbis exprimitur, ut supra dictum est: ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori dei reuerentia consistit: secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis: sicut genua flectimus, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum. Prosterneamus autem nos quasi proficientes nos nihil esse ex nobis.

¶ Ad tertium dicendum, quod etsi per sensum Deum attingere non possimus, per sensibilia tamen signa mens nostra prouocatur ut tendat in Deum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum adoratio requirat determinatum locum.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Ioan. 4. Venit hora quando neq; in monte hoc, neq; in Hierosolymis adorabitis patrem. Eadem autem ratio uidetur esse & de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

¶ Præterea, Adoratio exterior ordinatur ad interiorē. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubiq; existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

¶ Præterea, Idem Deus est qui in nouo & ueteri testamento adoratur: sed in ueteri testamento fiebat adoratio ad occidentem: nam ostiū tabernaculi respiciebat ad orientē: ut habetur Exo. 26. Ergo eadē ratione etiā nunc debemus adorare ad occidentē, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandū.

Secunda secundæ 8. The.

¶ Super queri
flonit octuagesima. Supra q.
quarta Articulu pri. 12. art. 7.
Et 3. di.
9. q. 11. ar.
3. et. 3. co
tra. cap.
119.
Ioannis hic expolitus in Aunora.
responsione ad primū.
Nā quum Rex præcepisset Aman adorari ut creaturam excellentē, non ut Deū, quod per hoc patet, qd infra scriptum illi adorari constituit, nō uidetur recte excusari Mardocheus, dicendo quiddā secundū reuerentiā Deo debitam, Mardocheus noluit adorare Aman. Ioannes quom si de latræ adoratione prohibitus est, quō ipse esset paratus ad illam adorationem, ut patet ex hoc quod ibi dicitur, scilicet excidit adorarem. Sequitur qd Ioannes precauerit peccato maximum cuius perfectā cōsumatione phibitus fuit ab Angelo: quod est incedentis. Mala ipsi est expositio literę.

¶ Ad hoc dicitur, quod de mente Mardochei satis uidetur in litera scripturæ insinuatū quod, ea ratione reuerentiā adorare Aman: ne scilicet reuerentiā exteriorē Deo cōsuetam a ludæis exhiberi (ut patet terti Regū 1. de genuflectione Salomonis) ad hominē eadem transferret. Dicitur etiam Hester testis, qd arguuntur ab aliis pueris Regis Mardochei de hoc, dicit se esse ludæū: & qd illi uolentes experiri an persecuteretur, accusauerunt eum ad Aman hōiē ludæorū: quoniam erat de stirpe Agag regis Amalechitarū, occisi a Samuel, 1. Regū. 1. Sic ergo patet quod conuenienter Author mētem Mardochei interpretatus est. An autem prudenter in hoc egerit Mardocheus, quō scierit Iacob adorasse fratrem suum Esau. Gen. 31. & filios eius incogniti Ioseph adorasse. Gen. 43. & rationabile sit quod ipse, more Persarū, adoraret pronus in terram Regem, alia quaestio est ex particularibus, tūc occurrentibus penandā. Factum autē Ioannis eūgeliste ad exteriorē tantū actū spectat, ita qd Ioannes noluit diuinam reuerentiā Angelo exhibere, sed reuerentiā summā in exteriori actu, scilicet prostrationis, et exhibere, quam licite facere poterat: quum hæc possit etiam hominē excellenti exhiberi, & exhibita fuerit: ut patet in prædictis locis. Sed quia ista tanta exterior reuerentia deberet referuari soli Deo, ut aliqua exterior reuerentia esset illi propria: ideo Ange

10. The. co. 4.

111 4 105

ius dicitur prohibuisse
eum a reuerentia debi-
ta Deo. Ita quod sensus
est, quod secundum re-
uerentiam exteriorem
debitam Deo, hoc est ex
debito honestatis, re-
seruanda soli Deo,
prohibitus est Ioh. in
perfecta generis huma-
ni offerens, praedecesso-
rum suorum more, re-
uerentiam exteriorem
summam excellentibus
creaturis: ne hanc ex-
hiberet, sed soli Deo re-
seruaret illam, propter
utramque rationem in littera
allatam. Et haec de to-
ta questione euangelica
quarta sufficiunt.

*Super Quaestione
septima octuagesima
quinta Articuli primi.*

*Nam naturalis ra-
tio dicitur quod alicui
superiori homo sub-
datur, propter natu-
rales defectus, quos in
seipso sentit.*

Quaestio.

In articulo 1. dubium
occurrit circa prin-
cipium corporis ar-
ticuli: an scilicet sit ue-
rum, quod naturalis ratio
dicitur homini, quod alicui
superiori subdatur, a
quo egerit adiuuari &
dirigi, & hoc propter
defectus quos in seipso
sentit. Videtur enim
hoc esse falsum: quoniam
aut est sermo de defe-
ctibus corporis, aut de
defectibus animae, aut
utriusque. Sed propter
defectus corporis non di-
ctat naturalis ratio homi-
nem superiori subdi-
ci, ut qui defectus cor-
poris communes sunt
nobis & aliis animalibus:
nam quia defectus cor-
poris non ducunt
nisi ad corpus sine defe-
ctu, quale est corpus coe-
lestis: corporibus autem
non expectamus direc-
tionem, quoniam adito-
rium ex applicatione
eorundem, ut patet ex
illuminatione, & medica-
tione. Propter defectus
vero animae quo ad par-
tem percipientiam ad lu-
men intellectus agens
revertens habet. Quo ad
potestatem vero appre-
hensivam, recurrendo ad
rationis regulam, natu-
raliter habet. Mentis ergo
figillatim aut simul
defectus naturali dicta-
mine, ducit hominem ut
cognoscat se subdici alicui
superiori naturae, a
qua adiuuari & dirigi
indiget.

*Be confirmatur: quia
quod naturalis ratio di-
ctat, omnibus homini-
bus commune est. Ostendit
autem multos viros il-
lustris ingenij, non nisi
propter vultus sacrifi-
candi esse Deo sensisse,
ut Seneca de seipso di-
cit. & Arist. in Mete-
oroph. sentire videtur.
Auerroesque expresse
idem sentit ibidem. Be
breuiter omnes nega-
tes diuina providentia*

SED CONTRA est quod dicitur Isa.
30. Et inducitur Ioh. 2. Domus mea domus
orationis vocabitur.

CONCLUSIO.

*Quamquam non principaliter, secundario ta-
men aliquando est locus ad decentiam adorationis, &
admiranda hominibus deputatus.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut
dictum est, in adoratione principalior est
interior deuotio mentis: secundarium au-
tem est quod pertinet exterius ad corpora-
lia signa. Mens autem interior apprehendit
Deum quasi non comprehensum aliquo lo-
co. Sed corporalia signa necesse est quod in
determinato loco & situ sint. Et ideo deter-
minatio loci non requiritur ad adorationem
principaliter quasi sit de necessitate ipsius,
sed secundum quandam decentiam, sicut
& alia corporalia signa.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
Dominus per illa uerba praenunciat cessa-
tionem adorationis tam secundum ritum
Iudeorum adorantium in Hierusalem, quam
etiam secundum ritum Samaritanorum ado-
rantium in monte Garizim. Vterque enim ritus
cessauit, ueniente spiritali euangelij ue-
ritate: secundum quam in omni loco Deo
sacrificatur, ut dicitur Malac. 1.

AD secundum dicendum, quod determi-
natus locus eligitur ad adorandum: non pro-
pter Deum qui adoratur, quasi loco conclu-
datur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc
triplici ratione. Primo quidem propter lo-
ci consecrationem, ex qua spiritualem deu-
otionem concipiunt adorantes, ut magis
exaudiantur, sicut patet ex adoratione Sa-
lomonis 3. Regum 8. Secundo propter sacra
mysteria & alia sanctitatis signa quae ibi
continentur. Tercio propter concursum
multorum adorantium, ex quo fit oratio
magis exaudibilis: secundum illud Mart. 18.
Vbi sunt duo uel tres congregati in nomine
meo, ibi sum ego in medio eorum.

AD tertium dicendum, quod secundum
quandam decentiam adoramus uersus o-
rientem. Primo quidem propter diuinam ma-
iestatis indicium: quod nobis manifestatur
in motu celi, qui est ab oriente. Secundo
propter paradysum in oriente constitutum,
ut legitur Gen. 2. secundum litteram septua-
ginta interpretum: quasi queramus ad pa-
radysum redire. Tercio propter Christum,
qui est lux mundi, & oriens nominatur Za-
cha. 6. Et qui ascendit super caelum caeli ad
orientem. Et ab oriente etiam expectatur
uenturus, secundum illud Mart. 24. Sicut sul-
gur exit ab oriente, & patet usque ad occi-
dentem, ita erit & aduentus filij hominis.

QVAESTIO OCTVAGE-

*simam quinta. De his quae Deo a fidelibus
dantur, & primo de Sacri-
ficiis, in quatuor articulis
diuisa.*



PROSTEA considerandum est
de actibus quibus aliqua res
exteriores Deo offeruntur.

Circa quos occurrit duplex
consideratio. Primo quidem
de his quae Deo a fidelibus dantur. Secundo
de uotis quibus ei aliqua promittuntur.

*Circa primum considerandum est de sa-
crificiis, oblationibus, primitiis, & decimis.*

*Circa sacrificia quaeruntur quatuor. Primo,
utrum offerre deo sacrificium sit de lege
naturae. Secundo, utrum soli Deo sit sa-
crificium offerendum. Tercio, utrum of-
ferre sacrificium sit specialis actus uirtutis.*

*Quarto, utrum omnes teneantur ad sacri-
ficia offerenda.*

ARTIC. I.

ARTICVLVS I.

*Utrum offerre sacrificium Deo, sit de lege
naturae.*



AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod offerre sacrificium
Deo non sit de lege naturae. Ea
enim quae sunt iuris naturalis
communia sunt apud omnes ho-
mines. Non autem hoc contingit circa sacri-
ficia. Nam quidam leguntur obtulisse in sacri-
ficio passem & uinum, sicut de Melchisedech
dicitur Gen. 14. Et quidam haec, quidam ue-
ro alia, ut animalia. Ergo oblatio sacrificio-
rum non est de iure naturali.

Præterea, Ea quae sunt iuris naturalis om-
nes iusti seruauerunt. Sed non legitur de
Isaac quod sacrificium obtulerit. Neque etiam
de Adam: de quo tamen dicitur Sap. 10. quod
sapientia eduxit eum a delicto suo. Ergo
oblatio sacrificij non est de iure naturali.

Præterea, Aug. dicit 10. de ciui. Dei. quod sa-
crificia in quadam significantia offeruntur.
Voces autem quae sunt praecipua inter si-
gna, sicut idem dicit in libro De doctr. Christi,
non significant naturaliter, sed ad placitum,
secundum Philosophum. Ergo sacrificia non
sunt de lege naturali.

SED CONTRA est quod in qualibet
aetate & apud quaslibet hominum natio-
nes semper fuit aliqua sacrificiorum obla-
tio. Quod autem est apud omnes, uidetur
naturale esse. Ergo & oblatio sacrificiorum
est de iure naturali.

CONCLUSIO.

*Sacrificiorum oblatio est de iure naturae in omni
aetate.*

RESPONDEO dicendum, quod natu-
ralis ratio dicitur homini quod alicui superiori
subdatur propter defectus, quos in seipso
sentit: in quibus ab aliquo superiori egerit
adiuuari & dirigi. Et quicquid illud sit, hoc
est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut
autem in rebus naturalibus naturaliter in-
feriora superioribus subduntur, ita etiam
naturalis ratio dicitur homini secundum na-
turalem inclinationem, ut ei quod est su-
pra hominem, subiectionem & honorem
exhibeat secundum suum modum. Est autem
modus conueniens homini, ut sensibilibus
signis utatur ad aliqua exprimenda: quia ex
sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex
naturalis ratione procedit, quod homo qui
subdatur sensibilibus rebus utatur, offerens
eas Deo in signum debita subiectionis &
honoris, secundum similitudinem eorum
qui dominis suis aliqua offerunt in recogni-
tionem dominij. Hoc autem pertinet ad ra-
tionem sacrificij: Et ideo oblatio sacrificij
pertinet ad ius naturale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut supra dictum est, aliqua in communi
sunt de iure naturali: quorum determina-
tiones sunt de iure positivo, sicut quod malefa-
ctores puniuntur, habet lex naturalis. Sed quod
tali poena uel tali puniantur, est ex constitu-
tione diuina uel humana. Similiter etiam
oblatio sacrificij in communi est de lege na-
turali, & ideo in hoc omnes conueniunt.
Sed determinatio sacrificiorum est ex insti-
tutione humana uel diuina: & ideo in hoc
differunt.

AD secundum dicendum, quod Adam & Isaac si-
cut & alij iusti Deo sacrificium obtulerunt, se-
cundum sui corporis congruentiam, ut patet per
Greg. qui dicit, quod apud antiquos per sacri-
ficia oblationes remittebantur peccatis pec-
cati originale. Non tamen de omnibus iustis
sacrificij sit mentio in scriptura, sed solum
de illis circa quae aliquid speciale accidit. Po-
test tamen esse ratio quare Adam non legi-
tur sacrificium obtulisse, quia in ipso no-
tatur origo peccati, simul etiam in eo sancti-
tatis actus, singulariter
hoc sentit. Non est
igitur hoc de iure na-
turali ratione dictum.

*Ad hoc dicitur, quod ra-
tio potest dici naturalis
in praedictis dupliciter.
Primo illa cognitio
quae tanquam in dicta
ita aut quasi ita in ho-
mini adest, ut quod homo
debet uellenti, debet ho-
bitare domum, alere filium,
honorem parenti, & hu-
iustmodi. Et talis cog-
nitio dicitur naturalis ex
modo: quia inest ad mo-
dum naturae. Et ratio sic
naturalis distinguitur ad
tra rationem intellectus.
Secundo autem modo
ratio dicitur naturalis
a naturali principio,
quod scilicet habet, ex
natura naturalis fami-
nis promotionis, in ac-
quisita, & sic ratio na-
turalis distinguitur &
contra supernaturalem, &
contra uoluntariam rationem
& contra subiectam
cognitionem, quae ex ho-
mine intellectu agens
sunt ineluctabiles
& multis modis, &c.,
habere possunt. Et
hoc est intellectus Au-
thor dicens, quod ratio
naturalis dicitur, ita quod in
tota sua est, quod natura-
lis, ut distinguitur con-
tra supernaturalem, quae
est lex diuina, & con-
tra uoluntariam, quae est
lex positua: quae ideo
dicitur uoluntaria, quia a
principio nihil differt,
ut dicitur 6. Ethic. ubi
dicitur homini quod sub-
datur alicui superiori, &c.*

*Ad cuius evidentiam
scito, quod ratio dicitur
sacrificium, est ratio proce-
dens ex multis argumē-
tis, scilicet quod in natura
est aliquid supernaturale
quod non habet finem
singularem, & quod habet
finem naturalem, & quod
non habet finem in singu-
laribus. Et quod hoc o-
mnino naturale cognitio
scilicet possunt, ideo ratio
naturalis habet totum
notum dicitur homini qui
se sentit defectuosum
quoad animam percipere
se subdici superiori ad-
mitti & directioni, quae
Deum dicimus.*

*Ad primum ergo obie-
ctionem dicitur, quod sermo
praefatus est de defectibus
hominis secundum
animam, & corporis in
ordine ad animam. Et
quod quia homo cum toto
lumine intellectus agens,
& dependentibus ab eo,
defectus se experimen-
tando sentit, & in cogni-
tione & in reuerentia
appetit: & defectus
in aliquo naturaliter re-
ducitur ad intellectum,
cuius defectus ab ipso
idea cognoscitur se sub-
dici alicui superiori intel-
lectus: per hoc recurrendum
est ad illud in adiutorio
& directionem. Et ita quod
hoc non dicitur natura-
lis ratio, tanquam
necessario scita, sicut
tamen tanquam rationa-
bilis scita. In morali-
bus*

bus autem non oportet exprere certitudinem mathematicam, sed rationalitatem sufficere.

¶ Ad confirmationem vero dicitur dupliciter. Primo, quod hoc dicitur esse commune testatur, quod (ut in littera dicitur in responsione ad primum) omnes

Prima secundum quod dicitur in hoc quod sacrificium offeratur. Quod autem

Et 1. qd. 41. art. 3. cor. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10. Et 1. cor. 12. cap. 12. no. 12. f. 10.

ficatiois origo significaretur. Isaac vero significavit Christum, in quantum ipse oblatus est in sacrificium, unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens. ¶ Ad tertium dicendum, quod significare conceptus suos est homini naturale. Sed de terminatio signorum est secundum humanum placitum.

ARTICULVS II.

¶ Verum soli Deo sit sacrificium offerendum.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui diuinitatis consortes sunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur diuine naturae consortes, ut dicitur 1. Petri 1. Vnde & de eis in Psalmis dicitur. Ego dixi. Dñi estis. Angeli etiam filij Dei nominantur, ut patet Job 1. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

¶ Præterea, Quanto aliquis maior est, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed Angeli & sancti sunt multo maiores quibuslibet terrenis Principibus, quibus tamen eorum subditi multo maiorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, & munera offerentes, quam sit oblatio alicuius animalis, uel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angelis & sanctis potest sacrificium offerri.

¶ Præterea, Tempia & altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa & altaria instituuntur Angelis & sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Exo. 22. Qui immolat diis, occidetur, præter Domino soli.

CONCLVSIO.

¶ Cum solus Deus sit animarum nostrarum creator, ac benefactor, ei soli sacrificiorum honor exhibendus est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, oblatio sacrificij sit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exteriori: interiori spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ: Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, & sicut fini suæ beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in primo habendum est. In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est: & ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia. Sicut etiam orantes arque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus, ut Aug. dicit 10. de ciuitate Dei. Hoc etiam uidemus in omni republica obseruari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant: quod cuiusque alteri deferretur, esset criminè læse maiestatis. Et ideo in lege diuina statuitur poena mortis his qui diuinum honorem alius exhibent.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod nomen diuinitatis communicatur aliquibus non per æqualitatem, sed per participationem, & ideo nec æqualis honor eis debetur.

¶ Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificij non pensatur pretium occisi peccatoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi rectoris totius Vniuersi. unde sicut Aug. dicit 10. de ciuitate Dei: Demones non cadaverinis nidonibus, sed diuinis honoribus gaudent.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Aug. dicit 8. de ciuitate Dei. Non constituimus Martyribus templa sacerdotalia: quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Vnde sacerdos non dicit, offero tibi sacrificium Petre uel Paule, sed Deo de illorum uictoriis gratias agimus, & nos ad imitationem eorum exhortamur.

ARTICULVS III.

¶ Verum oblatio sacrificij sit specialis actus uirtutis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod oblatio sacrificij non sit specialis actus uirtutis. Dicit enim Aug. 10. de ciuitate Dei: Verum sacrificij est omne opus quod agit, ut sancta societate inherereamus Deo. Sed omne opus bonum non est specialis actus alicuius determinate uirtutis. Ergo oblatio sacrificij non est specialis actus determinate uirtutis.

¶ Præterea, Maceratio corporis quæ fit per ieiunium, pertinet ad abstinentiam: quæ autem sit per continentiam, pertinet ad castitatem: quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem: quæ omnia uidentur comprehendendi sub sacrificij oblatione, secundum illud Ro. 12. Exhibeatis corpora uestra hostiam uiuentem. Dicit etiam Apost. ad Hebr. 13. Beneficentia & communio nolite obliuisci: iustus enim hostius promeretur Deus. Beneficentia autem & communio pertinet ad charitatem, misericordiam, & liberalitatem. Ergo sacrificij oblatio non est specialis actus determinate uirtutis.

¶ Præterea, Sacrificium uidetur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quæ Deo exhibentur, sicut deuotio, oratio, decima, primitiæ, oblationes, & holocausta. Ergo sacrificium non uidetur esse aliquis specialis actus determinate uirtutis.

¶ SED CONTRA est, quod in lege specialia præcepta de sacrificijs dantur, ut patet in principio Leuit.

CONCLVSIO.

¶ Sacrificiorum oblationes, cum laudem suscipiant ex eo quod in reuerentiam Dei sunt, ad religionem spectare putandam est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra habitum est, quando actus unius uirtutis ordinatur ad finem alterius uirtutis, participat quodammodo speciem eius: sicut cum quis iuratur, ut fornicetur, ipsum iuramentum accipit quodammodo fornicationis deformitatem: ita quod si etiam alius non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset, quod ad fornicationem ordinatur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in diuinam reuerentiam fit, propter quod ad determinatam uirtutem pertinet, scilicet ad religionem. Continetur autem & ea quæ secundum alias uirtutes sunt, in diuinam reuerentiam ordinati: puta, cum aliquis elemosynam facit de rebus propriis propter Deum, uel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subicit propter diuinam reuerentiam. Et secundum hoc etiam actus aliarum uirtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus, qui non habent ex alio laudem, nisi quia sunt propter reuerentiam diuinam. Et isti actus proprie sacrificia dicuntur, & pertinent ad uirtutem religionis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate uolumus inherere, ad diuinam reuerentiam pertinet. Et ideo cuiusque uirtutis actus rationem sacrificij accipit ex hoc quod agit, ut sancta societate Deo inherereamus.

¶ Ad secundum dicendum, quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animæ quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per deuotionem, & orationem, & alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est, bonum corporis quod Deo quodammodo offertur per martyrium & abstinentiam seu continentiam. Tertium, est bonum exteriorum rerum de quo sacrificij offeruntur Deo: directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus: media te autem, quando eas communicamus proximis propter Deum. ¶ Ad tertium dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit: sicut quod animalia occidebantur, & comburebantur: quod panis frangitur, & comeditur, & benedicitur: & hoc ipsum nomen sonat. Nam sacrificium

Secunda secundæ S. Thom. ttt s dicit

si se habet non & con-
ceptus significatus. Et
postmodum conclusio-
nem ipsam ex humana
consuetudine probat:
quoniam etiam auctorita-
te diuine legis de sym-
niamie, seu ueneno
prohibito sub poena
mortis confirmat. Et si
uis materiam hanc tra-
ctare, inspicere capi-
tula 12. & 13. libri tertij con-
tra gen.

¶ Super Questione
officijs iniquitate
Articulus tertius.

In articulo tertio, Amos.
uide quod uis ratio-
nis consistit in hoc.
Actus ex quo aliquid tam
proprie species habet,
quam non ordinari
ad illum, trahunt speciem,
et actus specialis.
Oblatio sacrificij est
huiusmodi actus, &c. In
littera si quidem primo
maior in exemplo uirtu-
tum ordinatur ad
fornicationem, deinde
minor similiter in actus
que ordinatur ad
quendam reuerentiam, deinde
maior, &c. ubi & habet
differentiam inter actus
habentes alias species
uirtutis, & non habentes.
In hoc quod isti
proprie dicuntur sacrificia,
illi autem participare
dicuntur sacrificia.
Sicut etiam bonum
propter fornicationem
est participans fornicationi.
Proprie autem actus
fornicandi est fornicari.
In responsione ad tertium
thidem habes propriam
vocabulorum scripturam.

Super Quæstionem octogesimaquinta. Articulus quartus.

Ans. In articulo quarto habes quod duo genera sacrificij sunt omnibus communia, scilicet interioris mentis oblatio per devotionem & orationem, & oblatio actuum aliarum virtutum. Tertium autem sacrificij genus est proprium sacerdotibus & ministris Ecclesie: quod hodie in sola eucharistia oblatione essentialiter consistit videtur. Quamvis largo vocabulo in sacris ritibus nuncietur, iuxta illud Gregorius in benedictione cerei: Suscipe sancte pater incensum huius sacrificium vestimentum.

Super Quæstionem octogesima sexta. Articulus primus.

Num præceptum de oblationibus liceat renovare.

Questio. In articulo primo, quæstionis octogesima sextæ in responsione ad primum, grauis occurrit q. quod patet salutaris differentia inter ceremonialia & iudicialia præcepta legis veteris licet potest & debet modo observari hoc ceremonialia mandatum, Exo. 23. Non apparebis in conspectu meo vacuus. Differentia liquidum assignata in precedenti li. quæ etiam in q. sequenti artic. 1. replicatur, est quod iudicialia possunt nunc servari, si Principes ea statuunt, ceremonialia autem non. Ex quo dubitatur sic. Quod commune sit utrisque præceptis, quod non licet ea observare tanquam iura, hoc est tanquam obligantia ex autoritate veteris legis: quia hoc esset evacuare sub Christis, qui legis auctoritatem ad præteritum tempus datam terminavit, differentia ista consistit in hoc, quod iudicialia, quod ad ipsam substantiam operum, licet observare, si nova statuuntur auctoritate ceremonialia vero non licet nova auctoritate statuere, alioquin membra divisionis non contra se invicem ponerentur. Et sic intelligitur, sequitur quod præceptum de oblationibus non licet esse renovare aut servare. Cuius obsequium in littera hic dicitur, & ab Ecclesia observatur.

Ad hoc dicitur, quod differentia inter ceremonialia & iudicialia non est intelligenda quod substantiam operum absolute, sed secundum eandem rationem formalem. Hoc est, quod iudicialia sunt iudicialia in lege, facere iudicialia in civitate vel re-

dicatur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat: sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari: circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitivæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deuter. 29. Non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas habet. Decimæ autem proprie loquendo non sunt sacrificia, neque oblationes: quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

ARTICVLVS IIII.

Virum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus. Rom. 7. Quæcunque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenebantur.

Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquod significandum. Sed non est omnium huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

Præterea, ex hoc sacerdotes dicuntur, quod sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

SED CONTRA est, quod sacrificium offerre est de lege nature, ut supra habitum est. Ad ea autem que sunt legis nature omnes tenentur, ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

CONCLUSIO.

Omnes tenentur aliquod interius sacrificium Deo offerre, devotam videlicet mentem, & exterius sacrificium eorum ad quæ ex præcepto tenentur, siue sint iuramentum actus, siue certa et determinata oblationes.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est sacrificium, sicut dictum est, quorum primum & principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur: omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestatione diuinæ subiectionis: & ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova, vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis præcepta. Illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius faciendâ in honorem diuinum, secundum concordantiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad hæc vel ad illa. Aliud vero est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in diuinam reuerentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur. Quidam vero sunt supererogationes, ad quos non omnes tenentur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad illa determinata sacrificia, quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur. Tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non omnes sciunt explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite, sicut & habent fidem implicitam, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod sacerdotes offerunt sacrificia quæ sunt specialiter ordinata ad cultum diuinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis. Quædam vero sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supradictis patet.

ARTIC. I.

QVAESTIO OCTVAGE-
gesima sexta, De oblationibus & primitiis, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de oblationibus & primitiis. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti.
Secundo, quibus oblationes debeant.
Tertio, de quibus rebus fieri debeant.
Quarto, specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICVLVS I.

Virum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelij tenebantur ad observanda ceremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est. Sed oblationes offerre ponitur inter ceremonialia præcepta veteris legis. Dicitur enim Exo. 22. Tribus vicibus per singulos annos milita festa celebrabit. Et postea subditur: Non apparebis in conspectu meo vacuus. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

Præterea, oblationes antequam fiant, in voluntate hominis consistunt: ut videtur per hoc quod Dominus dicit Mat. 5. Si offeras munus tuum ad altare: quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iterato offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

Præterea, quicumque alius tenetur reddere Ecclesie, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta deungere, secundum illud Decretum sextæ synodi, quod habetur c. 1. Nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiendi gratiam aliquid exigat: si vero exegerit, deponatur. Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

SED CONTRA est quod Greg. dicit. Omnis Christianus procuret ad missarum solennia aliquid Deo offerre.

CONCLUSIO.

Tenentur homines non quidem ad veteris legis oblationes faciendas, sed quasdam alias in nova lege statutas.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res que in cultum Dei exhibentur, quod si aliquid exhibetur in cultum diuinum, quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum, & oblatio est, & sacrificium. Unde Exo. 29. dicitur: Offeres totum arietem in iuculum suum per altare. Oblatio est Domino odor suavisimus victimæ Dei. Et Levit. 2. dicitur: Anima cum obtulerit oblationem sacrificij Deo, simul erit eius oblatio. Si vero sic exhibeatur, ut integrum maneat diuino cultui depuratum vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio & non sacrificium. Huiusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exo. 25. Ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas. potest tamen contingere q. aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione.

Primo, quid ex precedenti conventioni: sicut cum aliqui conceditur aliquis fundus Ecclesie, ut certis temporibus certas oblationes

gno, sed non est licet ceremonialia. Olio in lege facere ceremonialia in Ecclesia Dei. Sic enim intellecta differentia illa, ex opposito est bona optima distincta formaliter saluta. Quod ad substantiam namque operis licetum est, id quod erat ceremonialia facere, ut patet, si quis se causa finitius circumsideret. Et licet scilicet sit licet uterque & iustus, ex eo tamen non habetur solutio motus difficultatis de oblationibus, quoniam oblationes inter ceremonialia erant, ut hinc & ex precedenti lib. qd. 10. c. 1. ad altarium habes, & nunc inter ceremonialia continentur: quoniam Deo offeruntur in protestationem subiectionis nostre, & ipsa oblatio cultus est Dei exterior. Si ergo non licet olim ceremonialia, nunc ut ceremonialia exerceat, quomodo licite sunt oblationes ceremonialia videndum restat.

Signis autem diligenter inspectis rationem quare ceremonialia sunt mortifera, & Ecclesie conservanda, videtur quod non est una omnium ceremonialium ratio, & distinguuntur inter ea, ut inveniantur quedam possent fieri ceremonialia, quæ etiam olim erant, sicut de iudicialibus collatur quædam ratio non. Cerimonialia enim quædam continent in se figuram Christi futuri, ut sacrificia & sacramenta. Et hoc assumere in ceremonialia nihil aliud est quam profectum Christi adhuc non utriusque, sed utriusque ad quæ contra sanctum, & Author in precedenti lib. q. 10. articulo 1. dixerunt. Propter quod si ne peccato mortali sit vari modo nequius. Quædam vero ad diuinam reuerentiam tantummodo spectant, nihil implicantes de Christo futuro, aut statu populi Hebræi expectantis Christum. Quædam modum observationis habent continentes, & eorum observantiam Ecclesia potest sibi assumere in ceremonialia, quia cessat in his ratio quare sunt mortifera. Et sub hoc genere continentur ceremonialia oblationum. Attendant autem huius distinctio Ecclesie auctoritas, quoniam oblationes iuris & huiusmodi edificationem, & oblationem maxime, & panem artem assumptum in ceremonialia. Venerunt nem quoque templi post partum & multibus fieri non impeditur, extra de Pomicent post partum, capitulo unico. Quæ in veteri lege omnia ad ceremonialia pertinet. Aut

Attestatur enim his au-
thoribus quod dicitur a do-
ctorum in his dicitur ta-
liones resoluuntur pec-
catum obsequandi lega-
li, sicut et vel tanquam
ex lege veteri ordinat-
ur: sic enim omnia sunt
monasteria, utpote pro-
fessionis legem non ef-
ferit. Christum adim-
plicitatem, vel quia conti-
nent Christum futurum,
quod est etiam contra
fidei veram professionem.
Et propterea illa
que significant non futu-
ra per Christum veni-
entem, sed que semper
fieri aut haberi debent
(ut in iudicio, oblatio,
et asynum, que si-
gnificant devotionem,
munditiam, sinceritatem,
et veritatem, aut
simplicem reverentiam,
ut pacificatio post par-
tum, quantum ad absti-
nentiam ingressus Ec-
clesie, & oblationes) il-
licite fieri possunt non ut
legis caeremonie, sed ut
ab Ecclesia sumi & fidei.
Hec autem esse de men-
te Authoris invenies in
3. sent. dist. 3. ar. 5. que-
stionibus 1. Et in 4. sen-
tentia dist. 1. ar. 1. que-
stionibus 1. quibus dist. 1.
q. 1. ar. 2. questionibus 1.
Et in 3. parte q. 1. ar.
3. & sic soluitur dicta
diffinitio inter iudicia
lia & caeremonialia, &
iudicia omnia pos-
sunt sumi, caeremonia-
lia vero nec omnia pro-
prie, nec principaliter:
sed quaedam tantum ob-
lationes & secundaria af-
fuerunt possunt.

Ans. In responsione ad ter-
tiam, eandem articuli,
vide quod non ad rem,
sed apparentiam respici-
tur ratio dicens, quare
sacerdos non debet pri-
us sacramento negare
& debitas oblationes,
se scilicet videtur pro
sacramento exigere.
Oportet enim sanctos
ad hoc qui foris sunt te-
stimonium habere. Si ta-
men negaret puniendo
peccatorem, non esset
secundum veritatem si-
moniacus, usurparet ta-
men sibi superioris iurisdictionem ad quem
spectat penalis sacra-
mentum pro hac causa.

Ans. Sed tunc inquit dabi-
lum, quid faciet sacer-
dos in tali causa. Si mi-
nistret sacramentum exi-
stenti in peccato mor-
tali, peccat, si non mi-
nistret, peccat. Erit er-
go perplexus.

Ad hoc dicitur, quod
sacerdos debet charita-
tive monere hominem
non reddendum debitas
oblationes, ut scilicet sit
paratus considerare con-
scientie sue iuxta ho-
minis iustum arbitrium.
Belli quidem consensio-
nis, potest illi sum in ho-
no fieri, per hoc exi-
llentius ministrare sacra-
menta. Si non consen-
sit, potest illi coram
his debet, quod non
propterea quia ad eum
pertinere debent obla-
tiones, sed quia illis no-

faciat, quod tamen habet rationem censur.
Secundo, propter precedentem deputa-
tionem siue promissionem: sicut cum aliquis
offert donationem inter vivos, vel cum relin-
quit in testamento Ecclesie aliquam rem mo-
bilem vel immobilem in posterum soluedam.
Tercio modo propter Ecclesie necessita-
tem, puta, si ministri Ecclesie non haberent
unde sustentaretur. Quarto, propter con-
suetudinem. Tenentur enim fideles in ali-
quibus solennitatibus ad aliquas oblatio-
nes consuetas. Tamen in his duobus ulti-
mis casibus remanet oblatio quodammodo
voluntaria, scilicet quantum ad quanti-
tatem, vel speciem rei oblatæ.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod
in noua lege homines non tenentur ad obla-
tiones, causa solennitatum legalium, ut in
Exod. dicitur: sed ex quibusdam aliis cau-
sis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ad oblatio-
nes faciendas tenentur aliqui, & antequam
fiant: sicut in primo, & tertio, & quarto
modo. & etiam postquam eas legerint per
deputationem siue promissionem. Tenen-
tur enim realiter exhibere quod est Ecclesie
per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui obla-
tiones debitas non reddunt, possunt puniri
per subtractionem sacramentorum, non
per ipsam sacerdotem cui sunt oblationes
faciende, ne videatur per sacramentorum
exhibitionem aliquid exigere, sed per superi-
orem aliquem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum solum sacerdotibus debeantur obla-

AD SECVNDVM sic procedi-
tur. Videtur quod oblationes
non solum sacerdotibus de-
beantur. Inter oblationes enim
precipue videmus esse quæ ho-
stiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pau-
peribus dantur, in scripturis hostiæ dican-
tur, secundum illud Hebr. ult. Beneficentia
& communio notitæ oblationis. Talibus
enim hostiis promittitur Deus. Ergo multo
magis oblationes pauperibus debentur.
Præterea, in multis parochiis monachi de
oblationibus partem habent. Alia autem est
cura clericorum, alia monachorum, ut Hier.
dicit. Ergo non solum sacerdotibus obla-
tiones debentur.

Præterea, laici de utilitate Ecclesie emunt
oblationes, ut panes & huiusmodi. Sed non
nisi ut hinc suos usus conuertant. Ergo obla-
tiones possunt etiam ad laicos pertinere.

SED CONTRA est quod dicit Canon
Damasci Papæ, & habetur 10. q. 1. Oblationes
quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur tā-
tummodo sacerdotibus qui quoridie do-
mino seruire videntur, licet comedere & bi-
bere: quia in veteri testamento prohibuit
Dominus panes sanctos comedere filiis Is-
raël, nisi tantummodo Aaron & filiis eius.

CONCLUSIO.

Cum sacerdos medius sit inter Deum & populum,
ei sunt a populo oblationes exhibende non solum, ut
eas in proprium usum assumant, sed ut fideliter dis-
pensent in his quæ ad diuinum spectant cultum, sed
in usus & sustentationem pauperum.

RESPONDEO dicendum, quod sacer-
dos quodammodo constituitur sequester,
& medius inter populum & Deum, sicut de
Moysè legitur Deut. 5. Et ideo ad eum perti-
net diuina dogmata & sacramenta exhibere
populo. Et iterum ea, quæ sunt populi, pu-
ta preces & sacrificia & oblationes per eum
domino debent exhiberi, secundum illud
Apost. ad Heb. Omnis Pontifex ex homini-
bus assumptus pro hominibus constituitur
in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona &

sacrificia pro peccatis. Et ideo oblationes,
quæ a populo Deo exhibentur, ad sacerdotes
pertinent, non solum ut eas in suos usus con-
uertant, utrum etiam ut fideliter eas dispen-
sent. Partim quidem expendendo eas in his
quæ pertinent ad cultum diuinum. Partim
vero in his, quæ pertinent ad proprium vi-
ctum: quia qui altari deferunt, cum altari
participant, ut dicitur primæ ad Cor. 9. Partim
etiam in usus pauperum, qui sunt, quan-
tum fieri potest, de rebus Ecclesie sustentan-
di: quia & dominus in usum pauperum lo-
culus habebat, ut Hier. dicit super Mar.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod
ea quæ pauperibus dantur, sicut non pro-
prie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia
inquantum eis dantur propter Deum: ita
etiam secundum eandem rationem oblatio-
nes dici possunt: tamen non proprie dicuntur:
quia non immediate Deo offeruntur. Obla-
tiones vero proprie dicuntur in usum pauperum
cedunt, non per dispensationem offeren-
tium: sed per dispensationem sacerdotum.

Ad secundum dicendum, quod monachi
siue alij religiosi possunt oblationes recipere
tripliciter. Vno modo sicut pauperes per
dispensationem sacerdotum vel ordinatio-
nem Ecclesie. Alio modo si sint ministri altari-
s, tunc possunt accipere oblationes spon-
te oblatas. Tertio modo si parochie sint
eorum: & tunc ex debito possunt accipere
oblationes tanquam Ecclesie rectores.

Ad tertium dicendum, quod oblationes
postquam fuerint consecratæ, non possunt
cedere in usum laicorum: sicut uasa & uesti-
menta sacra. Et hoc modo intelligitur dictum
Damasci Papæ: illa vero quæ non sunt conse-
crata, possunt in usum laicorum cedere ex
dispensatione sacerdotum, siue per modum
donationis, siue per modum uenditionis.

ARTICVLVS III.

**¶ Vtrum homo possit oblationes facere de omnibus
rebus licite possessis.**

AD TERTIVM sic proceditur.
Videtur quod non possit ho-
mo oblationes facere de omni-
bus rebus licite possessis: quia
secundum iura humana turpi-
ter facit meretrix in hoc quod est meretrix:
non tamen turpiter accipit, & ita licite pos-
sident. Sed non licet de ea facere oblationem, secundum illud Deut.
23. Non offeres mercedem prostribuli in domo domini Dei tui.
Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

Præterea, ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur
in domo Dei. Sed manifestum est, quod pretium canis iuste
venditur iuste possideretur. Ergo non licet de omnibus iuste pos-
sitis oblationem facere.

Præterea, Malachi 1. dicitur: Si offeratis claudum & langu-
dum, nonne malum est? Sed claudum & languidum est animal
iuste possessum. Ergo videtur quod non de omnibus iuste pos-
sitis oblatio fieri.

SED CONTRA est quod dicitur Prover. 3. Honora domi-
num Deum tuum de tua substantia. Ad substantiam autem ho-
minis pertinet quicquid iuste possidet. Ergo de omnibus iuste
possitis potest fieri oblatio.

CONCLUSIO.

De iniuste acquisitis non potest fieri oblatio, in veteri tamen lege immunda
offerre non licebat, quanta iuste possessa, sed in lege noua, ubi omnia munda,
non etiam quacunq; licet offerre, præcipue si in alterius uergetur detrimentum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit in lib. de
uerbis domini, si deprædaueris aliquem inualidum, & de spoliis
eius dares alicui iudici, si pro te iudicares, tanta vis est iustitie,
ut & tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes
esse nec tu. Et ideo dicitur Eccl. 34. Immolantis ex iniusto obla-
tio est maculata. Vnde patet quod de iniuste acquisitis & pos-
sitis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege in qua figuræ
seruiebatur, quædam propter significationem reputabatur im-
munda, quæ offerre non licebat. Sed in lege noua omnis creatura
Dei reputatur munda, ut dicitur ad Tit. 1. Et ideo quantum est de se,
de quolibet licite possessio potest oblatio fieri. Per accidens autem
contingit quod de aliquo licite possessio, oblatio fieri non potest: pu-
ta, si uergetur in detrimentum alterius, ut si filius aliquis afferat Deo
id unde

et paratus conscientie
sue consulere, negat ei
sacramenta, quæ donec
superior consilium pro-
vident: & sic debet de-
monstrare superioris. Et
in iuris non tanquam
iudex, sed tanquam do-
ctus participare in
peccato mortali cum il-
lo, negare sacramenta
illi. Non remanet ergo
perplexus, nec oportet
eam usurpare sibi supe-
rioris potestatem.

**¶ Super Questione
oblationis factæ An
tiscalum testium.**

In articulo tertio, **Ans.**
eiusdem questionis
omissio secundo ad-
verte in responsione ad
tertium, quod triplex
ratio illicitæ oblatio-
nis animatus: cui aut
claudum, sic distinguitur.
quod prima penes im-
proportionem oblatæ
rei ad sacrificium, se-
cunda penes hoc quod
res ipsa consensibilis
contemptibilem redder-
et diuinum cultum: ter-
tia penes uoluntatem
autem arbitrii. Propter
primam namque non licet
minimæ acrolum, aut fa-
sciam quali corruptam
offerre, pro facillio
euchristie: quoniam
immaculatum sacrificio
soli immaculata mate-
ria proportionata est.
Propter secundam, ne-
ces combinatum non
debet (ubi sunt cogita-
te) in facras transferri
uclles. Propter tertiam,
qui uoluit arbitrium non
facillio, si iustum
offert: quia uolunt
intelligat de rebus in
bono statu. Vbi ergo
quidem habet rem Deo
quis offert, & ubi ho-
rum inconuenientiam
sequitur, bene facit.

a Super Quaestione
de huiusmodi extra Ar-
ticulum quartum.

Amos.

In articulo quarto
ratiōem quāstio-
nis octuagesime
sexte dubium occur-
rit circa illud quod
pertinet ad ius natura-
le, ut homo ex rebus
sibi datis à Deo aliquid
exhibeat ad eius hono-
rem. Quoniam quum
de rebus exterioribus
sermo, aut Author
intendit quod præter
res, quæ in sacrificium
offeruntur, adhuc ratio
naturalis distat aliis
se Deo offerendas: aut
repleat id quod de sa-
crificiis exterioribus obla-
tione dicit. Si primum
intendit, oportet hoc
super aliqua ratione fun-
dari. Dicit enim quili-
bet, quod sit est ra-
tione naturali quod ali-
quo sensibili sacrificio
Deum honoremus. Of-
ferre autem aliter quam
in sacrificio, uel in ordi-
ne ad sacrificium, ut pro
altari & huiusmodi quæ
ad sacrificium oblatione,
ceduntur, nulla ratio-
ne apparet, quum natu-
ralis ratio apparet Deo
honor. Substantia namque
ministorum Dei ratio-
ne, quæ honoris ratio
rebat, ut Deo primitias
frugum offeramus. Nā
ex quo non sacrifican-
tur, sed per modum sim-
plicitatis oblationis exhi-
bentur, dicendum est
Deo: suscipe has fru-
ges, & reliquenda e-
runt: quod uidetur ri-
diculum. Si uero cre-
ditur replicare quod de
sacrificiis oblatione di-
xerat, sequitur quod
non inferi intentionem,
quoniam non inferi,
quod oblationes sint
de iure nature, sed quod
sacrificia tantumquid
non oportebat ferre:
nec erat quæsitum de
sacrificio, sed de primi-
tiis & oblationibus.

Ad hoc dicitur, quod
proculdubio Author in-
tendit de oblationibus
ut distinguantur cetera
sacrificia, ut ipsa distin-
ctio quæstionum & ar-
ticulorum testatur. Vi-
detur autem hæc esse
differentiā inter sacrificia
naturalis rationis ad sa-
crificia & oblationes,
quod ad sacrificia
naturalis ratio bene su-
at utitur naturalis, di-
citur quasi absolute ad
Deum honorandum. Ad
oblationes uero dicitur
quasi ex suppositione,
hoc est, supposito quod
hæc offerre sit in hono-
rem Dei. Ita quod de-
clarat rationis natu-
ralis ad sacrificium, di-
citur ipsum sacrificium
esse honorem Dei: in
oblationibus uero, sup-
posito quod sint in ho-
norem Dei, dicitur ali-
quid esse ex rebus à
Deo nobis collatis, ipsi
offerendum. Ille autem
huiusmodi oblationes
in honorem Dei, sup-

id unde debet patrem nutrire. Quod domi-
nus improbat Matth. 15. Vel propter scanda-
lum, uel propter contemptum, uel aliquid
aliud huiusmodi.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod
in ueteri lege prohibebatur oblatio de mer-
cede prostrubuli propter immunditiam. In
noua autem lege propter scandalum: ne ui-
deatur Ecclesia laudare peccato, si de lucro
peccati oblationem recipiat.

Ad secundum dicendum, quod canis secun-
dum legem reputabatur animal immundum.
Alia tamen animalia immunda redimeban-
tur: & eorum pretium poterat offerri, secun-
dum illud Leui. ult. Si immundum animal
est, redimet qui obtulerit. Sed canis nec ob-
ferrebat, nec redimebatur. Tū quia idolo-
latræ canibus utebantur in sacrificiis idolo-
rum. Tum etiam quia significant rapacita-
tem, de qua non potest fieri oblatio. Sed
hæc prohibitio cessat in noua lege.

Ad tertium dicendum, quod oblatio ani-
malis cæci uel claudi reddebatur illicita tri-
pliciter. Vno modo, ratione eius ad quod of-
ferrebat. Vnde dicitur Malac. 1. Si offeratis
cæcum ad immolandum, nonne malum est.
Sacrificia autem oportebat esse immacula-
ta. Secundo, ex contemptu. Vnde ibidem sub-
ditur: Vos polluitis nomen meum in eo
quod dicitis: mensa domini contaminata est
& quod supponitur, contemptibile est.
Tertio modo, ex uoto precedenti ex quo
obligatur homo, ut integrum reddat quod
uouit. Vnde ibidem subditur: Maledictus do-
losus qui habet in grege suo masculum, &
uotum faciens immolat debile domino. Et
hæc causæ manent in lege noua: quibus ta-
men cessantibus non est illicitum.

ARTICVLVS IIII.

a Vtrum ad primitias soluendas homines te-
neantur.

AD QVARTVM sic procedi-
tur. Videtur quod ad primitias
soluendas homines non teneā-
tur: quia Exod. 13. data lege pri-
mogenitorum subditur: Erit
quasi signum in manu tua, & ita uidetur
se præceptum ceremoniale. Sed præcepta
ceremonialia non sunt seruanda in lege no-
ua. Ergo neque primitiæ sunt soluendæ.

Præterea, Primitiæ offeriebantur domino
pro speciali beneficio illi populo exhibito.
Vnde dicitur Deut. 26. Tolles de cunctis fru-
gibus tuis primitias, accedesque ad sacerdo-
tē qui fuerit in diebus illis, & dices ad eum:
Profectus sum terram domino Deo tuo quā
ingressus sum terram pro qua iurauit patri-
bus nostris, ut daret eā nobis. Ergo alie na-
tiones nō tenentur ad primitias soluendas.
Præterea, illud ad quod aliquis tenetur
debet esse determinatum. Sed non inuenitur,
nec in noua lege, nec in ueteri determinata
quantitas primitiarum. Ergo ad eas soluen-
das non tenentur homines ex necessitate.

SED CONTRA est quod dicitur 16. q.
7. Oportet decimas & primitias, quas iure
sacerdotum esse sancimus ab omni populo
accipere.

CONCLVSIO.

Teneantur omnes de fructibus à se ex terra per-
ceptis, primitias soluere: in lege quidem ueteri secun-
dum legis determinationem, in noua uero secundum
patris & ecclesie consuetudinem.

RESPONDEO dicendum, quod primi-
tiæ ad quoddam genus oblationum perti-
nent: quia Deo exhibentur cū quadam pro-
fessione, ut habetur Deut. 25. Vnde & ibidem
subditur: Suscipiens sacerdos cartallum, sci-
licet primitiarum de manu eius qui deferet
primitias, ponat ante altare domini Dei tui.
Et postea mandatur ei quod dicat: Idcirco
nunc offero primitias frugum terræ quas

dominus dedit mihi. Offeriebantur autem
primitiæ ex speciali causa, scilicet in recogni-
tionem diuini beneficii, quasi aliquis profi-
teatur se à Deo fructus terræ percipere: &
ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo
exhibendum: secundum illud primi Paral.
ulti. Quæ de manu tua accepimus, dedimus
tibi. Et quia deo debemus exhibere id quod
præcipuum est, ideo primitias quasi præci-
puum aliquid de fructibus terræ præceptū
fuit Deo offerre. Et quia sacerdos constituitur
pro populo in his, quæ sunt ad Deum,
ideo primitiæ oblatæ à populo in usum sa-
cerdotum cedebant. Vnde dicitur Num. 18.
Locutus est dominus ad Aaron: Ecce, dedi
tibi custodiam primitiarum mearum. Per-
tinet autem ad ius naturale, ut homo ex re-
bus sibi datis à Deo, aliquid exhibeat ad
eius honorem. Sed quod talibus personis
exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in
tali quantitate, hoc quidem fuit in ueteri le-
ge iure diuino determinatum, in noua au-
tem lege definitur per determinationem Ec-
clesiæ, ex qua homines obligantur, ut primi-
tiæ soluant secundum consuetudinem pa-
tris, & indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod
ceremonialia proprie erant in signum futu-
ri, & ideo ad præsentiam ueritatis signifi-
cæ cessauerunt. Oblatio autem primitiarum
fuit in signum præteriti beneficii, ex quo
etiam debuit recognitionis causatur se-
cundum dictamen rationis naturalis: &
ideo in generali huiusmodi oblatio manet.
Ad secundum dicendum, quod primitiæ
offeriebantur in ueteri lege non solum pro-
pter beneficium fructuum terræ promissio-
nis datæ à Deo, sed etiam propter benefi-
cium fructuum terræ à Deo datorum. Vnde
dicitur Deut. 27. Offero tibi primitias fru-
gum terræ, quas dominus Deus dedit mihi.
Ethæc secunda causa apud omnes est com-
munis. Potest etiam dici quod sicut iudeis
speciali quodam beneficio terram promissio-
nis contulit Deus, ita generali beneficio
toti humano generi contulit terræ domi-
nium, secundum illud Psal. Terram autem
dedit filiis hominum.

Ad tertium dicendum, quod sicut Hier. di-
cit, ex maiorum traditione introductum
est, quod qui plurimum, quadragesimam
partem dabant sacerdotibus loco primitia-
rum: qui minimum, sexagesimam. Vnde ui-
detur quod inter hos terminos sine primi-
tiæ offerendæ secundum consuetudinem pa-
tris. Rationabiliter tamen primitiarum
quantitas non fuit determinata in lege:
quia sicut dictum est, primitiæ dantur per
modum oblationis, de cuius ratione est,
quod sint voluntariæ.

QVAESTIO OCTVAGE- gesima septima, De decimis, in quatuor articulis diuisa.

OSTEA considerandum est
de decimis.

Et circa hoc quaeruntur qua-
tuor.

Primo, utrum homines te-
neantur ad soluendas decimas ex necessita-
te præcepti. Secundo, de quibus rebus sint
decimæ dandæ. Tertio, quibus debeant
dari. Quarto, quibus comperat eas dare.

ARTICVLVS I.

a Vtrum homines teneantur dare decimas ex
necessitate præcepti.

Ad PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod homines non
teneantur dare decimas ex ne-
cessitate præcepti. Præceptum
enim de solutione decimarum
in lege ueteri datur, ut patet Leui. 27. Omnes

ponit ministros diuini
cultus dispensatores in
huiusmodi oblationum,
coram quibus fiat huius-
modi professio recep-
tarum rerum à Deo.
Propter quod à princi-
pio sola sacrificia fuisse
videntur, ut Abel &
Cain oblationes testan-
tur. Verique enim per
modum sacrificii sua
offerunt.

In responsione ad pri-
mum eundem articulum,
aduerte quod Author
implicite etiam hoc in
loco distinguit ceremoni-
alia in caeremonias
proprie, tactio altero
membris, quod erant in
caeremonias communi-
ter. Et multo quod caer-
monie proprie sunt illæ
de quibus dicitur, quod
non possunt sine pecca-
to fieri: quia sunt in
signum futuri. Secus au-
tem illæ de caeremoniis
communi, possunt
enim (ut prædiximus)
hæc assumi & constitui
ab Ecclesiis, ut de primi-
tiis fecit, quas sub
ceremonialibus præ-
ceptis cadere non est
dubium: quoniam in Dei
honorem immediate
exhiberentur, & ipsa
exhibitis normalis est
cultus Dei.

In responsione ad ult-
imum aduerte, quod
primitiarum exhibitio
habet in se duo, ipsam
rem dandam, & mo-
dum dandi. Si conside-
retur res danda, sic cadit
sub obligatione præ-
cepti statuentis, quod
primitiæ dentur. Si uero
consideretur modus
dandi, quia scilicet datur
per modum obla-
tionis, quæ est sponta-
nea: sic habet quod nō
sit certa quantitas primi-
tiarum obligata ex
lege: sed uidetur com-
muni arbitrio consen-
tium pugnanda res-
ta, &c.

a Super Quaestione
de huiusmodi extra Ar-
ticulum primum.

In articulo primo, Amos
quæstionem octu-
agesimæ septimæ ad-
uerte primo origina-
lem radicem, unde de-
terminatio decimæ par-
tis additæe minis-
tris diuini cultus pro-
uenit, scilicet ex duo-
denario numero tri-
butum Israel. Stant
namque decem, quum
essent duodecim, ut
duodecim, quæ erant
Dei ministri in duobus
partibus ceteris ex-
cederet. Nam singulis
undecim tribubus si-
gillatim de decem par-
tibus noem restabant
& decima dabatur duo-
decimæ Leuitarum. Et
sic quilibet habebat
nomen partes, & duo
decima habebat. Et
decim: quia habebat
decimam quæque co-
iungit undecim. Et
quum præceptum hoc
(ut in hiera dicitur) 7. 12
esset

effecti iudiciale ordinatum ad æqualitatem in populo illo seruandam, duplex ratio huius excrecentie assignatur in littera. Primò ut seruaretur æqualitas proportionis, ut scilicet ministri diuini cultus, qui erant nobiliores, ex hoc ipso, quòd ad nobilitatem ministerium additi sunt, honorabilius uiueret. Secundò, ut uel sic seruaretur æqualitas simpliciter inter Leuitas & alios. Quoniam inter tot futuras transgressiones aut non dando, aut non exalte, saluaretur saltem æqualitas simpliciter: quum tamè proportionis deberet saluari.

¶ Num præceptum decimarum sit iudiciale, uel ceremoniale.

Questio.

¶ In eodem articulo dubium occurrit circa hoc quòd præceptum decimarum dicitur iudiciale. Nam uidetur quòd sit ceremoniale. Quoniam differentia inter iudiciale & ceremoniale haec est, quòd ceremoniale ad diuinum cultum, iudiciale ad populum, æqualitatem, & pacem spectant. Cõstat autem quòd decime ad diuinum cultum, imò ad Deum ipsum ordinantur, in recognitionem sui uniuersalis dominij, ut patet extra de decimis. c. 2. Tu nobis. Ergo est ceremoniale.

¶ Ad hoc dicitur, quòd differentia inter ceremoniale & iudiciale, intelligenda est sic: ceremoniale sunt quæ ad Deum uel diuinum cultum immediate referuntur. Illa autem quæ mediante æqualitate populi & ministrorum, aut ministrorum inter se, ad Deum referuntur, ad iudiciale propriè spectant. Vnde quodque enim penes id quòd directè & immediate habet iudicandum est. Quia igitur decimatio per se directè & immediate ordinatur ad æqualitatem inter ministros Dei & populum seruandam, ac etiam inter ministros inter se, & mediante hac ordinatur ad Deum, ideo inter iudiciale, non ceremoniale, est præceptum computandum. Decretalis autem illa intelligenda est mediate & facta, non immediate & instituta. Non enim decime sunt institutæ ut immediate Deo offerantur in signum uniuersalis dominij, sicut sacrificia, oblationes, & primitiæ: sed sunt institutæ, ut sit in domo Dei cibus pro eis ministris, ut dicitur Malach. 1. Sed ex hoc ipso quòd ad honorabilem ministrorum Dei usum ab uniuersis dantur, significatur ac professio fieri, quòd dominus uniuersorum est ille, cuius ministris hæc dantur: sicut populus tribuens ministris Regis, proficitur Regem dominum suum esse.

¶ Num conueniens fuerit in noua lege determinari decimarum solutionem.

Questio.

¶ In eodem articulo dubium occurrit circa illud quòd determinatio decimæ partis soluendæ, est auctoritate Ecclesiæ, tempore nouæ legis, instituta secundum quandam humanitatem, ut scilicet non minus populus nouæ legis, ministris noui testamenti exhiberet. Videtur enim irrationabilis atque iniqua huiusmodi determinatio decimæ, nec conclusa per rationes duas in littera ad hoc allatas. Et quidem quòd sit irrationabilis, probatur ex hoc, quòd non est similis proportio tribus leuitarum ad reliquas tribus, & clericorum curatorum, quibus solis debentur decimæ, ad populum Christianum, quoniam tribus leuitarum erat decima pars illius populi, clericus autem dictus non est forte centesima pars populi Christiani. Licet enim sint multi curati non habentes centum uiros sub sua cura, computando tamen paruas cum magnis parochiis, computatis etiam eorum coadiutoribus, ut sunt canonici cathedralium & similibus Ecclesiarum quibus debentur decimæ, si transcendit centesimam, non transcendit forte octuagesimam partem Christiani populi, hoc præsertim per accidens seruato statui, quòd scilicet non habent uxores & filios, qui tamen persone in tribu leuitarum computabantur ad integrandam partem decemdecimam. Quum igitur notabilis ualde excessus sit inter populum Christianum & suum clericum, atque populum Israel & Leuitas, consequens est quòd irrationabile est in noua lege sequi determinationem decimæ partis in lege ueteri statutam. Quòd autem sit iniqua, patet ex hoc, quòd quis secundum hoc, si clericus est quinquagesima pars populi, quilibet quadraginta nouem partium populi non habebit nisi de decem partibus rerum, nouem: clericus autem habebit quadraginta nouem partes, habendo decimam quandam partem rerum cuiuslibet quadraginta nouem partium populi: sic non excedet clericus populum in diuisis partibus, ut Leuitæ excedebat populum: sed in quadraginta partibus, quòd est iniquum. Quòd uero neutra ratio in littera allata, probet intentum, patet ex hoc, quòd utraq; procedit à communis ad proprium, seu à superiori ad inferius determinate. Licet enim iustitia noui debet abundare plus quam iudicium, non tamen quo ad hanc improprietatem determinationem, & similiter licet ministri, noui testamini sint honorabiliores, non tamen debetur eis stipendium in tanto excessu. Et augetur hoc debum de decimis in noua lege propter decimas personales: & propter hoc quod ex integris fructibus decimæ soluendæ sunt, quæ si diligentius computentur,

non decima, sed quinta forte pars clero addita inuenitur, ut inferius declarabitur: ac si hoc clericus si quinquagesima pars esset populi, excederet quòd ibi illa pars populi sibi æqualem non in quadraginta, sed octoginta partibus decimis. ¶ Ad hoc dicitur, quòd quia iudicium de his, quæ sunt ad finem ex fine sumendum est, non secundum ea quæ sunt per accidens, sed secundum id quòd est per se.

Inter decimas in ueteri lege, & noua, hæc est per se differentia, quod tunc dabatur pro usu tantum ministrorum: nunc uero dantur pro uictu ministrorum & pro usu pauperum. Et hoc est, quia ministri ueteris testamenti erant etiam ministri diuini cultus: ministri autem nouæ legis sunt, & ministri sacramentorum ac diuini cultus, & sunt patres pauperum ad imitationem Iesu Christi, qui locum pro sustentatione & pro pauperibus legitur habuisse Ios. 1. Et rursus limitandi formæ dedit, Ego sum pastor bonus. Pastor bonus animam suam dat pro ouibus suis, & a fortiori bona exteriora: quoniam in maiori includitur minus. Et secundum Apostolum, ad Tim. 1. Oportet episcopum esse hospitalem. Et secundum Hieronymum Damasum: quicquid habent clerici pauperum est, ut dicitur 1. c. 1. cap. Quoniam. Et Aug. expresse decimas dari pro usu pauperum adeo asseruit, ut non dantem decimas, reum tot homicidiorum dicat, quot pauperes ibi mortui sunt: habetne ibi decem. Decimæ. Author quoque expresse in hac opusculis dicit decimas dari ministris, ut per eos dispensentur pauperibus. Ex hac nãq; radi

custodierit me in uia qua ambulo, &c. cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi. ergo etiam neq; tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem. ¶ Præterea, in ueteri lege tenebantur homines ad triplices decimas soluendas, quarum quasdam soluebant Leuitas. Dicitur enim Numeri 18. Leuitæ decimarum oblatione contenti erunt: quas in usus eorum & necessaria separauit. Erant quoque alie decimæ de quibus legitur Deuter. 14. Decimam partem separabis de cunctis frugibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos, & comedes in conspectu domini Dei tui in loco quem elegerit Deus. Erant quoque & alie decimæ de quibus ibidem subditur: Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, & repones intra ianuas tuas, uenietque Leuita qui aliam non habet pariem neque possessionem tecum: & peregrinus ac pupillus, & uidua qui intra portas tuas sunt, & comedent, & saturabuntur. Sed ad secundas & tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

¶ Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim soluatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas soluendas in terris in quibus decimæ non soluuntur, omnes essent in peccato mortali. Et per consequens etiam ministri Ecclesiæ, dissimulando: quod uidetur inconueniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

¶ SED CONTRA est, quòd Aug. dicit, & habetur 16. q. 1. Decimæ ex debito requiruntur. Nam si decimæ in subsidium tantum ministrorum dandæ essent, ut in ueteri mandatum erat lege, nesciret ego oppositas obiectiones soluere: libet tamen solutiones audire aliorum, qui sciunt tam excellentiam distributionem ad æqualitatem deducere. Soluere autem ex hoc quòd Deus sic mandauit, aut quòd Ecclesiæ sic mandauit, ut daretur Deo, cui non potest excessus dari, nihil ualet: tum quoniam præceptum diuinum in lege ueteri de parte decimæ ab ipso Deo Iesu Christo reuocatum est in cruce cum cæteris iudicialibus & ceremonialibus præceptis, quum dixit, Consummatum est. Tum quoniam præceptum erat, ut decima pars realium non personalium cuiusque undecim tribus daretur duodecimæ parti totius populi, & non quòd quinquagesimæ parti totius populi daretur decima pars cuiusque quadraginta nouem. Ecclesiæ autem mandare, ut hoc daret Deo immediate, factum in primis est: quia decimæ quasi stipendia sunt clericorum. Et deinde, quæ iusta sit ista rerum distributio, si ab Ecclesiâ sit, oportet ostendere. Oportet enim iustitiam distributionis totum esse in distribuendis oneribus, quæ est onus decimarum. Dicamus igitur quòd quia decimæ dantur ministris Dei pro seipsis & pauperibus, quos semper habemus nobiscum: ideo iusta est distributio oneris huius quantumcumque excedat. Quoniam nunquam tanta est decimæ quantitas, ut pauperibus sufficiat: sed semper pauperes remaneant nobiscum iuxta uerbum Domini. Et per hoc patet quòd nec iniqua nec irrationabilis est ista distributio. Sed pia mater provide pauperum filiorum misere, subdebe subsidium eisdem artibus.

¶ Et si quis obieciat, quòd multi ministri Ecclesiæ non se exhibent patres pauperum: responderetur quòd cogendi sunt non minus ministri ad dispensandum pauperibus, quam populi ad soluendas decimas: quanto ipsi in aliori gradu constituti magis tenentur. Satis enim est iustitiam legali ecclesiasticæ, ut illis omnia sit dispensatio in pauperes, qui de iure debent esse patres pauperum. Et sic patet, quòd non restat respondendum nisi obiectioni contra rationes allatas in littera. Et ad utramque simul dicitur, quòd Author non induxit illas ad inferendum determinationem decimæ partis, sed ad ostendendum quòd populus nouæ legis ad maiora obligetur ministris Dei quam populus ueteris legis: quòd satis rationabiliter ostenditur ex illis, ut patet.

¶ Num humanum fuerit Ecclesiæ statuere decimas soluendas. ¶ Sed adhuc restat literale dubium: quomodo in littera dicitur, quòd Ecclesiæ secundum quandam humanitatem determinauit decimam partem ministris soluendam, conformando populum nouæ legis, populo ueteris legis, quum hoc sit (ut patet ex dictis) potius secundum inhumanitatem. ¶ Sed ad hoc dicitur, quòd quia solutio decimæ est actus populi ad ministros Dei, utrinque potest considerari, scilicet ex parte populi, & ex parte ministrorum. Et licet ex parte ministrorum, consideratio eorum paucorum honorabilis sit, ut decet, non conformet ueteri legi determinatio decimæ in noua, propter supradicta. Si tamen ministrorum dignitas attendatur, plus eis debetur quam ministris ueteris legis. Ex parte tamen populi, simpliciter loquendo, humanum ualde est, ut non plus in nouo testamento in quo plus tenentur (ut in littera

in littera probatur) quis soluat quam soluebat in ueteri. Et secundum hanc intelligenda est littera, ut ex ipsis rationibus patet.

¶ Nam diuina potius quam Ecclesiastica auctoritate statuta sunt decima.

Questio. ¶ In eodem articulo dubium occurrit, pro quanto dicitur, quod decimæ non

runtur, & qui eas dare noluerint, res alias inuadunt.

CONCLUSIO.

¶ Tenentur omnes ad decimarum solutionem, & iure natura, & Ecclesiæ institutione, per quam aliam partem, quam decimam, soluendam esse statui possit.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod decimæ in ueteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum dei. Vnde dicitur Malac. 3. Inferte omnem decimationem in horreum meum: ut sit cibus in domo mea. Vnde præceptum de solutione decimarum, partim quidem erat morale inditum naturali ratione: partim autem erat iudiciale, ex diuina institutione robur habens. Quod enim eis qui diuino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria uictus ministraret: ratio naturalis dicitur, sicut & his qui comuni utilitati inuigilant, scilicet Principibus & militibus & aliis huiusmodi, stipendia uictus debentur à populo. Vnde & Apostolus hoc probat primæ ad Cor. 9. Per humanas consuetudines dicens: Quis militat suis stipendiis unquam, aut quis plantat uineam, & de fructibus eius non edit? Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris, diuini cultus non est de iure naturali, sed est introducta institutione diuina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur: qui cum in duodecim tribus esset diuisus, undecima tribus, scilicet Leuitica, quæ tota erat ministeriis diuinis mactata, possessiones non habebat. Vnde conuenienter institutum est, ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum prouentuum Leuitis darent, ut honorabiliter uiuerent: & quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Vnde quantum ad determinationem decimæ partis, erat iudiciale, sicut & alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines adinuicem cõseruandam, secundum populi illius conditionem, quæ iudicialia præcepta dicuntur, licet ex consequenti aliquid significaret in futurum, sicut & omnia eorum lãcta: secundum illud primæ ad Cor. 10. Omnia in figuram contingebant illis. In quo conueniebant cõseruandis moralibus præceptis: quæ principaliter instituta erant ad significandũ aliquid futurum. Vnde & præceptum de decimis soluendis significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum: ultra quem numerum, non procedunt, sed reuerantur ab uno) nouem sibi partibus reuerantur, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem uero quæ erat futura per Christum esse expectandam à Deo. Nec tamen propter hoc est carimoniale præceptum, sed iudiciale, ut dictũ est. Est autem hæc differentia inter carimonialia & iudicialia legis præcepta, ut supra diximus, quod carimonialia illicitum est obseruare tempore legis nouæ. Iudicialia uero etsi non obligent tempore gratiæ: tamen possunt obseruari absque peccato, & ad eorum obseruantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem. Sicut præceptum iudiciale ueteris legis est, quod qui furatus fuerit ouem, reddat quatuor oues, ut legitur Exod. 22. Quod si ab aliquo Rege statuatur, tenentur eius subditi obseruare, ita etiam determinatio decimæ partis soluendæ, est auctoritate Ec-

clesiæ, tempore nouæ legis, instituta secundum quandam humanitatem: ut scilicet non minus populus nouæ legis ministris noui testamenti exhiberet, quam populus ueteris testamenti exhibebat: cum tamen populus nouæ legis ad maiora obligetur, secundum illud Matth. 5. Nisi abundauerit iustitia uestra plus quam scribarum & phariseorum, non intrabitis in regnum cælorum. & cum ministri noui testamenti sint maioris dignitatis, quam ministri ueteris testamenti, ut probat Apost. secundæ ad Corin. 3. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ. Quæ tamen pensatis opportunitatibus temporum, & personarum, possit aliam partem determinare soluendam. Et per hoc patet responsio ad primum.

¶ **AD SECUNDVM** dicendum, quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Euangelio à domino, ubi dicit Matth. 10. Dignus est operarius mercede sua. Et etiam ab Apostolo, ut patet primæ ad Corin. 9. Sed determinatio certæ partis est reueruata ordinationi Ecclesiæ.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod ante tempus ueteris legis, non erant determinati ministri diuini cultus: sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris diuini cultus: sed ubi aliquis occurrebat, uisum quod daret ei propria sponte quod sibi uidebatur. Sicut Abraham quodam prophético instinctu dedit decimas Melchisedech, sacerdoti Dei summi, ut dicitur Genes. 14. Et similiter Iacob decimas uouit se daturum, quamuis non uideatur decimas uouisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in diuinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem. Vnde signanter dicit: offeram tibi decimas.

¶ **Ad quartum** dicendum, quod secundæ decimæ, quæ reueruabantur ad sacrificia offerenda, locum in noua lege non habent, cessantibus legalibus uictimis. Tertie uero decimæ, quæ cum pauperibus comedere debebant, in noua lege augentur, per hoc quod dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Lucæ 11. Quod superest date elemosynam. Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

¶ **Ad quintum** dicendum, quod ministri Ecclesiæ maiorem curam debent habere spiritualium honorum in populo promouendorum, quam temporalium colligendorum. Et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi à domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia uictus ab his quibus Euangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Euangelio Christi. Nec tamē peccabant illi qui ei non subueniebant. Alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent, propter dissimulationem, uel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non soluant in locis illis in quibus Ecclesia non petiti: nisi forte propter obstinationem animi, habentes uoluntatem non soluendi etiam si ab eis peterentur.

facilius dici possit de hoc, quod decimæ sunt de iure nature ad uictus ministrorum, non pro pauperibus: sed hoc ad elemosynę ius spectat. ¶ **Secundo** dicitur, quod quia de iure nature decimæ dicitur esse in subditiū ministrorum: idcirco si ministri tacentes non indigent, cessat ratio obligationis iuris nature. Vnde si indigent, etiam si non petunt, tenentur iure nature eis subuenire omnes potentes & scientes suæ curæ committi, iuxta illud Apostoli ad Galat. 6. Communicet, is qui catechizatur, ei qui catechizat in omnibus bonis. Nolite errare: Deus non intridet. Quod quidem huiusmodi omisso subueniendi, scilicet suis curatis indigentibus, est peccatum ueniale, & quandoque mortale. Si enim notabiliter ex huiusmodi omissione patiantur, nescientes omittentes scienter pro modo suo subuenire huiusmodi patribus, excusare à mortali. Violatur namque adeo ius nature tunc, ut uirtus iustitiæ, quæ debet huiusmodi patribus de hemus, non remaneat. Quomodo enim iustitiæ pars hæc solatur, cum notabili detrimento eius cui ius reddendum est?

¶ **In eadem responsione** ad quintũ, dubium occurrit, quare Author in calce illius apposuit hę forte, dicendo, nil forte propter obstinationem animi. Videtur namque rem claram sub dubio dicere.

¶ **Ad hoc dicitur**, quod quia nolentes dare potentibus ministris decimas, possent allegare aut præscriptionem, aut Ecclesiæ Romanæ tacitam donationem, eo quod tam distans tempore scilicet, & tollerant: idcirco Author sub dubitationis nota hæc dixit.

¶ **In eadem responsione** iuncta corpori arti. nota, quod si gens aliqua uellet fidem Christianam amplecti sine onere decimarum, non solum Ecclesiæ possent eis hoc concedere, quia Ecclesiastica auctoritate, decimæ deberentur sed deberet eis hoc concedere, quia ministri Ecclesiæ maiorem debent habere curam spiritualium bonorum in populo promouendorum, quam temporalium colligendorum. Et Apostoli exemplo efficere deberent, ut decimarum onus præstaret impellimentum Euangelio Christi.

¶ **Super**

Ansota.

¶ In responsione ad quartum tres decimas si uis late intelligere, uide Hier. super Malac. 3. & recitari in Decretis 1. q. 1. ca. Reuerenti. & extra, de decimis. cap. 1.

¶ Nam Ecclesiæ distulante, quis decimas non soluens peccet.

Questio.

¶ In responsione ad 1. eiusdem artic. dubium occurrit, quia cum debeatur decimæ, partem ex iure nature, & partim ex auctoritate Ecclesiæ, quomodo Ecclesiæ possit dissimulare quod ex Ecclesiæ auctoritate pendet, non tamē potest facere quin nature ius impleatur. Ac per hoc qui nihil decimæ soluit, ut in multis Italia locis contingit ex consuetudine, à peccato non excusatur, utpote iuris nature uiolator. ¶ **Ad hoc dicitur** dupliciter. Primo, quod quantumcumque aliquis sit debitor decimæ, si cui debetur fructus sibi dicitur, multa est uoluntatis iuris consuetudo. Ministrantem Ecclesiæ ubi non petunt, literi uidentur sibi satisfacti. Nec obstat quod omittit petere propter scandalum: ac per hoc non sponte: quomodo uiri spirituales, qui ob amorem profectus spiritualis, in filiis omittunt temporalis sibi debita petere, quales sunt istiusmodi hoc faciunt: quoniam ex amore cha-

Super Questionibus
etiam septima
Articulus secundus.

Amot.

In art. 1. c. 1. dicitur q. q. dicitur occurrere circa rationem littere in corpore arti. scilicet seminantibus spiritibus, debent carnalia sub quibus continentur quicquid possidemus. et de omnibus possidetis debetur decima. Videtur nō ratio hanc in illatione deducere, a carnalibus confusis, ad carnalia distributa universiter descendendo: quod non licet, sicut nō ualeat. Animal ambulat: ergo omne animal ambulat, uel ergo omnis species animalis aliquod ambulat.

Ad hoc dicitur, quod intentio Authoris tendere uidetur non ad necessitatem, sed ad rationem habilitatem ecclesiasticam: ut de soluta decima omnium iuste possiderem. Et tenet discursus suus subiectio hanc propositionem, scilicet, q. non est maior ratio de uno carnali, q. de alio. Hanc enim adiuncta propositionem, patet nullum unum in illatione inueniri. Si enim carnalia debentur, & nō est maior ratio de uno, quam de alio, consequens est q. omnia, aut nullum decimationi subfunt.

In eodem articulo in responsione ad ultimum, adverte, q. quia Ecclesia sic struit, quod ex integris fructibus decimarum soluantur, ut patet extra de decimis. cap. 7.

Tunc nobis dicitur. Au thor rationem reddere conatur huiusmodi illationi. Et adverte, q. hoc modo intellectus decimarum in ueteri lege: quod expende tributa ac semina medietate fructus forte adquirent, consequens est, ut tribus Leuitarum habens undecim decimas sine seminum expensarum atq. tributū onere, excederet quatuordecim alia, non in duabus, sed in septē decimis partibus. Quod ideo notandum duxerim, ut aduersus Deum tam excellentē portio nem decreuisse suis ministris, ac per hoc non detrahas Ecclesie, si diuini exemplo Decei mota, excellens quoq. stipendū Dei ministris struerit. Nemo enim in ficiari potest, iusti esse, qd ad diuinum sit imitatio. Et adverte, quod hoc de decimis fructu dicitur. De decimis autē uenaliū rerum habes in ca. Pastoralis. & uniuersaliter de decimis personalibus uide dicitur in illam: de tunc debet consuetudine patrie.

Super Questionibus
etiam septima
Articulus tertius.

Amot.

In art. 1. c. 1. dicitur q. 1. aduerte, q. ius decimarum confle-



Articulus secundus. De decimis. Videretur quod nō de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum uidetur esse ex ueteri lege introducta. Sed in ueteri lege nullū preceptum datur de personalibus decimis, quę scilicet soluantur de his quę aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus uel de militia. Ergo de talibus decimas nullus soluere tenetur.

Preterea, De male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictū est. Sed oblationes quę immediate Deo exhibentur magis uidentur pertinere ad diuinum cultum, quam decimę quę exhibentur ministris. Ergo etiā nec decimę de male acquisitis sunt soluendę. Preterea, Leuit. ult. Non mandatur solui decimā nisi de frugibus & pomis arborum, & animalibus quę transeunt sub uirga pastoris. Sed præter hæc sunt quędā alia minuta, quę homini proueniunt: sicut herbę quę nascuntur in horto, & alia huiusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

Preterea, Homo non potest soluere nisi id quod est in eius potestate. Sed non omnia, quę proueniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in eius potestate. Quia quędam aliquando subtrahuntur per furtum uel rapinam. Quędam uero quandoq. in alium transferuntur per uenditionem. Quędam etiā aliis debentur, sicut Principibus debentur tributa: & operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed contra est quod dicit Ge. 28. Cuncto rū quę dederis mihi, decimas offerā tibi. Sed omnia quę homo habet, sunt ei data diuini ius. Ergo de omnibus debet decimas dare.

CONCLUSIO.

Ex omnibus, quę homo possidet, cum carnalia sint, decimę sunt soluendę.

RESPONDEO dicendum, quod de unaquaq. re præcipue est iudicandum secundum eius radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud Apost. ad Cor. 9. Si nos uobis spiritualia seminauimus, non magnum est si carnalia uestra metamus. Super hoc enim debitum stitit dicit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autē quęcumq. homo possidet sub carnalibus continentur, & ideo de omnibus possidetis decimę sunt soluendę.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod specialis ratio fuit quare in ueteri lege non fuit datū præceptū de personalibus decimis secundum conditionē populi illius: quia scilicet omnes alie tribus certas possessiones habebat, de quibus poterat sufficienter prouidere Leuitis, qui carebat possessionibus. Non autē interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucraretur, sicut & alij iudei: sed populus nouę legis est ubique per mundū diffusus, quorum plurimi possessiones nō habent, sed de aliquibus negotiis uiuunt: qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei de eorū negotiis decimas nō soluere. Ministris etiā nouę legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucratiuis, secundū illud secundā ad Tim. 2. Nemo militans Deo implicet se secularibus negotiis. Et ideo in noua lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinē patrię & indigentia ministrorum. Vnde Aug. dicit, & debetur 16. q. 1. ca. Decimę. De militia, de negotio, & artificio, redde decimas.

Ad secundum dicendum, quod aliqua male acquiritur dupliciter. Vno modo quia ipsa acquisitio est iniusta: puta quia acquiritur

per rapinam aut furtum aut usurā: quę homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare. tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu eius tenetur usurarius decimas dare: quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quędā uero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, & histrionatu, & aliis huiusmodi: quę nō tenentur restituere. Vnde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quādiu sunt in peccato, ne uideatur eorum peccatis cōmunicare: sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimę. Ad tertium dicendum, quod ea quę ordinantur in finē sunt iudicanda secundū quod cōpetunt fini. Decimarum autem solutio est debita, nō propter se, sed propter ministros: quorū honestati non conuenit ut etiam minima exacta diligentiā requirant. Hoc enim in uitium cōputatur, ut patet per Philos. in 4. Ethic. & ideo lex uetus nō determinauit ut de huiusmodi minutis rebus decimę dētur, sed reliquit hoc arbitrio dare uolentibus: quia minima quasi nihil cōputantur. Vnde Pharisæi quasi perfectam legis iustitiam sibi ascribentes, etiam de his minutis decimas soluebant. Nec tamen de hoc reprehenduntur a domino, sed solum de hoc, quod maiora, scilicet spiritualia præcepta cōtinebant. Magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostēdit, dicens: hæc oportuit facere, scilicet tempore legis, ut Chrys. exponit. Quod etiam uidetur magis in quādam decentiam sonare, quam in obligationem. Vnde & nunc de huiusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patrię.

Ad quartum dicendum, quod de his quę furto uel rapina tolluntur, ille a quo auferuntur, decimas soluere non tenetur antequam recuperet, nisi forte propter culpam uel negligentiam suam damnum incurrerit: quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si uero uendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere, & ab emptore: quia habet rem Ecclesię debitam: & a uenditore: quia quantum est de se Ecclesiā defraudauit. Vno tamen soluente, alius non tenetur. Debentur autem decimę de fructibus terrę, inquantū proueniunt ex diuino munere. Et ideo decimę non cadunt sub tributō, nec etiam sunt obnoxie mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, & pretium operariorum, quam soluantur decimę: sed ante omnia debent decimę solui ex integris fructibus.

ARTICVLVS III.

Articulus secundus. De decimis clericis dandis.

Articulus tertius. De decimis clericis dandis. Videretur quod decimę non sint clericis dandę. Leuitis enim in ueteri testamento decimę dabantur, quia non habebant aliam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. 18. Sed clerici in nouo testamento habent possessiones, & patrimonialia interdum, & ecclesiastica: recipiunt insuper primitias & oblationes pro uiuis & mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimę dentur.

Preterea, Cōtingit quādoq. q. aliquis habet domiciliū in una parochia, et colit agros in alia. Vel aliquis pastor ducit gregē per unam partē anni in terminis unius parochię: & alia parte anni in terminis alterius: uel habet ouile in una parochia, & pascit oues in alia: in quibus, & cōsimilibus casibus, non uidetur posse distinguī, quibus clericis sint decimę soluendę. Ergo non uidetur quod aliquibus clericis determinare sint soluendę decimę.

Preterea, Generalis consuetudo habet in quibusdam terris, quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent: religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo uidetur, quod solum clericis curam animarum habentibus decimę debentur.

quidam

quidam ministerium altaris & seminationē spiritualiū, non separant, sed simul. Itā q. licet illi qui sunt ministri altaris, ut multi religiosi & secularēs clerici, nō proprie debet eis populus decimas, & similiter licet aliqui prædicent, & ministrant populo sacramenta, non proprie debentur eis decimę. Et rursum licet aliqui faciant utrumq. per accidens, ut multi religiosi ex priuilegio, nō proprie debentur eis decimę, sed oportet, q. utrumq. habeant per se, hoc est, q. tenentur ad altaris ministerium pro populo, quod solis curam Ecclesię clericis conuenit. Reliqui enim per accedens pro populo ministrant altari, & quod ex officio tenentur seminare spiritualia sacramenta, & doctrinā populo, q. etiam solis habentibus animarū curā conuenit. Sic ergo de iure solis clericis habentibus animarū curam decimę debentur. Ceteris autem ratione ipsorum debentur, ut canonici Ecclesię cathedralium, & similibus.

Amot.

In eodem articulo in responsione ad ultimum, aduerte, q. ius decimarum est spirituale, ut in littera dicitur & probatur. Et ex hoc habet q. ius prebendę annexę ministerio altaris, aut curę animarū, sic q. propter alterum horum ordinata sit prebendā, spirituale est: quādiu utrumq. horū spirituale est, ut patet. Nec obstat quod ius decimarū sit ab Ecclesia. Est namq. ab Ecclesia utrumq., quātū ad determinationē, scilicet, q. decimę parit, & quod per modū prebendę debentur: sed nō quō ad fundamentū iuris, scilicet ministerii altaris, & seminationem spiritualium. Hęc enim spiritualia sunt, & a Deo ordinata. Et quoniam eadem ratio est de iure ex quo ministerio diuini cultus & altaris quo ad spiritualitatem: quia utrumq. ministerium spirituale est, idcirco ius prebendę cuiusq. cōpetens clericis, quia diuino cultui sunt addicti, spirituale esse ex hoc loco habet. Et hæc bene notabis in materia simonie.

In responsione ad primum eiusdem articuli, aduerte doctrinā in primo articulo de excessu decimarū in noua lege.

Amot.

¶ SED

*a Super Quaestione
octuagesima, septima
Articulus quartum.*

Annos.

In art. 4. clausula q.

obsequio quorundam

occurrens, quod illud

in responsione ad primum,

scilicet, quod clerici de pro-

prie praedictis teneantur

decimas solvere, etiam

si sint eiusdem Ecclesie

clerici, quoniam extra,

de decimis, ca. Nouum,

dicitur quod illi clerici

debent solvere deci-

mas, quia clerici spiri-

tualium ministeriorum

labores accipiunt. Ex

quo patet, quod quia

clerici eiusdem Ecclesie

non accipiunt ministe-

ria spiritualia à clericis,

sed ipsi simul populo

ministrant, ideo non

teneantur ad decimas.

Ad hoc dicitur, quod

licet ex illa Decretali

quidam contra authori-

tae Gloz. ibidem hoc

opiniuntur: secundum ta-

men veritatem ex illa

Decretali hoc non habe-

tur. Quia Decretalis no-

dicat, quod illi soli te-

neantur, sed dicit quod

tenentur: et quo stat quod

etiam alii teneantur. Et

ratio pro Authore est

ex parte modi habendi,

ut proprium vel com-

mune, ut patet in littera,

& ex parte personae:

quia per accidens est quod

clerici teneantur facere

Ecclesie. Accidit enim

quod iste homo dominus

agri, sit in parochia, sit

clericus huius Ecclesie,

et sic eadem responsio-

ne ad primum, dubium

occurrens circa illud, scilicet,

praedia Ecclesie

non sunt ad decimas sol-

uendas obligata: etiam

si sint infra terminos al-

terius parochiae. Nam

ex hoc sequeretur quod

quicquid Ecclesie fraudare-

tur suis decimis, ut pa-

ter, si ponamus quod

omnia praedia infra ter-

minos alius parochiae

fraudentur decimis, et

diversis aliis Eccle-

siis possidentibus con-

tra, ipsorum remaneret

parochialis illa Eccle-

sia suis decimis.

Ad hoc dicitur, quod

statutum Ecclesie quod

praedia Ecclesie cur-

ant non sint obnoxia

decimis alius Eccle-

sie curatae. Intelligendum

est cum grano salis scilicet

line notabili dano

Ecclesiarum, ut colligitur

potest ex ca. Suggesta,

extra, de decimis. Ne

contingat, quod unus

clericus, & alius clericus

sit. Aequitas namque non

patitur illam Ecclesie

deordinationem talem

inducere. Propter quod

in similibus casibus de-

bent praedia extraneis

curatis Ecclesiis dona-

ta transire cum onere

suo, ut scilicet solitas

parochialis Ecclesie deci-

mas solvant. Et in ip-

si casu clerici per acci-

dens à clericis decimas

exigent. Per se namque

exigent à praedictis lib-

SED CONTRA est quod dicitur Num. 18. Filius Levi dedit omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio, quo seruiunt mihi in tabernaculo. Sed filius Levi succedunt clerici in nouo testamento. Ergo soli clerici decimae debentur.

CONCLUSIO.

Quoniam decimarum ius ad solos clericos spectat, possunt tamen etiam ad laicos decima pervenire.

RESPONDEO dicendum, quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas, & ipsae res quae nomine decimae dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est. Consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, & quo ministrantibus spiritualia debentur temporalia: quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum, & ideo eis solum competit hoc ius habere. Res autem quae nomine decimarum dantur, corporales sunt. Unde possunt in usum quorumlibet cedere, & sic possunt etiam ad laicos pervenire.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in veteri lege sicut dictum est, speciales quaedam decimae deputabantur subventioni pauperum. Sed in noua lege decimae dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveiant pauperibus: & ideo non superfluum, sed ad hoc necessarium sunt possessiones ecclesiasticae & oblationes & primitiae simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decimae personales debentur Ecclesiae in cuius parochia homo habitat: decimae vero praediales rationabiliter magis videtur pertinere ad Ecclesiam in cuius terminis praedia sita sunt. Tamen iura determinant quod in hoc seruetur consuetudo diu obtenta. Pastor autem qui diuersis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesiae decimas solvere. Et quia ex pascuis fructus gregis proueniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiae in cuius territorio grex pascitur, quam illi, in cuius territorio ouile locatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut res nomine decimae acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere: ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesiae reservato, siue pro necessitate Ecclesiae, sicut quibusdam militibus decimae debentur in feudum per Ecclesiam concessae: siue etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosi laicis vel non habentibus curam animarum, aliisque decimae sunt concessae per modum elemosynae. Quibusdam tamen religiosi com petit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

ARTICVLVS IIII.

a Vtrum etiam clerici teneantur decimas dare.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare: quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas praediorum quae in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicuius parochialis Ecclesiae aliqua praedia propria, vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare praediales decimas.

Præterea, Aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen teneantur dare decimas Ecclesiis ratione praediorum quae etiam manibus propriis excolunt. ergo videtur quod clerici non sint immunes à solutione decimarum.

Præterea, Sicut Num. 18. praecipitur, quod

Leuitae à populo decimas accipiant, ita etiam

QVAEST. LXXXVIII. ARTIC. I.

praecipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

Præterea, Sicut decimae debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur & pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

SED CONTRA est quod dicit Decretalis, Paschalis Papae. Nouum genus exactionis est, ut clerici à clericis decimas exigant.

CONCLUSIO.

Clerici, in quantum clerici, decimas dare non tenentur, ut uero possessorum proprietatem honorum, sunt ad eas soluendas obligati.

RESPONDEO dicendum, quod idem non potest esse causa dandi & recipiendi, sicut nec causa agendi & patiendi. Contingit autem ex diuersis causis & respectu diuersorum eundem esse dantem & recipientem, sicut agentem & patientem. Clerici autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimae à fidelibus debentur. Unde tales clerici, in quantum clerici sunt, id est, in quantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur. Ex alia uero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio iure uel ex successione parentum, uel exemptione, uel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas soluendas obligati.

Unde patet responsio ad primum, quia clerici de propriis praediis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiae, sicut & alii etiam si ipsi sint eiusdem Ecclesiae clerici: quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Praedia uero Ecclesiae non sunt ad decimas soluendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiae.

AD SECUNDVM dicendum, quod religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis uero religiosi, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare: habent tamen aliquam immunitatem secundum diuersas concessiones eis à sede Apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitiae debebantur sacerdotibus, decimae autem Leuitis. Et quia sub sacerdotibus Leuitae erant, dominus mandauit, ut ipsi loco primitiarum soluerent summo sacerdoti decimam decimae. Unde nunc eadem ratione tenentur clerici summo Pontifici decimas dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dicitur, quod illi qui habent curam animarum, de communi multitudine statu prouideatur, unde possint exequia quae pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decimae debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QVAESTIO OCTVAGESIMA OCTAVA.

De uoto per quod quippiam Deo homines promittunt, in duodecim articulos diuisa.

DE INDE considerandum est, de uoto per quod aliquid Deo promittitur.

Et circa hoc quaruntur duodecim. **Primo**, quid sit uotum. **Secundo**, quid cadat sub uoto. **Tertio**, de obligatione uoti. **Quarto**, de utilitate uoti. **Quinto**, cuius uirtutis sit actus. **Sexto**, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex uoto quam sine uoto. **Septimo**, de solemnitate uoti. **Octauo**, utrum possint uouere qui sunt potestati alterius subiecti. **Nono**, utrum pueri possint uoto obligari ad religionis ingressum. **Decimo**, utrum uotum sit dispensabile uel commutabile. **Vndecimo**, utrum in solemnitate uoti continentia possit dispensari. **Duodecimo**, utrum requiratur in dispensatione uoti superioris auctoritas.

ARTICVLVS I.

a Vtrum uotum consistat in solo proposito uoluntatis.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod uotum consistat in solo proposito uoluntatis. Quia 1. secundum quosdam, uotum est conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, quae quis ad aliquid faciendum uel non faciendum se adduntur, potest in solo motu uoluntatis consistere. Ergo uotum in solo proposito uoluntatis consistit.

obnoxia. Unde non uiolaretur capitulum secundum in sui principio, extra, de decimis. Quod per se & regulariter intelligitur.

a Super Quaestione octuagesima octaua Articulus primum.

Nam promissio abso-

que iuramento obligat

in foro conscientiae.

In q. 88. art. primo. Quia

circa principia cor-

poris articuli, ubi

dicitur, obligat autem

homo se homini per

modum promissionis,

dubium occurrens, an pro-

missio sine iuramento,

sit obligatoria in foro

conscientiae.

Quia

circa principia cor-

poris articuli, ubi

dicitur, obligat autem

homo se homini per

modum promissionis,

dubium occurrens, an pro-

missio sine iuramento,

sit obligatoria in foro

conscientiae.

Quia

circa principia cor-

poris articuli, ubi

dicitur, obligat autem

homo se homini per

modum promissionis,

dubium occurrens, an pro-

missio sine iuramento,

sit obligatoria in foro

conscientiae.

Quia

circa principia cor-

poris articuli, ubi

dicitur, obligat autem

homo se homini per

modum promissionis,

dubium occurrens, an pro-

missio sine iuramento,

sit obligatoria in foro

conscientiae.

Quia

circa principia cor-

poris articuli, ubi

dicitur, obligat autem

homo se homini per

modum promissionis,

dubium occurrens, an pro-

missio sine iuramento,

sit obligatoria in foro

conscientiae.

Quia

circa principia cor-

poris articuli, ubi

dicitur, obligat autem

homo se homini per

modum promissionis,

dubium occurrens, an pro-

missio sine iuramento,

sit obligatoria in foro

conscientiae.

Quia

circa principia cor-

poris articuli, ubi

dicitur, obligat autem

homo se homini per

modum promissionis,

dubium occurrens, an pro-

missio sine iuramento,

sit obligatoria in foro

conscientiae.

Quia

circa principia cor-

poris articuli, ubi

dicitur, obligat autem

homo se homini per

modum promissionis,

dubium occurrens, an pro-

missio sine iuramento,

sit obligatoria in foro

conscientiae.

¶ Ad hoc dicitur, quod promissio dupliciter fieri potest. Primo, in actu signato & exercitio limitatur dicendo, promitto tibi quod faciam hoc. Secundo, in actu exercitio solumur in dicendo faciam hoc. Et quomodo ducuntur ista promissio, non refert. Verumtamen in hoc secundo modo loquendi, quia potest multiplex sensus esse, oportet quod cum animo promittendi, futuri temporis verbum in ulum veniat, si promissio esse debet. Nam quum dicitur faciam hoc, potest tripliciter exponi. Primo, ut sit enunciatio preposita, quasi diceret, Intendo hoc facere. Secundo, ut sit enuncia

¶ Præterea, ipsum nomen voti videtur à voluntate assumptum. Dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

no cunctis, quali debet
facere hoc. Tertio, ut
enitit promissionem:
quali diceret, Promitto
quod faciam hoc. Et in
hoc solo tertio sensu, ha
bet vim promissionis.
Vnde quia ea que sunt
in uoce, sunt signa eorum
que sunt in anima:
oportet quod animus

¶ Præterea, Dominus dicit Luc. 9. Nemo mit
tens manum ad aratrum, & aspiciens retro,
aptus est regno dei. Sed aliquis ex hoc ipso
quod habet propositū beneficiendi, mittit
manum ad aratrum. Ergo ille aspiciat retro,
desistens à bono proposito, nō est aptus re
gno dei. Ex solo ergo bono proposito ali
quis obligatur apud Deum, etiam nulla pro
missione facta. Et ita uidetur quod in solo
proposito uoluntatis uotum consistat.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Eccl. i. Si quid uouisti Deo, ne moreris red-
dere. Displicet enim ei infidelis & stulta pro-
missio. Ergo uouere est promittere, & uo-
tum est promissio.

CONCLVSIO.

¶ Non tantum in deliberatione & proposito non
luntatu, sed in ipsa promissione notum perficitur.

RESPONDEO dicendum, quod uotum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum uel dimittendum. Obligator autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis: qui est rationis actus ad quem pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando uel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere teneat. Sed promissio, quæ ab homine fit, homini non potest fieri, nisi per uerba uel quæcunque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem: quia ut dicitur primi Reg. 16. Homines uident ea quæ parent, sed Deus intrinsecus cor. Exprimuntur tamen quandoque

liberate facillè: & similiter quæ repente agimus, & breviter agere ex surpræ-
pensione, passione, & facilitate: contra agere ex deliberatione distingui commu-
niter videtur, ut patet ex hoc quod male voluntarie agimus, & quandoque iu-
ramento firmamus, quæ tamen nec deliberatè agimus, nec ex deliberatione iu-
ramento firmamus: ut patet in communibus locutionibus.

uerba exteriora uel ad simplicius excitatio-
nem, sicut circa orationem dictum est: uel
etiam ad alios contestandum: ut non solum
desistat à fractione uoti propter timorem
Dei, sed etiam propter reuerentiam homi-
num. Promissio autem procedit ex propo-
sito faciendi. Propositum autem aliquam
deliberationem præexigit, cum sit actus uo-
luntatis deliberatæ. Sic ergo ad uotum tria
ex necessitate requiruntur. Primo quidem,
deliberatio. Secundò, propositum uolunta-
tis. Tertio, promissio, in qua perficitur ra-
tio uoti. Superadduntur uero quandoque
& alia duo ad quandam uoti confirmationem,
scilicet pronuntiatio oris, secundum il-
lud Psal. Reddam tibi uota mea quæ distin-
xerunt labia mea. Et iterum testimonium alio-
rum. Unde magister dicit 38. dist. quarti li-
bri sententiarum, quòd uotum est testifica-
tio quedam promissionis spontaneæ, quæ
Deo & de his quæ sunt Dei, fieri debet. Quæ
uis testificatio possit ad interiore testifi-
cationem proprie referri.

militem sic utolare promissionem, & utolare obligationem. Quod autem obligatio quandoque sit ad mortale, & quandoque ad veniale, patet ex hoc quod quandoque uiolatur cum modico damno proximi: parum autem pro nihilo reputatur: quandoque cum notabili detrimento proximi, quod de genere suo constat esse mortale. Sunt etiam duo hic non prætereunda. Alterum, specias ad rem ipsam, scilicet quod opinio debet esse immutata, si promissa sunt feruenda, ut Seneca dixit: ac per hoc si quis promississet aliam dotare hunc 23 annum illius uiam, & interim tantum est affectus infortunio rerum futurum, ut extra ordinem illius sit in quo promissum non tenetur ad promissa, quæ constat quod non promississet in tali dante. Simile est de his qui promittunt ire aliquo, & postmodum maiora uidentur. Alterum est specias ad loquentium abutium: quoniam communiter uidentur homines simpliciter promissione uti, ubi non intendunt se obligare ad mortale. Dulcis lignum est, quod non nocent super promissione furare non pro reuerentia iuramenti, sed ne peccent mortaliter, si non seruent, sed quia nolunt se ligare, arbitrantur ex simpliciter promissione se non teneri, nisi de quadam beneuola honestate. Omnes enim qui tali animo promittunt, quod si tunc quaereretur ab eis ut se obligarent sub peccato mortali si non seruent, & negarent, constaret non proprie promittere in rebus arduis. De hac ortum uidetur ut parum æstimetur promissiones hominum uerba illud. Dicitur dicit mulieribus esse perit

omniumque nominum uerba illud, Politicus quæsi quilibet esse potest.
In eodem articulo, quæsi, & dicitur, omnino occurrit, quod prædixi in præcedenti lib. diffinire
omnem ill. quod ultimus actus rationis prædictæ est præcipere: & in hoc lib. di
stinguatur actus imperandi contra actum deprecandi, & promittendi. Non ergo
sufficienter fuerat prius determinatus ultimus actus rationis prædictæ.
Ad hoc dicitur quod præcipere seu imperare intelligi potest dupliciter. Primo
respectu electionis absolute: quæ scilicet aliquis præcipit sibiipsum eligere. Et
hoc præceptum est ultimus actus rationis prædictæ ad agendum uel faciendum.
Secundo modo sumitur præcipere respectu aliorum, prout aliquis præcipit subdi
tis suis. Et sic præcipere distinguitur contra deprecari, & contra promittere.
Quia præcipere ad inferiores, deprecari ad superiores uel plurimum, promittere
aut ad omnes. Et fito quod omnes hi tres actus distinguuntur à præcipere pri
mo modo, per hoc quod præcipere primo modo, ad cuius redificationem po
tius prudens, est causa electionis. Hi autem tres actus sunt materia & effectus
electionis. Nam postquam homo consulte elegit imperandum alii, aut oram
um, aut promittendum: imperat, orat, & promittit. Nulla ergo est infir
mitas in superioribus admixta.

¶ *Nota nata ex cordis facilitate, vel repentino timore vel dolore, vel tribulatione facta, sint uere nota.*

In eodem articulo circa primam conditionem ad votum requiritam, scilicet deliberationem, dubium occurrit, an vota ex facilitate cordis ex repentino timore, ex nimio dolore, ex magna tribulatione facta, sint vere vota. Et est ratio diiunctiva huiusmodi promissiones sunt autem magno difficultatem deliberationis importat. Dicimus enim ea que ex passionis impetu facimus, non de-

tandem deliberat uxori. Tunc enim nolle uxorem, & ducere uxorem, ex deliberatione aualiter & perceptibiliter procedit. Exemplum secundum: ut quum quis ex impetu passionis irae commouetur ad occidendum vel blasphemandum, & humiliter, & percutit vel blasphemat. Tunc enim offerente passione undique, ut cōsensum occurrat, quasi imperceptibiliter confert eligendo cōsensum passionis. Actus quoque ex collatione uoluntatis dupliciter continetur. Primo, ut dicitur esse uoluntatis ex collatione, de quo non in seipso, sed in sui principio collatio patet. Et hoc modo amittit abque actuali deliberatione, non tamen abque actuali operatione. Non enim quum quis pūst aut fori hic, deliberat de singulis actibus, sed deliberat de iusto scribendo, aut pulsando: & uoluntatis de uendo tunc arte ista. Secundum, actus ille uoluntatis dicitur esse ex collatione uoluntatis, qui sic uoluntatis confert, ut noli conferte de illo: ut contingit quando quis operatur ex habitu seu consuetudine, aut negligentia. Qui enim consuetudinem suam prosequitur in bono vel in malo, non deliberat aualiter, quando secundum illam operatur: nec aliquam forte propositum ut illa consuetudine. Sed quia reuertit collationem, & illud opus acceptat, ut si cōsensum illud sic acceptat illud, quod fugit oppositum, consequens est quod ex collatione uoluntatis operatur. Omnis enim uoluntatis actus praeter naturales & primos motus ex collatione est: ac per hoc deliberatus aualiter uel uoluntatis, positive uel negative, explicita uel implicite. Ex eadem quoque ratione patet distinctio deliberationis a propositio: quoniam deliberatio determinationem uoluntatis ex collatione significat indifferenter, respectu praesentis aut futurum. Deliberamus enim & nunc pulsare, scribere, ire, &c. Et deliberamus nos iruros, pulsuros, militem, & huiusmodi. Propositum autem & a futura restringitur: nullas enim proponere dicitur nisi de futuris agendis uel omittendis. Et collationem rationis praesentis unum alteri non importat, sed uoluntatis actum simpliciter ad futurum committendum aut omittendum significat. Quum autem multipliciter contingat in humanis actibus deliberationem interuenire: qualem exigit uotum deliberationem, ex ratione quare ad uotum requiritur deliberatio, iudicandum est. Si enim deliberatio exigitur ad hoc ut uotum sit actus perfecte humanus, consequens est quod omnis deliberatio sufficiens ad peccatum mortale sufficiat ad uotum: quoniam mortale peccatum non est in primis motibus quantumque durent, sed in solis actibus perfectis humanis consistit, ut patet de delectatione morosa: quae nunquam est peccatum mortale, nisi ratione acceptata. Si uero exigitur deliberatio ad hoc ut promissio sit difficulta ac naturae uigilans, non omnis deliberatio quae sufficit ad peccatum mortale, sufficit ad uotum. Et licet hic secundum dicendi modum magis uideatur iuxta aequitatem: quoniam promissio tam arduum habens uinculum, scilicet et mortis aeternae, non nisi collatio exacta fieri debet multo magis quam obligatio ad penam propriam capitis: quanto uita aeterna preciosior est temporalis: primus tamen dicendi modus ex auctoritate sacris canonibus & ratione comprobatur uetus. Auctor siquidem in littera propter deliberationem exigit ad uotum: quia propositum est actus uoluntatis deliberatus: ac per hoc docet quod illa deliberatio sufficit ad uotum quae sufficit ad propositum. Considerat autem quod omnis deliberatio sufficiens ad peccatum mortale sufficit ad actum propositum. Nam peccatum mortale est etiam actus uoluntatis deliberatus. In sacris quoque canonibus extra, de uoto, & non recepto, cap. Veniens, expresse uotum factum magis amittit facilitate, quam arbitrio rationis, ualidum iudicatur. Rationis quoque confirmatur, ut si licet trans ex consuetudine mala aut facilitate, reus est perit in iuramento assertorio, si ueritas deest illi uocens, suo se uinculo illaqueat. Immo dupliciter hic rei esse uidetur. Primum, quia actus tanto scilicet uoto & iuramento tam irreuerenter oritur, scilicet abque exacta diligentia. Secundum, quod uotum aut iuramentum non feruatur. Cum his tamen omnibus diligenter est adhibenda cautio. Quodam uero ex facilitate animi aut passionibus statim sunt: ut multis pro quilibet te statim uocantibus, contingit. Et quidam for multipliciter facilius propter eandem rem uota, ut nescimus ad quae uotando se obligant. Et alia uota licet sint uere uota, & ad peccatum mortale obligantia: quia ex propositio promissio talis sit Deo non sunt tamen uicqueque obligantia pro quanto facilius debet eorum esse dispensatio, redemptio aut commutatio, ut in dicto cap. Veniens apparet.

Ad obiecta autem in oppositum dicitur, quod distinctio uoluntatis contra deliberata, potest dupliciter intelligi. Primum, ut sint actus perfecte humani seu uoluntatis, & tamen non sunt deliberati, & sic est falsum. Alio modo, quia sunt actus aliqui uoluntatis: imperfecte tamen, quia non sunt deliberati. Et sic est uerum, et patet in primis motibus. Nec est uerum quod multa agamus, & iuramento firmemus sine deliberatione, nisi quando non aduertimus id quod facimus aut dicimus. Eodem enim modo excusetur a uoto, si quis non aduertit se uocare. Falsum est igitur, quod agere ex passione, facilitate, & humilitate, distinguatur contra agere ex deliberatione: sed distinguatur contra agere ex deliberatione. Unde si Ricardus per uota ex exceptione, intelligit uota secundum primos motus, bene dixit: si autem uota non exacta collatione facta, errat.

Ad confirmationem autem iam patet responsio, quod non ideo deliberatio distinguitur contra propositum, quia requiratur exacta deliberatio, sed ideo quia illa materia propositio: etiam ut collationes uoti quod omnino plene habet rationem uoti iudicant. Dicitur enim quod tale uotum collationem exactam exigit, quae per deliberationem distinctam contra propositum iudicatur.

¶ Num & quomodo propositum exigitur ad uotum.

Questio. In eodem articulo primo, quoniam, circa secundam conditionem uoti, scilicet propositum, dubium occurrit, quod multi putant quod propositum sit licet conditio uoti, quod etiam sufficit ad uotum quando coniungitur alteri actui, puta susceptioni habitus in religione. Et dicunt hoc haberi ex capitulo. Consulti, extra, de regulis, cuius oppositum hic docemus.

¶ Num sola promissio ad uotum sufficit.

Questio. Ad hoc dicitur, quod possum cum quocunque alio, nisi interueniat promissio implicita uel explicita, aut praesumpta, nunquam sufficit ad uotum. Textum autem illius capituli, memini me alibi exposuisse ex textu capituli. Scimus autem quod scilicet intelligitur de propositio habente implicitam promissionem. Quoniam intelligitur de tali uoluntate mortali uita, qualem est uoluntas perueniens post completum probationis annum: quia de uoluntate illius qui renuntiat anno probationis intelligitur: ac per hoc facientis quantum ex se est nunc, quod faciens est probationis tempore completo. Hoc autem est promittere. Quia implicite igitur promittit, renuntians anno probationis, & textus loquitur

tur de propositio mutandi uita, renuntians probationis anno, ut tangendo utrumque capitulum patet: consequens est quod propositum non faciat uotum: quoniam sic illius conditio.

In eodem articulo circa tertiam conditionem, quae est promissio in ordine ad alias duas, scilicet deliberationem & propositum, dubium occurrit, quia sola promissio sufficit ad uotum, & aliae duae conditiones imperant. Quod sic probatur. Quia promittens uoto iohanni obedientiam, &c. sine propositio obseruandi tam essentialia quam ceremonialia religionis, intendens tantum uere promittere & effici religiosus, uouet: & tamen sine deliberatione & propositio faciendi. Non exigitur ergo ad uotum tot conditiones, sed sufficit sola promissio deo. Nec potest in expertus aliquis casum dictum impossibilem quoniam de huius sorte saepe accidit in illis: quia ideo promittitur, ut habeant uoluntatem annuos, unde luxuriose sic uiuant, &c.

Ad huius uoluntatem scito quod quum uotum sit promissio alicuius operationis uel omissionis (omnis enim uouens promittit aut nolle aut dicere, aut dare, &c. aut non uelle, non facere, non dicere, &c.) dupliciter potest occurrere: scilicet conditiones ad uotum. Primum, quod omnes sint circa materiam uoti. Hoc est quod si tres actus scilicet deliberare, proponere, & promittere, circa illud idem obiectum uolentur quod est materia uoti, uel hi gratia, quod aliqui debent ieiunare, proponit ieiunare, promittit ieiunare. Alio modo, quod primi duo actus habeant pro obiecto tertium actum & non materiam uoti. Verbi gratia, quod aliquis deliberat promittere ieiunium, proponit promittere ieiunium: & tertius actus habeat pro obiecto ipsam uoti materiam, scilicet quod promittit ieiunium. Iste enim modo non deliberat quis ieiunare, nec proponit ieiunare, sed deliberat & proponit promittere ieiunium: ita quod solus tertius actus, scilicet & promissio, eadem supra materiam uoti, puta ieiunium. In primo autem modo omnes tres actus eadem supra materiam uoti, puta ieiunium.

Scito secundo, quod promissio uetua, sicut aliae promissiones, triplici animo fieri potest. Primum, cum animo promittendi & seruandi promissum: & talis est undique uera promissio. Secundum, cum animo promittendi, sed non cum animo seruandi promissum: & talis promissio est partim uera, & partim mendax. Vera quidem quantum ad ipsam actum promittendi, quia intendit se uere obligare per promissum. Mendax autem quantum ad rem promissam, quia promittendo obligat se ad obseruandam promissam: cum hoc habet intentionem falsam, quia intendit non seruare promissum. Cuius signum est, quod si alius homini aliquis promittere reddere depositum pecuniam cum intentione non obseruandi promissum, quantumque intendit se uere obligare promittendo, deceptum illum qui debet depositum, dicimus, & deceptorum ab initio uotum deceptum. Tercio autem modo sit promissio sine animo obseruandi promissum, & sine animo promittendi. Et haec est cum solo animo proferendi illa uerba promissoria propter uotum, uel quantumque aliam causam: & talis promissio est uelique mendax quo ad hominem. Examinemus igitur singulas, & proponamus quasdam questionum. In primo modo promittendi, scilicet animo promittendi & seruandi promissum plena uoti ratio inuenitur: & omnes tres actus scilicet deliberare, proponere, & promittere, super materiam uoti eadem, ut patet. In secundo uero modo, scilicet animo promittendi, sed non animo seruandi promissum, distincta res mouetur si ratio uoti inuenitur. Est tamen ibi uere etiam essentialis uoti, & illius uinculum cum peccato mortali tunc, & quando in tali uoluntate non seruandi promissum potestari. Patet enim ibi saluti uoti essentiali, ex eo quod uere intenditur proferri, seu promittere. Nec minus tenetur sic proferri aut uocari ad obseruandam promissum, quum sit qui uouit animo non solum promittendi, sed seruandi. In hoc autem modo liquet, quod tunc etiam requiritur ad uotum, tertius scilicet actus scilicet promissio (tertius super materiam uoti). Promittit enim castitatem, uel ieiunium, uel aliquid huiusmodi. Duo uero antecedentes actus scilicet deliberare & proponere, eadem non supra materiam uoti, quia non intendit sic promittere seruare castitatem: sed supra ipsam materiam uoti, scilicet promissionem. Quoniam ex deliberatione propositio promittit. In ratio autem modo uoti, scilicet cum quis promittit aut uouet soli uoce, sine animo promittendi, ratio aut uinculum uoti non inuenitur secundum ueritatem. Unde non est ibi uotum, sed uoti fictio. Quia tamen homo uidet quod forte sunt: & secundum ea quae foris aguntur, & celestis iudicium est, & esse debet, coram ecclesia esse ibi uotum. Sicut cum aliquis suscipit ordinem sacerdotis ab episcopo secundum ecclesiam, quoniam suscipiens non intendit suscipere, sed simulare se suscipere, apud ecclesiam est sacerdos, & habendus est & tractandus ut sacerdos, licet in ueritate non sit sacerdos. Unde ecclesia cogit omnia huiusmodi ad reddendam uoti sui quae distinxerunt ab illa sui. Et licet ad uotum non tenetur ad obseruandam promissum ratione uoti: tenetur tamen ratione ecclesiae & scandalum. Ecclesiae quidem quia si tractus & doctus nullo debent pariter clari in praedictum omnes personae, multo magis in praedictum. Ecclesiae. Cuius autem quod si quis promittit alicui coram testibus uide aliquem, quod sine habuerit animum promittendi, tunc non cogitur a iudice humano obtemperare. Si quis igitur proficetur membris ecclesiae, aut uocet coram aliis, sine habuerit animum, siue non cogendus est implere quod dixit. Alioquin nullus posset cogi ad seruandam promissam, quia semper ignoramus animum promittentis. Et si ipsi non credendum est, quando promissum quomodo eadem credendum est, dicendo se non uere promissum. Quare magis tunc mendax quum uerax. Et ex his patet quod non est credendum ab ecclesia iuranti se non esse peruersum animo promittendi, nisi ostendat sufficientia indicia uolentiae, aut huiusmodi. Sicut etiam non est credendum alteri coniugum, iuranti quod non animo coniugii coniugium habuit. Et si contra hoc dicitur, quod ab aliquibus ecclesiae ministris datur iides huiusmodi iuramento religiosorum de suo animo in praedictum. Possunt si uouit isti ministri facile uidere errorem suum ad similitudinem respiciendo. Si enim de proprio animo contrario publicis factis ac dictis a se, ides dandi est iuramentum, quoniam animos dissoluentur, facientes sicut laici, & uocantur omnes restandi possunt & decenter uniuersa non solum ecclesiastica, sed humana conuersatio delectetur. Et per hoc etiam patet quantum sanctum daretur non seruando huiusmodi uoti. Ex his autem haberi potest solutio questionis, quod scilicet uotum non monstruosum requirit illas tres conditiones: scilicet quod illi tres actus scilicet deliberare, proponere, & promittere, eadem super materiam uoti. Unde in littera dicitur quod promissio entur ex propositio faciendi, & non dicitur ex propositio promittendi. Naturali namque ordine proponere aliquid, facere, aut omittit, deliberati animi circa illud actus est: & similiter promittere aliquid ex propositio, illud idem faciendi prouenit ubi sine fallacia agitur. Assignantur uero huiusmodi tres conditiones necessitate ad uotum perfectum, non ad uotum imperfectum, sicut si diceretur quod partes necessitate ad personam humanam, sunt manus, pedes, cor, &c. uerum diceretur de persona humana perfecta intelligendos, quoniam tamen stat quod humana persona possit mutari sine manibus & pedibus. Et

hoc modo votum invenitur cum sola promissione existente super materiam voti, absque reliquis conditionibus seu actibus cadentibus super eandem. Distinctio igitur voti in votum perfectum & imperfectum quæstionem soluit.

In responsione ad secundam rationem primi ar. no. unde venit nomen voti, & transumptio ad significandum desiderium. Dicitur enim quis voti compos, cum desiderium suum implet.

ARTICULVS II.

¶ Super Quaestione. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

¶ Hæc est quaestio. ¶ Virum votum semper debeat fieri de meliori bono.

ter, quia obligat ad ea ad quæ communiter homines tenentur. Votum vero proprie, quod obligat ad ea, ad quæ alius non tenetur. Unde nulla est in hoc controuersia, sed opus est intelligentia ut calulem.

¶ Nam in baptismo fiat vere votum.

¶ Ad secundum utro dubium de voto baptismi, dicendum est, quod non est ibi

proprie votum: nec Christi

ilianus quando formica

tur, peccat dupliciter,

scilicet contra præcep-

tum & contra votum:

sed simpliciter, scilicet

contra præceptum: gra-

uius tamen quam in-

delis, ut superius didici-

mus: quia dignior est

propter sacramenta, qui-

bis indutus est. Quod

autem non fiat in ba-

pismo votum proprie,

manifestatur dupliciter.

Primo, quod non sit ibi

votum expresse, ex ver-

bis quæ dicunt baptiza-

rius, quæ sunt tria, scilicet,

Abrenuncio, Volo,

& Credo. Nullum au-

tem horum significat

promittere, quod est

proprie votare. Abre-

nunciare enim diabolo

& pompis & operibus

ei, significat abdicat-

ionem non promissio-

nem. Unde renuncians

suo iuri vel beneficio,

nihil promittit: sed spo-

liat se illo. Velle quoque

baptizari, non est pro-

mittere. Credere in de-

um, & cum est pro-

mittere. Secundo mani-

festatur, quod non sit ibi

votum implicite. Hoc

enim potest dupliciter

contingere. Primo, ra-

tione ecclesiastici statu-

te quem admodum im-

plicite fit votum conti-

nentia in susceptione

sacri ordinis. Secundo,

ratione ipsius rei, scilicet

assumptionis noui

status ac professionis

fidei: quasi hoc habeat vim

voti. Et quidem quod non

interueniat in baptismo

votum ex præcepto Ecclesie,

manifestatur ex hoc, quod

adulterio qui baptiza-

tur nullum inuenitur præ-

ceptum quod uoueat, licet

præceptum est suspensi-

bus ordinem factum quod

uoueat castitatem: ac per

hoc si adulter corde con-

terito suscipit baptismum,

non intendens nisi baptis-

ma suscipere, & ad nihil al-

liud se obligare intendens,

nisi ad quod baptismus obli-

gat, constat quod non

uouet, & nullus est reus

præcepti, nec est alio modo

Christianus esse quam a-

lij. Et confirmatur, quia

Ecclesie non est multiplicare

laqueos in sacramentis

necessariis. In cuius signum

in sacramento poenitentiae,

quæ est secunda post

uassuppiam tabuli, poenitens

renunciat operibus diaboli

per contritionem ac

confessionem, & uult suscipere

poenitentiam & suscipit: &

tamen non uouet, licet

inhibetur confessionibus

inducere poenitentiam ad

uouendi abstinere à pec-

catis, ne multiplicentur li-

quei, scilicet præcepti &

uoti. Et confirmatur, quia

uere est consiliu, baptizari est

præceptu. Inconsensum est

ergo annectere præcep-

tum uoti, præcepto baptis-

mi: quoniam sic uouere non

est consiliu, sed præcep-

tu. Quod autem non sit in

baptismo votum implicite

ex natura facti: quia scilicet

assumitur nouus status, scilicet

Christianitatis, & si professio

fidei: quasi hoc factu habeat

vim uoti, uel habeat

annexum uotum nouæ uitæ

& fidei: ex eo patet, quod

secundum Ecclesiam statu-

tis, cum quis suscipit sacer-

dosij ordinem nouum statum

assumit, mancipaturq;

diuinis obsequiis, atq; consec-

ratur ad illa sine ullo uoto.

Ad professionem quo-

que fidei fit corde & ore

illam consensum est cum

proposito seruandi uitæ.

Unde filius docendos ho-

mines esse ante & post ba-

pismum statuit: non existi-

dam promissionem, sed ex-

hibitionem sui ad baptismum

prædicandum, dixit.

Qui credentes & baptizatos

lucet: non, qui uouent.

Unde licet plus sit exhi-

bere se ad baptismum & fide-

m, quam promittere: tamen

non includit promitte-

re. Sicut donare plus est

quam promittere, donans

tamen nihil promittit.

In promptu autem ratio est

quare baptismus non oportet

nec expedit adiungere

votum proprie dictum: quia

votum est priuata lex à se

sibi uoluntarie imposi-

ta. Cum autem quis baptiza-

tur, legem Christi uoluntarie

suscipit, habentem sus-

ficientem uim coactionis

& iudicium ad obseruandam

fidei & præceptorum.

Non est ergo opus quod ba-

pizatus addat sibi aliam

legem obligantem præ-

cise ad præcepta. Quod uero

non expedit, patet ex di-

ctis: quia est multiplicat-

io legum ad nihil quod im-

modum uoluntatis.

Quoniam neque casus uel

non casus: à casu cum tali

non facere opera seruilia in reuerentiam beate uirginis, quoniam hoc habet annexam expeditionem ad cultum diuinum, sicut in dictis testis. Sed non sicut cum operibus magis impediuntur mensuri, & non sit propter expeditionem mensuri illa negatio similitudinis, sed ex ignorantia uouendi. Nihil ergo uideretur huiusmodi uota; quorum materia relata etiam ad aliud, indifferens remanet. Sed

quando materia absoluta est indifferens, relata autem ad aliud est bonum, uotum ualeat, ut dictum est. uerbi gratia. Ite. Paritum est quoddam indifferens: & si quis mouet ire Paritum, nullo uoti vinculo astringitur. Sed si addatur ad ire Paritum oblationem beatum Dionysium, tunc ire Paritum non est indifferens, sed adus uirtutis, puta religionis: & propter ea uotum ualeat. Et si similiter ire domum talis uiri, est adus indifferens: sed si intus ire ad illam domum est adus in solidum propter frequentem abusu ludii, aut occasum alius uirtutis, aut aliquid huiusmodi, tunc non ire domum illam relatum ad beatitudinem anime meae, est de genere expeditionis: tunc per hoc bonum & consilium ad dominum, iuxta illud, Si minus tua scandalizet te, abstinere eam, &c. Et propter ista quis ob sui cautelam uouet non ire illuc, uotum ualeat. Sed tunc insurgit quæstio: cessante illa superaddita relatione quæ habet rationem expeditionis mihi, cesset uotum. uerbi gratia. Vouis quis non ire ad talem domum, ut fugiet ludum malum, uel mulierem ibi, &c. post lapsum temporis in domo illa non est amplius huiusmodi mulier, aut non amplius ludus ibi: tunc cesset uoti vinculum, ita quod libere potest ille ire in domum illam. Et respondendum est quod licet potest ire in domum illam, quia non ire ad domum illam non est amplius materia uoti. Et hoc nanque non ire ad illam domum erat materia uoti, quia relata erat ad euitandum scandalum. Cessante ergo fundamento relationis, puta muliere aut ludu ibi, cessat relatio, & mutatur materia illa de releta in non relata, ac per hoc de expediente in indifferens, quæ non est materia uoti. Sine ergo dispensatione aliqua licet potest ire ad domum illam in hoc casu. Et quoniam de similibus idem est iudicium, docti uiri erit in huiusmodi uotis indifferens, secundum dicta tradidit.

¶ Num nubere uouens, & quodam non preceptum, uel consilium, teneatur obseruare.

¶ Circa bona quæ non sunt præcepta nec consilia (ut nubere) dubium occurrit. An uouens nubere, uotum uotum emittat, & consequenter teneatur nubere. Videtur enim primo, quod sic. primo quia uotum non minus obligat quam iuramentum. Sed iurans nuptias, tenetur ad illas, nisi ingreditur religionem: ergo eodem modo uouens. Et confirmatur: quia uotum de minori bono, dummodo non sit exclusiuius maioris, tenet, alioquin uotum non posset fieri nisi de optimo, aut composibili cum optimo, & sic multa uota patet, ut patet de uouentibus perpetua seruicia hospitibus & huiusmodi, quæ non sunt composibilia cum optimo. Scriptum est enim: Optimam partem elegi tibi Maria. In oppositum est: quia uoti materia est bonum supererogationis. Constat autem matrimonium non esse bonum supererogationis: ergo.

¶ Ad euidentiam huius difficultatis aliter oportet procedere quam in indifferenciis, quæ una sunt respectu dei: & quam in formaliter oppositis consiliis, quæ non sunt de genere bonorum, quorum vinculum displicet deo, ut ostendit. Quoniam hæc de quibus est quæstio, sunt bona moraliter, & (ut patet) patet ad Cor. 7. Qui matrimonio iungit uirginem suam, non solum non peccat, sed bene facit. Considerandum itaque est quod quoddam est bonum genus quod non solum est tale bonum opus, sed continet in se status mutationem, ut patet de matrimonio. Qui enim matrimonium contrahit, statim mutat: quoniam de statu continentium ad statum coniugatorum transit coniugatorum. Mutatio autem status potest esse duplex, scilicet descendens & ascendens. Et quia mutatio de statu continentium ad statum coniugatorum non est mutatio ascendens, sed descendens, ut patet primo ad Cor. 7. consequens est quod per se loquendo, nubere est descendere ad statum ueliori ad statum minus bonum. Sed quoniam status non semper consonat personæ: quoniam multi sunt in statu continentium qui non sunt continentes, quibus dicitur ab Apostolo: Melius est nubere quam uiri. Ideo distinguendum est, quod uotum nubendi dupliciter fieri potest. Primo absolute: & sic non ualeat: quia est uotum de declinando ad statum continentium ad statum coniugatorum, quæ declinatio est sic licita, est tamen minus grata deo, cui sit promissio uotum, quam perseverantia in statu continentium, in quo manet uouens. Constat enim quod promissio de minus grato alicui quam id quod habet, non obligat illi: quia uiriter perseverare in eo quod habet. Hæc autem est huiusmodi, quia est promissio de declinando ad meliorem. Et de deo scriptum est, quod mouet ad disponendum abfessiones in corde hominis quem adiuvat. Non est igitur, absolute loquendo, uotum: cum quis uouet nubere. Secundo potest dici uotum non per propter fornicationem uitandam, quia scilicet cognoscit se labidem: & nisi

nubat cadet in crimina multa. Et secundum antecedentia uotum uidetur ualidum. Quia si uotum de indifferenti absolute, differens autem quo ad cautelam à malo, obligat, ut dictum est, à fortiori uotum de bono remedium datur tot periculis obligat. Et hæc quidem ratio concluderet, nisi esset differentia in hoc, quod indifferens relatum ad cautelam, nullam implicat culpam. Matrimonium autem relatum ad uitandam proteriam fornicationem, culpam continet uenalem apud Authorem in quarto sententiarum. lib. 1. ratione superfluitatis. Nullum autem culpabile potest sub uoto cadere. Et propterea hoc se quædam diceretur, quod nec sic uotum nubendi ualeat. Ego autem non uideo superfluitatem aliquam in tali remedio respectu humane nature sic infirmæ ut est. Quoniam si in carne præter carnem uiuere, angelicam potius est quam humanam, consequens est quod communitate loquendo, superare ac domare concupiscentias sub perpetua continentia angelicum quoque sit, & heroiæ uirtutis, non humanæ: per hoc humana ratione utendo, sapientia uiri qui non potest se continere, esse uidetur uti tali remedio. Et igitur detrimens aduersus rationis in huiusmodi matrimonio contingit, recompensatur non solum ex bono equalitatis tot periculis, sed etiam ex quiete multo maiore passionum concupiscentiæ, ut experientia testatur. Et sic opinio uotum nubendi fatum propter fornicationem uitandam ab impotente, se continere propter suam fragilitatem, &c. esse ualidum. Quia nulla culpa huiusmodi matrimonio esse uidetur. Nec propterea arguo Authorem, qui absolute loquitur de matrimonio nisi uis propter fornicationem uitandam. Hoc tamen in loco proprio, deo dante, dicetur, resolute examinando matrimonij bonum: ut est officium, ut est contractus, ut est sacramentum.

¶ Ad rationes igitur in oppositum, pro quanto inferunt quod uotum nubendi est absolute ualidum, respondendum est. Et ad primam dicitur, quod licet non minus obliget uotum, quam iuramentum, tamen alij obligat uotum, & alij iuramentum. Nisi uotum soli deo sit, iuramentum autem homini præstat. Ac per hoc sicut alios contractus rerum iuramento inter homines firmatos, tenetur quis seruare, ita contractus personarum. Licet enim deo minus grata sit promissio matrimonij quam perseverantia in statu continentie: homini tamen cui facta est promissio matrimonij, magis grata, ac per hoc debita est obseruatio promissi quam recedere à promisso. ¶ Ad secundam dicitur, quod uotum de minori bono potest dupliciter intelligi, scilicet in genere uel absolute. Si in genere bonorum supererogationis, sic uerum est quod ualidum est, ut obliendo probatur. Potest enim sub uoto cadere quodlibet supererogationis bonum quantumcumque unum sit minus alio. Si absolute, sic non est uerum universaliter, ut patet ex dictis. ¶ In responsione ad secundam, nota quod Author non dicit quædam sunt quæ possunt bonum uel malum euentum habere: sed dicit, quædam bona in se sunt quæ possunt bonum uel malum euentum habere. Nota autem hoc: quia oportet uotum, si uotum est, habere propriam materiam, scilicet bonum, sicut uoti lepte, cuius materia propria fuit immolare deo: sed quia materia remota uoti, quæ erat materia sacrificij, scilicet animal immolatum, erat incerta: potius habere bonum uel malum euentum, ut habuit. Præsuppone igitur semper in uoti materia bonitatem: & deinde scrutare euentum: quoniam ubi decesset bonitas, uotum non esset. Et propterea dictum est, quod nec illicita nec opposita consiliorum, nec indifferencia possunt esse materia uotandi: enim horum est bonum.

¶ In responsione ad tertium in eodem articulo secundo, nota duo. Primo, quod licet non dicat, quod quando obseruatio uoti est manifeste nocua nobilitate, requiritur recursus ad superiorem, etiam in promptu habitum: sed dicit, quod congruentius talia uota secundum superioris arbitrium, &c. Et ratio est, quia desinit in tali casu res promissi, scilicet abstinere, esse pro tunc materia uoti. Et quod non est pro sic actus uirtutis talis maceratio corporis, ut in littera habet. Secundo, quod nota de uinis & inuilibus, quæ sunt indifferencia, sunt desiderata & non seruanda: & ratio est, quia non placent deo una aut inutilia, cui sola bona placent. Vniuersaliter quippe uerum est quod oportet materiam uoti boni esse moraliter: quæ uis (ut patet ex dictis) hoc non sufficit ad uoti materiam.

¶ Super Quæstionibus octuagiesimo octauæ articulum tertium.

¶ In articulo tertio quæst. 22. nota quod fides in morali theologie doctrina dupliciter sumitur. Primo, pro uirtute theologali: de qua in principio huius libri tractatum est. Secundo, pro uirtute moraliqua: ut Augustinus ex Cicerone in quarto de rep. inquit: sunt dicta ses pollicita: quæ decus est Principis: quæ enim hosti seruatur, quod dictum est. Et de hac modo est sermo, cum fides, aut inuides, in promissionibus seruandis dicimus. ¶ In eodem tertio articulo in responsione ad primum, caue ne fallaris, nesciens uisum uocabulorum apud Authorem, & putes quod simplex promissio obliget secundum honestatem, hoc est congruentiam, Error est ille. Vt uir siquidem Authorem honestatis nomine contra legem exterius coactum, ut patet superius in

Secunda Secunda S. Tho.

uuu 1 quæst.

quæst. 10. Intendit namque Auctor, quod debitum est duplex, civile & morale. Et hoc vocat alio nomine debitum ex honestate. Et hoc morale sex ex honestate debitum, subdividitur in debitum morale, sine quo honestas morum servari nequit, & quod est propter inclinatam potestatem. Ex hoc igitur quod simplex promissio obligat ex honestatis debito, intellige quod obligat secundum debitum

Annals.

nam fiunt, quàm deus, qui bonorū nostro-
rum non eget. Sed promissio simplex homi-
ni facta, non obligat ad observandum fecū-
dum institutionem legis humane; quod esse
videtur institutum propter mutabilitatē hu-
mane voluntatis. Ergo multo minus simplex
promissio deo facta, quæ dicitur uorum,
obligat ad observandum.

¶ **Preterea**, Nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis uouit, fit ei impossibile: uel quia dependet ex alieno arbitrio: cum quis uouet aliquod monasterium intrare, cuius monachi cum nolunt recipere. Vel propter emergentem defectum: sicut mulier que uouit uirginitatem feruare. Sed postea contumitur. Vel ut qui uouet re-

ஒருபின்

¶ Quia qui uenerit
aliquam religionem in
aliquo determinato
monasterio, & ab eo
absque sua culpa res
pulsus fuerit, teneatur
castitatem seruare.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Eccl. quinto: Quodcumque uoueris, redde. Multo^{que} melius est nō uouere, quā possuorum promissa non reddere.

monasterio determinate & principaliter, & sine sua noua culpa reuoluit illi tenentur fer-

CONCLUSIO.

¶ Cum homines teneantur Deo fidelitatem seruare, necessarium est quæ quis uouerit omnino implere.

RESPONDEO dicendum, quoddam
fidelitatem hominis pertinere ut soluat id quod
promisit. Vnde secundum Augusti. fides dici-
tur ex hoc quod fuit dicta. Maxime autem
debet homo deo fidelitatem: tum ratione
domini, tum etiam ratione beneficii suscep-
ti. Et ideo maxime obligatur homo ad
hoc quod implet uota deo facta. Hoc e-
nim pertinet ad fidelitatem quam homo
debet deo. Fractio autem uoti est quedam
infidelitatis species. Vnde Salomon rationi
assignat quare sint uota reddenda: quia di-
sciplic deo infidelis promissio.

QAD PRIMVM ergo dicendum, quod
secundū honestatē ex qualibet promissione
homo homini obligatur; & hæc est obliga-

re questioni, & non ex particularibus intentionibus huius & illius uocantis. Dicendum est ergo, quod quatenuslibet in habendis uirtutibus, subiecta ratione formalis obiecti, non remaneat uirtutis habitus, ita & in uoto. Formis autem ratio uoti religionis est status religionis, idem quod materialiter se habent uota obedientie, paupertatis, & castitatis. Rarius cum omne uotum de se

tio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatio-
ne civili, quedam alia requiruntur. Deus au-
tem et i bonis nostris non eget: ei tamen
maxime obligamur. Et ita uotum et factum
est maxime obligatorium.

Ad secundum dicendū, quod si illud quod quis uouit, ex quacunque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quid in se est, ut saltem habeat promptam uoluntatem faciendi quod potest. Vnde ille qui uouit monasterium aliquod intrare, debet dare operam quantum potest ut ibi recipiatur.

Et si quidem in seſo ſua ſuit ſe obligare ad religionis ingreſſum principaliter:& ex coſequenti elegit hanc religionem uel hunc locum, quaſi magis ſibi congruentem, teneatur, ſi non poteſt ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit ſe obligare ad hanc religionem uel ad hunc locum, propter ſpecialem complacenciam hu-

ius religionis del loci non tenetur aliam religionem intrare si eum illi recipere nolunt. Si uero incidit in impossibilitatem implendi uotum ex propria culpa, tenetur in super de propria culpa præterita poenitentia agere: sicut mulier quæ uouit uirginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet seruare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod admisit peccando poenitere.

¶ Ad tertium dicendum, quod obligatio uo-
ti ex propria uoluntate & intentione cau-
satur. Unde dicitur Deuter. 23. Quod semel e-

grellum est de debitis tuis, obseruabis: & facies sicut promissisti domino deo tuo, & propria uoluntate & ore tuo locutus es. Et ideo si in intentione & uoluntate uolueris est obligare se ad statim soluendum, tenetur statim soluere. Si autem ad certum tempus, uel sub certa conditione, non statim tenetur soluere. Sed nec debet tardare ultra quam intrabit se obligare. Dicitur enim ibidem: Cum uoti uoueris domino deo tuo, non tardabis reddere: quia requirit illud dñs deus tuus. Et si moratus fueris reputabit tibi in peccatu.

uit, immo libit, obsequia sua culpos, absque ulla est a nosse non melius, sed tota. Et ex his patet responsio ad objectionem in contrarium, quia non nisi materialiter seu secundario clauditur uotum continentia sub formali & principali conditione non exstante. Ad confirmationem uero dicimus, quod si Auctor intellexerit sic, debet scire quod in se est circa ea ad quae remanet obligatio uoti. In proposito autem casu non remanet obligatio ad reliqua, non exstante conditione circa principale.

¶ Num semel refutatus ab hoc monasterio teneatur expectare ulterius
si forte alias eum admitteret.

¶ *¶* Nam qui principaliter mouetur aliquam religionem, & ab ea repellitur, tenetur quod extra hoc aliam religionem, ex qua illum repellitur, non recipiat.

○ In eadem responsione dubium occurrit de eo qui uouit principaliter religionem, aut religionem talem, puta predicariorum, & repulsus est à multis religionibus, aut à pluribus locis eadem religionis, aut tamenat querere per omnes religiones & per omnia loca.

liter accedite. Nam si uouens non intendebat se obligare nisi ad religionem ubi
bi notas, et in locis propinquis, non teneat limites sue intentionis exire. Vnde
de adolescentula uel uirga, quæ uouet ingredi religionem, & nullam in terra
sua aut propinquis locis inueniunt monasterium quod illam uelit, per hoc quod
quæsit potenter, reputatur sibi esse amplius impossibile quod non, factis illi
die factis suo quod non intendebat se obligare ut iter aut uisiteret per monasteria
quærendo monasteria. Et simili modo potest discerni intentio uouentium. Nihil
lus

his liquidem in se habent uocem religionem, intendere se obligare ad eundem in Quæstionem, Dicitur, de similia, si hoc sibi diceretur quando uouet.

¶ Sed quid si talis non inuenit nisi monasteria non reformata parata ad eius receptionem, nunquid obligabitur?

¶ Dicendum quod siue uocentur monasteria reformati, siue non nisi publice constat quod non seruatur ibi regularis disciplina, sed quilibet uiuit ad placitum, & reputantur male conscientie fere omnes, non tenentur persona que uouit religionem, in ueritate subire conseruationem alium monasteriorum. Scriptum est enim, cum peruerso peruerteris. Secus autem est, si uocentur ultra communis, & tamen in ueritate bene uiuent cum timore domini in substantiis, & multis accidentibus sub prelatorum cura in ueritate. Quamuis non ita districte uiuentur, ut regularis exigit disciplina. Hoc enim modo omnes antiquæ hodie uidentur esse religiones, secundum ueritatem: quamuis secundum uocabula quedam regularis uitæ uocentur, & sunt in respectu ad laxiores.

¶ In eadem responsione pro quanto ibi tractatur quando uotum est factum impossibile ex culpa uocantis, dubia duo simul occurrunt. Primum est, ad quid tenetur qui uouit ingredi religionem, & postmodum contraxit & consummavit matrimonium. Secundum est, ad quid tenetur qui uouit perseverare in religione, & post contraxit & consummavit matrimonium. In utroque liquidem causa factum est uotum impossibile ut obsecratur, ex culpa uocantis: quia uoluntaria contingit se constituit.

Ans. 4. ¶ Ad primum horum dicitur, quod cum uotum de ingressu religionis intelligatur, secundum formam Beccæ, scilicet ut ingrediatur bona fide probaturus & probandus, manifeste patet quod in tali uoto non clauditur uotum continentie, nisi in potentia, quæ est consensio diminuens. Homo enim in potentia non est homo, & simile est de aliis religionis uotis. Unde durante impossibilitate implendi uotum de ingressu huiusmodi, ad solam poenitentiam peccati, quia fecit se impotentem, & uoluntatem implendi, quando poterit, remanet obligatus.

Ans. 5. ¶ Ad secundum uero dubium, quia ponitur sub uoto cadere perseverantiam in religione, non facile liquet ad quid remanet obligatus. Diffordia liquidem apparet in principis & in applicatione ad conclusionem. In principis quidem, quoniam ut prius factum fuit, uotum simplex religionis creditur differre in materia à uoto solenni professionis. Ita quod materia uoti professionis est obedientia, paupertas, castitas, &c. Materia autem uoti simplicis, cum scilicet quis uouet religionem assumere, & perpetuo permanere, est ipsa professio in ueritate. In hoc enim clauditur, ut perseveret. Non enim plus tenetur ad perseverandum in religione, qui prius uotum simplex habuit de religione absolute, quod includit perseverantiam, & postmodum est professus, quam qui sine precedenti simplici uoto professus est. Quoniam non plus cadit sub uoto simplici religionis quam perseverantia debita ex professione, ut patet extra, de uoto, cap. Per tuas, ubi episcopo Gebeneth, præhabenti uotum religionis, dicitur quod sit religiosus. Et si post fuerit iterum ab Ecclesia Gebeneth factus episcopus, poterit esse episcopus. Item est ergo uouere se futurum religiosum, & se ingressurum & perseveraturum in religione, & se professurum religionem. Constat autem quod si quis uouet se professurum religionem, materia talis uoti est ipsa professio, cuius professionis materia sunt obedientia, paupertas, &c. & castitas. Non est ergo eadem materia utriusque uoti est eadem, & solennis. Aliis autem uidetur quod materia utriusque uoti est eadem, scilicet quod tota materia uoti solennis est materia uoti simplicis, quamuis non e contra: quia etiam ipsum uotum solenne est materia uoti simplicis. Et ratio horum est, quia promissio est propter promissum: ac per hoc magis tenditur per uotum ad promissum, quam ad obligationem promissum quemadmodum magis tenditur ad terminum, quam ad obligationem promissum qui est obligatio propter rem promissam sit, & ordinatur ad illam, sicut uia ad terminum. Unde qui uouet profiteri, cum proficere importet promissionem & obligationem ad castitatem, &c. non uouet profiteri, nisi propter esse religiosum, obedientem, pauperem, castum. Cuius ergo sub uoto suo tota materia professionis, ad quam districte tenetur media professio. Et confirmatur, quia secundum Anselmum, uotum se habet ad opera, quæ sunt illius materia, sicut arbor ad fructus: ita quod qui uouet, dat arborem & fructus: & non dat arborem, reseruando sibi fructus: quoniam nihil uoueret, nec fructus solos, sicut qui facit bonum sine uoto. Constat autem quod promittens arborem cum fructibus, habet pro materia promissionis utrumque, scilicet arborem & fructus, & tenetur ad utrumque. Ergo qui uouet profiteri, habet pro materia uoti professionem, & opera sequentia, scilicet obedire, &c. Ex hac autem discordia in principis, deducitur diuersa conclusio. Nam secundum primam uiam dicitur, quod in casu posito tenetur transgressus, ultra poenitentiam, solummodo ad uoluntatem implendi uotum quando poterit. Iuxta secundam autem uiam tenetur ad hoc, & opera religionis, quæ potest facere in illa impotentia proficendi constitutus.

¶ Dubium autem existens in his extremis opinionibus, media uia incedendum est, & dicendum, quod uotum quo quis se obligat ad esse religiosum, habet duplicem materiam, scilicet proximam ac immediatam, & remotam ac mediam: & quod materia eius proxima ac immediata est assumere statum religionis, seu (quod idem est) profiteri religionem, seu obligare se uoto solenni ad religionem. Materia autem remota & mediana est obedire, continere, abdicare à se proprietatem rerum. Declaro singula. Primum, quod utrumque sit materia talis uoti, patet ex hoc, quod ex utroque, non per accidens, sed per se, tenetur quicunque est astrictus tali uoto non solum ad proficendum religionem, sed ad obseruandam religionem, non minus quam iurans aliquid accipere illam in uxorem, tenetur non solum contrahere per uerba de presenti, sed habere se ad illam ut uxorem. Et ratio utrobique est eadem, quia scilicet professio & contractus matrimonij uane promitteretur, nisi propter opera religionis & coniugij. Quod uero professio sit proxima ac immediata materia talis uoti, patet ex hoc quod directe abique ullo medio tale uotum attingit ipsam. Qui enim promittit se religiosum fore, promissionem suam directe & immediate applicat super professionem faciendam, quæ constituitur religiosus. Quod autem opera religionis, scilicet obedire, continere, &c. sint mediana & remota materia talis uoti, patet ex hoc quod non cadunt sub tali uoto, nisi mediante professione, cuius hæc opera sunt materia. Sicut qui uouet suscipere ordinem sacrum in ecclesia occidentali, habet pro materia proxima suscipere ordinem, & obligare se ad continentiam. Pro materia uero remota habet ipsam continentiam, quæ est materia uoti, quæ in susceptione ordinis sacri emittitur. Dubium autem talis uoti existens in his extremis opinionibus, sic quod una non nisi mediante alia cadit sub uoto, consequens est, quod secundaria sequatur naturam primæ mediana, naturam immediatam quo ad obligationem & non obligationem. Quia

cum uotum ipsum obligatorium sit, eodem modo materia uoti refertur ad obligationem, quo refertur ad uotum. Quod igitur non nisi mediante alio est materia uoti, illud non nisi mediante eodem est materia obligationis. Ac per hoc cum opera obedientie, continentie, & abdicationis proprietatis rerum, non nisi mediante professione, cadunt sub simplici uoto religionis, oportet ut non nisi mediante professione cadant sub obligatione dicti uoti simplicis. Et ex hoc manifeste sequitur, quod quicquid excusat à professione, excuset à consequentibus, seu continentibus uinculis & operibus. Ac per hoc si quis uouit non solum ingressum religionis, sed etiam perseverare, seu, quod idem est, proficere & postmodum consummare matrimonium: non tenetur ad uota obedientie, proprietatis, castitatis, & reliqua concomitantia, quando in statu isto est: quoniam ex quo excusatur à proxima, & immediata materia uoti, scilicet professione, excusatur quoque à remota & mediana, scilicet operibus castitatis, obedientie, continentie, &c. quæ non nisi mediante professione fuerunt & sunt materia simplicis uoti. Nec refert quo ad hoc quod culpabiliter se posuit in hoc statu: quia culpabiliter se posuisse in hoc statu, bene facit quod ille peccauit, & quod tenetur poenitere, sed non facit quod non excusetur à professione. Excusatio namque à professione est effectus non culpæ aut meriti, sed est effectus status, in quo iste inuenitur. Unde & in litera ille cui ex sua culpa uotum est redditum impossibile, non dicitur quod tenetur ad aliquid plus, quam ille cui sine culpa sua redditum est impossibile, præter poenitentiam.

¶ Confirmatur autem hoc tripliciter. Primum, quia si quis apud nos uouit se post annum suscipiendum ordinem sacrum, & elapso anno non impleat uotum, sed declinet ad alia, &c. Ille licet peccet non implendo uotum, non tamen peccat, non dicendo officium diuinum, ad quod obligaret ordo sacer: quod cadit sub suo uoto consequenter. Et similiter si fornicatur, non peccat contra uotum continentie, quod in ordine sacro fuerat emissurus. Secundum, quia cum uotum sit quedam singularis lex, quam homo sibi ipsi instituit, eodem modo iudicandum est de obligatione uoti, quo iudicatur de obligatione legis. Constat autem quod si esset lex obligatoria alicuius, ut fieret post tale tempus subdiaconus aut religiosus, & ille elapso tempore non obediens legi, sed uigilaret ad libitum, non esset in eo culpa, secundum affectum & speciem, nisi omissionis eius quod tenebatur suscipere: nec exigeretur ab eo, quare non seruas paupertatem, continentiam, obedientiam, aut quare non dicis officium, &c. sed quare non suscipis subdiaconatum, aut religionem. Tertiò, ducendo ad inconueniens: quia si destrucendo huius solutionis fundamentum, dicitur quod sub uoto cadunt opera religionis & professio eorundem, sequitur quod habens tale uotum, si est coniugatus, teneatur ad uotum paupertatis. (Potest enim habere solam administrationem honorum abique proprietate in matrimonio.) Sequitur quod teneatur ad uotum obedientie in his quæ non contrariantur coniugio, & similiter castitatis. Immo sequitur quod teneatur dicere horas canonicas, si professus teneatur: quæ inconueniens uidetur. Et si quis sequatur ex uoto obedientie consideret, deducet subiectionem huius respectu regule & statutorum & censurarum illius religionis quam uouit assumere: & exinde tot, ut absurdum sit audire. Dicendum est igitur ad quæsitum, quod ad poenitentiam magnam tenetur: quia magni reatus peccatum incurrit, & ad uoluntatem proficendi religionem quando poterit. Nec uideo quod tenetur de necessitate saluti ad aliud. Debet tamen bonis operibus exhibere se quasi religiosum. Unde collige quod uotum religionis tripliciter dicitur, scilicet uotum de ingressu religionis, & uotum de professione religionis, & uotum de ipsa religione, quod solum proprie dicitur uotum religionis. Quod si fiat sine Beccæ approbatione, est simplex: si cum approbatione, est solenne. Unde etiam uidere potes quid differat sit propria materia in primo, secundo, & tertio, & quod eadem est materia tertij & quarti.

¶ Ad rationes uero aliarum opinionum respondendo dicitur quod prima opinio fuit nostro proposito, dum ponit diuersitatem materie. Et uerum dicit hoc quando de materia proxima & immediata penes quam cetera pensantur. Secundum autem opinio fundata in ratione cum similitudine non habet necessitatem: quoniam ex hoc quod promissio est propter promissum, nihil aliud habetur nisi quod uana esset promissio absque debito promissum: ac ex hac optime inferitur quod debitor futuræ promissionis, est debitor ad constituendum se obligatum ad exequendum id quod sub futura promissione cadit. Et non sequitur quod illa promissio prima qua obligo me ad promittendum, cadat sub executione futuræ promissionis, ut patet in exemplo, si quis promittit alicui quod post mensem ducat eam in uxorem, sub hac promissione non cadit quod teneatur ei reddere debitum coniugale, ad quod tamen obligabitur ex contractu coniugio, quod est quasi secunda promissio: ad quam secundum promissionem tenetur ex prima, ut patet.

¶ Ad id uero quod additur, quod magis queritur opus quam promissio, sicut terminus quam uia, respondetur, quod reddendo singula singulis, respectu cuiuslibet promissionis, uerum est quod magis queritur opus quam promissio. Sed error est in hoc, quod respectu primæ uoti, scilicet simplicis, opus est ipsa solennis professio, & non opus obedientie, &c. Ac per hoc conceditur quod sit professio sit propter obedire, continere, &c. ita uotum simplex sit propter proficere. Hoc est enim opus ad quod solummodo immediate ordinatur promissio talis uoti simplicis: & hoc opus est terminus uoti simplicis. Et est opus hoc tantum meriti, quod si absque culpa sua non sequeretur executio obedientie, continentie, aut paupertatis, creditur, quod euolaret ad exitum, quantum est ex parte huius meriti. Similitudo autem ex Anselmo, quamuis excludi possit ex eo quod Theologia symbolica non est argumentaria, uerumamen dicitur primum, quod male affertur ad propositum: quia Anselmus comparat facere cum uoto uel sine uoto ad donationem fructus cum arbore, uel sine arbore, & non comparat uouentem futurum uotum, ad promittentem arborem & fructus. Dicitur secundum, quod admissa similitudine ad propositum debet cum grano salis intelligi, distinguendo quod fructus possunt dupliciter promitti. Vno modo ex æquo cum arbore, ac si promittat duo disparata, arborem ex una parte & fructus ex altera. Alio modo ordine quodam, scilicet mediantibus & immediationibus: ita quod arbor promittatur immediate, & fructus mediantibus arbore. Qui ergo promittit arbori fructum, & fructus fructum, ad utrumque tenetur: quia duo promittit. Qui uero promittit fructus prout sunt in arbore, non tenetur nisi ad arborem fructuosam, nihil sibi reseruando. Votum autem quo quis uouet se futurum religiosum, assimilatur promittenti arborem cum fructibus secundo modo, & non primo. Et propterea non obligat nisi ad professionem fructuosam: immo ex hac similitudine sequitur contra æquum. Quia quemadmodum succisa inuileat arbore, etiam ab ipso qui promittit, non tenetur recompenare nisi quantum ualebat illa arbor fructuosa: nec tenetur singulis annis dare ei fructus qui prodacti fuissent: ita succisa facultate proficendi deo, nisi de fructuosa professione & non de operibus ipsis

Secunda Secunda S. Tho.

uuu + qui

bonum: Sicut necessitas confirmatorum non opponitur libertati, quia est neces-
sitas ad bonum. Pro plenitudine tamen doctrinae, scito quod uotum de bono quod
quandoque per accidens impeditur in malum bonum, non ita necessitat ad tale bo-
num quod relinquat eam ad minus per confirmationem uel propiam potestatem.
Sicut cum committitur in uotum religionis, uel auctoritate superioris cum commi-
tatur in alia, ut inferior

¶ SED CONTRA est quod dicitur in

¶ SED CONTRA est quod dicitur in
Psal. Vouete, & reddite domino deo uestro:

CONCLVSTO.

¶ Cum que Deo exhibemus in nostram cedant
utilitatem, expedit homini aliquid Deo conere.

RESPONDEO dicendum, quod sicut
suprà dictum est, uotum est promissio deo
facta. Alia autē ratione promittitur aliquid
homini, & alia ratione deo. Homini quidē
promittimus aliquid propter eius utilitatē,
cui utile est & qd ei aliquid exhibeamus, &
qd eum de futura exhibitione prius certifi-
cemus. Sed promissionem deo facimus, nō
propter eius utilitatē, sed propter nostrā.
Vnde Augustinus dicit in prædicia epistolā: Beni-
gnus exactor est, & nō egenus: & qui non
crescat ex redditus, sed in se crescere faciat
redditores. Et sicut id quod damus deo non
est ei utile, sed nobis: quia quod ei redditur,
reddenti additur, ut Aug. ibidem dicit: ita
etiā promissio qua deo aliquid uouemus,
non cedit in eius utilitatē, qui à nobis cer-
tificari nō indiget, sed ad utilitatē nostrā:
inquantum uouendo uoluntatē nostrā
immobiliter firmamus ad id quod expedit
facere. Et ideo expedit est uouere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmitatis voluntatis in bonum, non diminuit libertatem: patet in deo & in beatis. Et talis est necessitas uos, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Vnde Aug. dicit in eadem epistola, quod felix necessitas est que in meliorem compellit.

¶ Ad secundum dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta, qd aliquis per pontem ruinofum transeat fluvium. Sed si periculum imminet ex hoc qd homo deficit ab illo facto, nō desinit propter hoc esse expediens. Sicut expediens est ascendere equū, quāvis periculum imminet cadēdi de equo: alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo even-
tu possunt esse periculosa. Vnde dicitur Ecc. 11. Qui observat ventum, nō seminat: & qui considerat nubes, nunquam metet. Periculum autem uolenti nō imminet ex ipso uoto, sed ex culpa hominis qui uoluntatē mutat, transgrediens uotum. Vnde Aug. dicit in eadē epistola: Non te uouisse poeniteat, imo gaude fam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licisset.

¶ Ad tertium dicendum, quod Christo, secū-
dum se, non competebat vouere, cum quia
Deus erat, cum etiam quia, in quantum ho-

Deus erat, tum etiam quia, in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens: quomodo per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in Psalm. secundum glossam: Vo-

are, scilicet nisi in causa. Alio modo sumitur, ut est in
quo mens nostra te subiecit deo, dom promissit illi. Ali
deus, dat deo non rem danda, sed mentem secundum
dictum est, qd oratio est oblatio mentis. Et sic uouens
fieri. Vnde littera inter alius religionis non solum posuit
dicere: Vota nouebunt domino, &c, ut in littera habes.
Item eiusdem articuli dubium occurrit de uotis que
alio uideantur interpretari in littera: quia eodem modo
accidit deo, scilicet quod non intercedit dux pro
uotis que sunt in manus prelatorum, ut patet ex ipso
quo namque uoueo tibi sancte Petre, & eo dicimus, uo
de uoueo deo & sanctis, quod eo tibi obediens.

a sanctis sunt modis inter deum & homines & medium
eo diversis de sanctis sentiuntur in proposito. Si enim
omnes seu creature rationales capaces secundum se,
sive promissiones quae eis sunt, non sunt totae, sed pot
in hoc cōueniunt sancti cō hominibus utrobis: &

fic considerat eos litera loquens de sanctis et ea patet quia distinguuntur a deo,
 & verum dicit, Si autem considerantur sancti, ut sunt de participative, uno ut in eis
 et honoratur deus, hic promissiones et facta sunt ut rationem deo in ipsis
 sunt. Et quoniam uoti homines sunt promissiones deo facti, ideo cum absolute
 quis uouet sancto aliquid, intelligitur uo uere deo in illo sancto sine blasphemis

ta mea reddam in conspectu timentium
eum. Loquitur autem de corpore suo quod
est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vo-
uisse permentia ad perfectionis statum,
quando Christum relictis omnibus sunt se-
cuti.

ARTICVLVS V

¶ Vitam vestram suā cūlū latrā suā veli-

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod uorum non sit actus laticie siue religionis. Omne enim opus uirtutis cadit sub uoto. Sed ad eandem uirtutem pertinere uidetur promittere aliquid & facere illud; ergo uorum pertinet ad quamlibet uirtutem, & non specialiter ad religionem.

¶ Præterea, Secundum Tullium ad religionem pertinet cultum & cærimoniam deo offerre. Sed ille qui uouet nondum aliquid deo offert: sed solum promittit: ergo uotum non est actus religionis.

¶ Præterea, Cuius religionis non debet exhiberi nisi deo. Sed uorum non solum fir deo, sed etiam sanctis & prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam uouent: ergo uorum non est religionis actus.

QUOD CONTRA Aest quod dicitur saig
decimo nono: Colent eum in hostiis & mu
neribus, & uora uoueunt domino, & sol
uent. Sed colere deum est proprie religionis
siue patrie, ergo uotum est actus la. rae siue
religionis.

CONCLUSIO

¶ Voutre est proprie altus latvie ac religionis, cũ ad diuinum cultum sunt nota ordinata.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, opus uirtutis ad religionem seu latrariam, pertinet per modum imperij, secundum quod ad diuinam reuerentiam ordinatur: quod est proprius finis latrice. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad uitam imperantem, non ad imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscunque uirtutis in seruitiu dei, est proprius actus latrice. Manifestum est autem ex predictis, quod uotum est quedam promissio deo facta: & quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quedam eius, quod promittitur in eum cui promittitur. Unde uotum est ordinatio quedam eorum quæ quis uouet in diuinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod uotum proprie est actus latrice seu religionis.

QAD PRIMVM ergo dicendum, quodd
illud quod cadit sub voto, quandoque est
actus alterius virtutis, sicut ieiunare, & con
tinentiam seruare: quandoque vero est a
ctus religionis, sicut sacrificium offerre, uel

Inobediētia, an peccat solū cōtra uerū, an etiā cōtra obediē-
tiam uir, & in specie sacrilegij, & in specie inobediēti-
e, si sic dicitur, parti ratione uultu testatur, quia sabbati
uerbi peccabit etiā dupliciter, i. peccato gulae, & peccato
sabbati, cū cōtingat frangere uerū ieiunij, ubi uoluit
dicitur, parti ratione frangit ieiunij præceptū ab Ecclē-
sia sobrietas seu abstinentia, sed solū cōtra obediēti-
am, & inferius iubetur, est enim uerū lex singularis iura-

Ad huius contentiam primò sciendum est, quod inter præ
conuenientiæ secundum aliquid, & differentia secundum
quodam in hoc quod est præcepti quam uon materia est
liquide lex quæ sunt iustitie, manifestandis, temperant
hoc quod materia præcepti est actus necessarius ad uirtu
tatem saluari nequitiam ista necessitas sit ex natura actus
poratione parentum sine ex liquidum non potest saluari
militio, adulterio, &c. cum quibus non ita uirtus. Sa
positione legis, in parte de comunionem carnali cum

Secunda secunda S. Th.

aliquē sancto, intelligitur blasphemare deum in sancto illo, et superius dictum est. Quia blasphemia, totius dei est. Simile namque est de uocare, quoniam soli deo fit. Et cōfirmatur, quia aliter sanctis aliter hominibus aliquid promittitur. Sanctis namque promittitur sicut deo,

calicet non ratione uti	<i>Infr. qd.</i>
litaris sanctorum aut cer	<i>129. arti.</i>
ritationis eorumdem,	<i>2. cor.</i>
sicut fit hominibus, ut	<i>1. 3. cor.</i>
pater in litera articuli	<i>1. 2. cap.</i>
precedentis. Eade ergo	<i>118. cor. 1.</i>
ratione potest fit deo	<i>final. &</i>
et sanctorum. Nec obstat	<i>opus. 12.</i>
q. mouere sit actus, uti	<i>1. 11. cor.</i>
trig. seu religionis, quo	<i>1. 3. opus</i>
nam elusum uirunt	<i>1. 12. cor.</i>
actus est mouere de ora	
re. Et obstat q. oramus	
sanctorum, ut q. oramus	

sanctos in ordine ad
deū. Et cōfirmatur hoc
ex eo quod uocantes non
recurrūt ad sanctos nisi
sicut orātes ad eōdem
recurrunt. Et cū certa
ratione nesciamus an
sancti nostra uocā

hoc credamus, con-
sequens est ut mouendo
sanctis ad deum in ipsius
recurramus. Consonat
quoque huic interpre-
tationi, modus uouen-
di, quia scilicet sanctis
absolute uouemus, si-

let deo: preſentis amica
no. Sed uopere nos ſin-
dicimus deo, aut ſan-
cture que homini p-
mittimus: ubi male-
ſte ſanctos cōtra homi-
nes diſtinguimus, ponē-
tes illos ex parte dei.
Et hoc de ſacto ſerua-
tur in profeſſione fra-
tris ordinis predicato-
rū nouentis deo, bea-
tæ marie, beato Domi-
nico & omnibus ſan-
ctis, q̄ erunt obediē-
tes nextio ſuo.

¶ Num concurrerent
libus duobus promissis
transgressor incurrit peccatū du-
rum speciatim,

In eadem responsio- *Questio.*
ne dubium occurrit, an
quando in voto estur
ut daret promissiones,
aliter ut misteria, alie-
ra ut essentia veri: si
quis transgressor voti
existit, peccatum dux-
um speciem incurrit,
ut, uerb. gratia, Voto

leo q̄ ero obediens
oratio meo. Si ſum
utiq; uirtutū, ut ſic pec
caſtū eſt ratio dubij, quia
ingenere poſſim oddi ſeiu
ut legi. Quod uiderur
ueritate. Si uero nō ſic
ſit, non peccaret con
ſcius oppoſitū ſupe
r preceptū ex lex cōis.

cepta legis & uota, et
sequi. Conuenient
filius uirtutis precepit
de. Differunt uero in
iis, sine quo scilicet uis
absoluta, ut patet de ho
piteris: & de furto, ho
ue ista necessitas sit ex
consequentiis uel af

U. H. H. S. 1911

similibus in secundo & aliis gradibus. Est enim huiusmodi abstinencia necessaria ad castitatem, non ex materia actus & uirtutis, ut patet in antiquorum sanctis matrimonialis in talibus gradibus, sed ex legis determinatione. Et simile est de ieiunio respectu abstinentie, extrahente homicidia de Ecclesia, respectu sacrificij, & aliis eiusmodi. Materia uero uoti est actus supererogationis: nec ex uoto sit talis actus necessarius ad uirtutem illam: quoniam uotum non respicit uirtutem illam ut finem, sicut lex cuius est facere homines uirtuosos, sed fit ex uoto talis actus necessarius ad uirtutem religionis ex hoc ipso quod assumitur ut materia uoti. Ita quod actus uoto promissus, puta ieiunare bibendo, qui erat supererogatio respectu operantis, & uirtutis illius ad quod spectat actus iste, puta ieiunare: factus est ex utroque necessarius respectu operantis, & respectu religionis cuius est uovere & reddere uota: & non est factus necessarius respectu illius uirtutis, cuius actus ieiunare est, puta abstinentie. Ita quod si perceptum potius subleuaret actum ieiunij uirtutis abstinentie, tamen necessarium ad illa: & propterea transgens ieiunium Ecclesie peccat contra abstinentiam, & non contra obedientiam formaliter, si dicitur contemptus uoti. Et si ieiunium actus ieiunij uirtutis religionis, tamen quam necessarium ad illam. Et propterea si quis ieiunium uotum peccat contra religionem, & non contra abstinentiam formaliter, si dicitur supererogatio, quia ex opposita abstinentie, & sciendum secundum quod licet promissio facta deo est actus religionis, ita promissio facta homini est actus fidei, quae est uirtus moralis. Et tamen in promptu est, quia si eruditio uirtutis est promittere & reddere promissa. Est enim fides (ut Tullius & Augustinus) qua sunt dicta. Fidei igitur actus est promittere homini. Sed quoniam talia dicuntur sunt quae contingit homini homini promittere, materia promissionis non habet certam & determinatam uirtutem. Contingit enim promittere homini actus uirtutis necessarius, ut reddere depositum uel mutuum, aut conferre officium Reipublicae, parti digniori, & actum fortitudinis supererogationis, ut pugnare pro amico uel liberalitatis, ut donare praedium, &c. quibus promissiones respondetur quodammodo cum distinctione, quod quando in uoto sunt duae promissiones, si promissio quae dicitur materia uoti, secundum se obligat ad mortale, tunc transgressor uoti peccat contra uotum & contra fidem & ulterius contra illam uirtutem: quia actus promissus erat necessarius ad uirtutem. Vt patet, si quis non solum promitteret homini reddere depositum, sed uoueret deo quod seruaret promissum homini. Transgrediendo namque uotum, tripliciter deformitatem incurreret, scilicet in fidelitate & iustitia. Si autem promissio illa facta homini absolute non obligat ad mortale, sed obligatio ad mortale est solum ratione adiecti uoti, tunc transgressor non incurrat peccatum nisi contra uotum, & hoc loquendo de peccato quod per se est peccatum, scilicet mortale. Quod dico, quia possent aliae deformitates leues adungi. Unde quia promissio de obedientia quae fit praeterius ex se absolute obligat ad mortale, etiam si nunquam uoto formaretur: quoniam est in perpetuum obligationis vinculum: deo transgressor uoti obedientiae peccat dupliciter & contra uotum, & contra obedientiam.

Infr. q. 185. ar. 1.
1. cor.
Et 1. q. 1. ar. 4.
cor.
Et 3. cor.
1. cor.
cap. 12.
cap. 12.
cap. 12.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum magis sit laudabile & meritorium facere aliquid ex uoto, quam sine uoto.



AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod magis sit laudabile & meritorium facere aliquid sine uoto, quam cum uoto. Dicit enim Prosper in secundo de uita contemplatiua: sic abstinere uel ieiunare debemus, ut non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non deuoti, sed multi rem uoluntariam faciamus. Sed ille qui uouet ieiunium, subdit se necessitati ieiunandi: ergo melius esset si ieiunaret sine uoto.

¶ Præterea, apostolus dicit 2. Corin. 9. Vnusquisque prout destinauit in corde suo non ex tristitia aut ex necessitate. Hilarem enim datorem diligit deus. Sed quidam ex quæ uouent ex tristitia faciunt. Et hoc uidetur procedere ex necessitate quam uoti imponit: quia necessitas contristans est, ut dicitur 1. Met. ergo melius est aliquid facere sine uoto quam cum uoto. ¶ Præterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur uoluntas hominis ad rem quam uouet, ut supra habitum est. Sed non potest firmari melius uoluntas ad aliquid faciendum, quam cum actu facit illud: ergo non melius est facere aliquid cum uoto quam sine uoto.

¶ SED CONTRA est quod super illud Psal. Vouete & reddite, dicitur glo. Vouere uoluntati consilium. Sed consilium non est nisi de meliori bono: ergo melius est facere aliquid melius opus ex uoto, quam sine uoto: quia qui facit sine uoto, implet duo consilia, scilicet & uouendo & faciendo.

CONCLUSIO.

¶ Cum uouere sit actus laudabilis, laudabilius & magis meritorium est quippiam ex uoto facere quam sine uoto.

¶ RESPONDEO dicendum, quod triplici ratione facere idem opus cum uoto est melius & magis meritorium, quam facere sine uoto. Primo quidem, quia uouere sicut dictum est, est actus laudabilis quæ est propria inter uirtutes morales. Nobilioris autem uirtutis est opus melius & magis meritorium, unde actus inferioris uirtutis est melior & magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori uirtute, cuius actus fit per imperium: sicut actus fidei uel spei melior est si imperetur a charitate. Et ideo actus altior uirtutum moralium, puta ieiunare, quod est actus abstinentie: & continere, quod est actus castitatis, sunt meliora & magis meritoria si fiant ex uoto: quia sic iam perueniunt ad diuinum cultum, quasi quædam dei sacrificia. Unde Augustinus in libro de uirginitate: quæ neque ipsa uirginitas, quia uirginitas est, sed quia deo dedicata est, honoratur: quæ fouet & conseruat continentia pietatis uotum fertur in libertatem absolute, quia est in statu libero.

¶ In oppositum autem est quia actus cadens super materia repugnante, est malus. Sed actus poenitentis in proposito cadit super materia repugnante: quia super bono, scilicet uoto emisso. Poenitentia enim non debet esse nisi mali praeteriti. Ergo huiusmodi poenitentia peccatum est. Et uidetur quod sit mortale, tum quia ex hoc ipso quod habet materia repugnante, est actus malus ex suo genere: tum quia alioquin religiosus dolens esse, fuisse, & fore religiosum, paratus tamen uouere religiose ex quo est, esset in bono statu. Dolor enim iste nihil aliud est quam poenitentia uoti religionis, cum uoluntate non uouendi religionem, si esset liber.

¶ Ad euidentiam horum tria uidentur. Primo, quod dicendum sit de poenitentia uoti absolute. Secundo, quod de poenitentia uoti talis, puta religionis uel peccati regimini. Tercio, quod de poenitentia subsequente bonorum operum.

¶ Quo ad primum sciendum est, quod aliud est loqui de poenitentia uoti: & aliud de poenitentia eius quod est scilicet uotum: nam poenitentia uoti est dolere de promissione. Qui autem dolere de promissione, promissionem non seruat, ut patet in his qui de malis promissionibus propositis & deliberationibus dolentes, propositum deliberationemque mutant, & promissionem non seruant. Propter quod poenitentia uoti peccatum mortale est manifeste. Sed de tali poenitentia non est praesens questio. Poenitentia autem eius quod est scilicet uotum, est dolor de praeterita applicatione sui ad uouendum, & non de uoto ipso: Dolor enim talis poenitentia quod se subiecit uoto, & non mutat propositum adimplendi promissa proposita & deliberata. Et de hac poenitentia est praesens questio, quæ uocatur abusus de uoto, quia est de uoto quo ad eius omissionem. De huius igitur poenitentia absolute loquendo, sciendum est quod est de genere actuum qui absolute sumpti male ferunt, qui tamen adiunctis quibusdam conditionibus honestantur. Sicut occidere hominem, male sonat, sed si adiungitur debita conditio, scilicet propter iniuriam, &c. est actus honestus. Non solum namque uotum, sed etiam applicare se ad uouendum, est actus bonus: ac per hoc male sonat quod sit materia poenitentiae, quoniam poenitentia malorum est. Sed si caue aliquæ rationabiles adiungantur, poenitentia actus honestus. Neque enim emisso uoto est ita de genere bonorum, ut non possit licite esse materia actus uolitionis, ut patet in eo qui uult non uouere sed reuocare uouere. Nec obstat quod emisso uoto est praeteritum, quia eiusdem rationis est actus praeteritum & futurum. Huiusmodi siquidem rationis est uelle occidere hominem, & uelle occidere hominem. Similiter non obstat quod actus praeteritum est iam acceptum, quoniam ipsa acceptatio praeterita & futura eiusdem est rationis, & id est de ipsa iudicium, & applicatione ad uouendum. Ratio autem quare aliquid bonum potest licite esse materia uolitionis, ac per hoc poenitentiae, est quia tale bonum non est necessarium ad salutem. Quæ enim sunt necessaria ad salutem, non possunt licite reuocari, & similitur non potest eorum esse poenitentia sine peccato mortali, ut patet.

¶ Quidam autem dicunt quod actus laudabilis, laudabilius & magis meritorium est quippiam ex uoto facere quam sine uoto.

¶ Super quaestione octuagesima. Claus. Articuli sextum.

¶ Notandum est, quod cum in quarto articulo de uirtute uoti, & in quinto de specie bonitatis uoti: in sexto contra poenitentiam secundum bonitatem: quod agitur in scilicet sit melius opus cum uoto, quam sine. Et additur in titulo magis meritorium in habitudine charitatis, quoniam sollemnior opera sunt meritoria.

¶ Num quem pariter uouisse, peccet.

¶ In responsione ad sextum, eiusdem sententia articuli, dubium occurrit, an ille qui poenitet uouisse, ita quod displicet ei uouisse, etiam si sit in statu libertatis, sicut erat antequam uouisset, nollet uouere: ex quo tamen uoto stringitur, uult seruare uotum suum, peccet: & si peccat, an peccet mortaliter. Videtur enim quod non peccet: quia uelle suum seruare in obsequium dei absque aliqua mala circumstantia. Manifestatur assumptum, quia id est obiectum illius de obiecto unius alterius non habentis uotum, qui relictus obligare se uoto, quem constat non peccare. Differrentia non quæ inter illos duos non est ex parte obiecti, sed ex parte modi uolendi, quia habet uotum factum in libertate a uoto conditionali, scilicet si esset in statu libero. Non habens uotum

licentia fidei apostolica. Sixtus quartus per bullam declaravit. Et hoc est quod in libro Bonitatis octavus determinavit, dicens quod solennitas voti sola Ecclesie institutione est iusta. Et propterea apostolica auctoritate decrevit duo tantum vota esse solennia, scilicet religionis approbata, & ordinis sacri.

¶ Et si contra dictam doctrinam obijciatur, quod contradicit Auctori in littera, quo ad primam opinionem refectionem, & in quarta sententia, dicens, quod tam quo ad secundam opinionem refectionem, quam quo ad tertiam opinionem refectionem. Respondeo quod quantum ad primam opinionem spectat, in aliquo loco forte sumus; quia Auctor de solennitate eximonia de facto ordinata in huiusmodi votis adducenda loquitur. Ego autem de solennitate qua ipse votum absolute in se habet quod sit solenne. Veritatem de benedictione cuius meminit in littera, laudat ex sermo.

¶ Quantum vero ad secundam & tertiam opinionem non contradicit Auctori. Ad cuius evidentiam scito quod exhibitio sumptus, & statum Ecclesie, possunt dupliciter considerari, scilicet seorsum. Et sic mentum sufficit ad solennitatem voti. Et propterea secunda opinio ponens in sola exhibitione considerari solennitatem voti, refutata est, & ab ipso Auctore refutatur in 4. sent. dist. 8. q. 1. ar. 2. q. 1. dum dicit, quod quantum ad aliquis profectus nisi servato polinuo iure hoc faciat, non est votum solenne. Propterea quoque tertia opinio ab Auctore ibidem refutatur, quod scilicet super simplici statum Ecclesie fundatur. Oportet namque tunc secundam distinctionem proponere membrum ambo simul concurrere, scilicet & Ecclesie auctoritatem, & ex parte votantis in potentia tradendi seipsum alteri.

¶ Quia impotentia, quia negatio est, fundatur super affirmationem aut approbationem sumptus, ut Auctor voluit, & rationi consonat, quasi Ecclesia propter hoc inhabilitat ad carnis seu mundi opera: quia approbat exhibitionem ad dei cultum seu famulatum approbat sic votum ex hoc ipso quod votum est, licet hoc est cum inhabilitate votantis ad matrimonium, & approbationem prius ab Ecclesia, impotentia ista consequitur. Vtque siquidem modo Ecclesia facere potest, ex quibus patet primo quod ad solenne votum duo exiguntur scilicet. Nam ex parte votantis requiritur quod votet ex parte autem Ecclesie, quod votum sit inhabilitans hominem ad matrimonium, &c. Hanc enim inhabilitatem alii non posse votum ex parte potestate habere, sed ab Ecclesia solum, manifeste patet ex eo quod subacta Ecclesie approbatione & institutione quodcumque aliquis suscipiendo subiacet votum uenerit castitatis, & quicumque alius professionem aliquis religionis faceret, nunquam solennis voto legatur, nunquam iniquitas esset ad matrimonium, quod peccaret contrahendo, utpote contra votum simpliciter agens. Et in hac ut consilium solennitatis voti. Patet secundo, quod hoc ut inhabilitans secundum presentes Ecclesie institutiones, conuenit voto rationem exhibitionis ipsius votantis ad cultum ordinis sacri, vel famulatum religionis approbare. Cuius signum evidens est, quod si quis susciperet ordinem sacrum a non episcopo, per hoc non susciperet in veritate sacrum ordinem, non aliter geretur voto solenni ad castitatem. Hoc enim ideo est, quia Ecclesia uti inhabilitans statum in voto mediante ordine. Et simile est de professione omnino imialis. Et propterea ut canonem, & omnes dicunt quod votum solennitatur per susceptionem ordinis sacri, vel per professionem religionis approbare. Patet tertio, quod hoc ut inhabilitans, non necessarii exigit rationem exhibitionem, ad hoc quod possit inesse voto ex noua constitutione Ecclesie. Quoniam posset Ecclesia statuere, quod votans coram tribus continentiam emittit, intelligatur votum inhabilitans ad matrimonium, seu votum solenne continentie, quod idem est. Et ex his omnibus apparet, quod omnes opiniones aliquod verum dixerunt, & quod doctrina hac non contrariatur Auctori.

Annot.

¶ In eodem septimo articulo in corpore quam in responsione ad primam adverte quod in voto solenni per susceptionem sacri ordinis, manifeste inuenitur aliquod aliud a voto spectans ad Deum, scilicet ipse ordo sacri. In voto autem professionis benedictio spiritualis, cuius meminit Auctor, non inuenitur universaliter, ut consuetudo Ecclesie testatur. Non enim ministri Ecclesie invocant, ut Deum benedicere putamus, iuxta auctoritatem litterarum: quae non adducitur ab Auctore ad probandum quod in professione sit benedictio, sed ad hoc quod quando per ministros Ecclesie fit benedictio, deus est qui benedicit. Quare autem Auctor benedictionem ad votum solenne omnis approbare religionis extendit, ratio esse videtur: quia attendit ad id quod de iure fieri debere videtur, & non ad id quod fit. Quia praesumatur quod prohiens ab ipso benedictione, intelligitur prohiere cum benedictione. Sicut ab Apostolis & Ecclesia institutum est de monachis. Sicut prohiens tacite per habitus gestumque post annum &c. praesumatur uovere se solenniter, sicut ab Ecclesia institutum est. Ratio vero quare benedictionem huiusmodi tantum fecerit, videtur esse quia aliter stabiliter fundare indispensabilitatem voti solennis religionis iuxta decretum aliter inferius art. 1. non poterat. ¶ Ad cuius claritatem nota scito quod in votis solennibus quae habet Ecclesia, ut dicit Auctor tria inueniuntur, scilicet votum, mancipationem ad diuinum cultum seu famulatum, & consecrationem seu benedictionem. Et supponit (ut inferius patet) quod votum religionis esset indispensabile per quicumque Ecclesie auctoritatem. Et propterea oportet quod indispensabilitatem fundaret super aliquo quod non subiceretur Ecclesie auctoritati, quo ad illius mutationem. Et quoniam tam votum quod mancipatio ad dei famulatum, utpote hominum opera, ab Ecclesia mutari possunt, ad opus dei recursus habuit, scilicet consecrationem & benedictionem: ut in his constituto solennitatem voti, indispensabile concluderet votum solenne: quo ad id quod per se ad solennitatem spectat, ut in dicto articulo inferius patet. Hoc est radicalis ratio quae coegisse videtur Auctorem ad ponendum quod solennitas voti consistit in consecratione vel benedictione diuina. Aliter autem varia quae in hac littera affectus ex si militudine solennitatum in aliis actibus seu statibus scilicet militum, & nuptiarum, fundat super ratione communem, quia scilicet solennitas antiquae rei additur secundum illius rei conditionem, efficaciter infert, quod solennitas caerimonialis in voto debet fieri secundum aliquid spectans ad deum, puta secundum puritatem mentis, consecrationem, & caerimonias ecclesiasticas ad dei cultum pertinentibus: sicut etiam in sum votum ad dei cultum pertinet, cum sit religionis actus. Hoc enim optime inferunt ex ratione & similitudine militum & nuptiarum. Sed toto hoc concessio, non habetur quod solennitas, quae votum habet uim diuini matrimonii, consistat in his caerimoniis, aut diuino effectu per eas. Videtur siquidem mihi quod hoc in loco distinctio ista locum habeat, scilicet de prima impositione nominis, de translatione eius ad aliud significandum. Solennitas namque si secundum propriam significationem sumitur, caerimonialis, & praecipue sacra, importat uidereturque singulari quodam tempore sunt, & inde transiunt ad alia. Et si consuetudine Ecclesie factum est, ut cum de voto agitur, significet in voto uim diuini matrimonii, seu id unde votum habet uim talem. Unde Auctor ad propriam uocabuli significationem more suo aspiciens, & in caerimoniis significatis nomine solennitatis, diuinum opus contemplatur istum diuinum opus, scilicet spirituales benedictiones, solennitatis nomen applicauit: uolens quod ex tali diuino opere votum habeat uim diuini matrimonii, &c. Vt autem ex dictis patet, haec benedictio non inuenitur in omni voto solenni. Et ubi inuenitur, per accidens se habet ad solennitatem voti, non caerimoniam, sed legitimam: quia est quaelibet. Quae uoti solennitatis ideo uocari potest legitima, quia lege sancitur, & hoc nomine nuncupata, legis uim habet. Haec autem ideo dicta sunt, ut mens littere perciperetur, & ut leuis solennitatem duplicem esse in voto, scilicet caerimoniam & legitimamque ratione caerimoniarum adiunctarum sortita uidetur nomen solennitatis. Sed de nomine non est quaelibet, sed de re.

¶ Num votum simplex & solenne distinguantur specie. In eadem responsione ad primam eiusdem septimi articuli, dubium occurrit: An distinctio non simplicis & solennis sit specifica. Sic quod transgressor utriusque simul incurrit deformitates duarum specierum. Verbi gratia: habens uotum solenne & simplex continentem, si fornicatur, peccet contra continentiam litteram uoti simplicis, & litteram uoti solennis. Apparet enim ex dictis Auctoris in 4. dist. 18. quod distinguantur haec uota specie, licet negetur utrum & sententiam & consequenter quod duarum specierum mala incurrit transgressor utriusque.

¶ In oppositum uidetur esse, quia nihil est unicum, nihil uirtutis in uoto simplici, quod non sit in solenni. Et similiter quod quid transgressionis est in uoto simplici uoluntate, clauditur in uoluntate solennis. Nulla ergo alia additur deformitas ex uoluntate simplici uoti de eodem. Ad hoc dicitur quod quidamdam oculus hominis & oculus leonis sunt eiusdem speciei, in quantum sunt potentie illius, propter identitatem formalem obiecti utriusque, puta coloris. Potentiarum enim diuersitas uel identitatis formalis, penes obiecti formalis diuersitatem uel identitatem attenditur. Et sunt diuersarum specierum, in quantum sunt naturalia membra hominis & leonis, iuxta illud Auer. in 1. de anima. Membra hominis & membra leonis differunt, quia anima hominis differt ab anima leonis. Haec siquidem distinctio ex parte subiecti seu habentis se tenet. Ita uotum solenne & uotum simplex, si ad actus referantur praesuppositae identitatis materiae, eiusdem sunt speciei: quoniam utrumque colunt deo affectu promittendo idem. Si autem referantur ad uolentem, sic claudunt in se diuersitatem speciei: nam propter inhabilitatem uolentis ad opposita, puta ad matrimonium: ad habendum proprium, &c. Propter quod uotum solenne dicitur habere plene uim obligatum. Simplex autem non: quoniam simplex uotum continentie sic obligat ad continentiam, quod relinquat potentiam ad matrimonium & eius opus. Solenne autem sic obligat, quod uotum est inhabilis ad matrimonium & eius opus. Ita quod si contrahat, matrimonium est nullum: & si natus illo, peccat mortaliter, etiam reddendo debitum. Et quoniam distinctio speciei ex utroque ex parte obiecti attenditur, unde non est haec diuersitas: ratio eiusdem speciei est transgressio uoti solennis solum & coniuncti cum uoto simplici praecedente ad sequens. Imo est eiusdem speciei transgressio solennis & simplicis: & differunt solum secundum magis & minus graue. Unde in littera dicitur, quod grauius peccat qui solenne transgreditur. Ad obediendum autem ex quarto sententiarum dicitur, quod distinctio specifica, quia sententiam in homine differt specie a sententia puro, puta in leone, non est ex parte obiecti, ut patet de oculis & ceteris sensibus, sed ex parte habentis. Unde ex hoc non habetur aliquid contra determinationem factam.

Super

¶ Super Questioni octuagesimae octave Articuli octauum.

¶ Num uotum subdit de eo in quo subicitur, obliget subditum ad mortale autem quod innotescat superius.

Narrat. 8. eiusdem 22. q. dubium occurritur uotum subdit de eo in quo

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum illi, qui sunt alterius potestati subiecti, impediantur a nouendo.



AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediantur a nouendo. Minus enim uinculum superatur a maiori. Sed obligatio qua quis subicitur homini, est minus uinculum, quam uotum per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediantur a nouendo.

¶ Præterea, Filii sunt in potestate patris: sed filii possunt profiteri in aliqua religione, etiam sine uoluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a nouendo, per hoc quod est subiectus potestati alterius.

¶ Præterea, Maius est facere quam promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate praelatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum praelatorum, puta dicere aliquos psalmos, uel facere aliquas abstinentias: ergo uidetur quod multo magis possunt huiusmodi deo uouendo promittere.

¶ Præterea, Quicumque facis quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant uouendo: quia hoc nunquam inuenitur prohibitum. Ergo uidetur quod de iure possint uouere.

¶ SED CONTRA est, quod Numeri 30. mandatur, quod si mulier in domo patris sui & adhuc in puellari etate aliquid uouerit, non tenetur ea uoti, nisi pater eius uiderit. Et idem dicit de muliere habente uirum.

Ergo pari ratione nec alie personæ alterius potestati subiectæ possunt se uoto obligare.

¶ Ad eandem huius difficultatis sciendum est quod bonum supererogationis quod subditus uouet, potest dupliciter se habere ad subditum uouentem, scilicet ut inhibendum in communi uel in particulari, uel ut non subhibendum. Habet enim se ad religiosum, ut inhibendum in communi opus peregrinationis, quia non potest sine licentia exire claustrum. ut inhibendum uero in particulari opus mortificationis, abstergendo se, & huiusmodi, si a praelato prohibentur fieri sine sua licentia. Ut non inhibendum uero opus orationis, quando sibi uocat. Si igitur subditus uouet opus supererogationis inhibendum, subintelligitur conditio affirmatiua, scilicet si superior consentierit: quoniam aliter materia uoti non esset opus uirtuosum. Opus enim inhibendum stante inhibitione consistit non esse opus uirtuosum. Vnde autem est promissio facta deo & non debet esse ridiculosa. Vnde tenetur subditus consensum superioris requirere, antequam sit in mora persoluendi uoti. Nisi enim ipse superior tenetur requirere de relaxanda inhibitione seu cōcedenda licentia, uana & ridiculosa esset promissio.

¶ Et confirmatur, quia in promissione que fit homini cō conditione, si consensus amicus uel cognatus, &c. aut implicite subintelligitur quis debeat requirere consensus, aut specificatur quis tenetur. Inter rationales homines sit contractus, in uoto autem inter hominem & deum sit quasi contractus quidam: & cum non expectetur quod deus procuret debeat consensus superioris, restat ut uouens tenetur ad superioris consensus requirendum. Tempus autem requiritur dicitur fuisse est antequam sit in mora implendi promissum. Si autem subditus uouet Deo opus supererogationis non inhibendum, tunc conditio subintelligenda est negatiua, scilicet si non contradicat superior. Et ratio est, quia actus supererogationis qui est in potestate superioris non inhibetur, est uere actus uirtutis: & stante conditione non inhibitionis, est in potestate uouentis durante conditione: ergo potest esse materia uoti. Non requiritur ergo ad hoc quod tale uotum sit uere uotum conditionatum, consensus superioris. Quoniam in nullo potestatem superioris ledit.

¶ Et propterea ad dubium motum dicitur, quod si subditus quicumque, puta puella, uxor, religiosus, &c. uoueat non inhibendum quod sunt in potestate superioris, tenetur ea implere, superiore nihil de hoc sciente. Et peccat mortaliter transgrediendo, durante conditione non contradictionis superioris. Et ad obiectionem in oppositum dicitur, quod uotum tale non est simpliciter & absolute: quia non habet materiam que absolute sit in potestate uouentis, sed in potestate alterius: & tamen si non durante conditione: propterea obligat durante conditione, & non obligat absolute, & ex his patet sententia litteræ. Et quare Auctor sub inhibitione ponit conditionem affirmatiuam & negatiuam, dicens: Si superiori placuerit, uel non renitatur. Falsa est enim hæc distinctio propter diuersam dispositionem materię promissæ secundum esse inhibendum uel non esse inhibendum, ut declaratum est.

¶ Num superioris consensus, uel contradictio in uoto subditorum referatur ad materiam uoti, uel nuncium.

¶ Sed hic occurrit dubium non pertransendum silentio: superioris consensus uel contradictio in uoto subditorum referatur ad opus quod est materia uoti, an ad uinculum uoti. Et si quæritur de hoc quæritur cū quis sit subditus uouens: neci gratia, peregrinatione uel ieiunio, si superior negat licentiam peregrinandi,

aut inhibet ieiunium, an teneatur manifestare superiori uinculum facti uoti de hoc: an sufficiat quod superior nesciens uoti contradicat operi. Et hæc liquet ex cognitione multa dependet. Videtur enim quod contradictio uel dissensus referatur ad uinculum uoti. Quoniam contradictio superioris nihil aliud est quam irritatio uoti. Non irritatur autem uotum a superiore nesciente. Et cōfirmatur, quia ubi mori potest ubi de humilis modi uotis est sermo, consensus uel contradictio superioris referatur manifeste ad uotum, ut patet ibi in littera de parte respectu puellæ, & uero respectu uxoris.

CONCLUSIO.

¶ Non potest quicquam alteri subiectus se per uotum suum obligare in his, in quibus alteri subicitur, si non sit superioris consensus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, uotum est promissio quedam deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id, quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est lux potestatis facere quod uult, sed dependet ex uoluntate alterius. Et ideo non potest se per uotum firmiter obligare in his, in quibus alteri subicitur, sine consensu sui superioris.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod sub promissione deo facta non cadit nisi quod est uirtuosum, ut supra dictum est. Est autem contra uirtutem, ut id, quod est alterius, homo offerat deo, ut supra dictum est. Et ideo non potest omnino seruari ratio uoti, cum quis in potestate alterius constitutus uouet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cuius potestatem pertinet non contradicat.

¶ Ad secundum dicendum, quod ex quo homo uenit ad annos pubertatis si sit liber conditionis, est lux potestatis, quantum ad ea quæ pertinet ad suam personam: puta quod obliget se religioni per uotum, uel quod matrimonium contrahat. Non autem est lux potestatis quantum ad dispensationem domesticam. Vnde circa hoc non potest aliquid uouere quod sit ratio sine consensu patris. Seruus autem quia est in potestate domini, etiam quantum ad personales operationes non potest se uoto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sit abstraheretur.

¶ Subtrahit ab eo cuius est, sequitur quod non tenetur indicare uoti sui uinculum superiori quoniam indicatione opus est, quando obligatio remanet respectu illius operis tunc exequendum, non autem quando desinit esse. Sicut nec habens uotum simplex continentie tenetur coniungi indicare uoti suum, sed potest tunc reddere debitu eadē ratione, quia scilicet actus concedendus reddendo debetur, desinit esse materia uoti castitatis durante coniugio. Nec obstat si dicatur, quia si indicaret uoti sui uinculum superiori inhiberetur opus, forte concederet tunc quoniam licet hoc forte accideret, non tamen ad hoc tenetur ex utroque. Sicut nec talis coniugis tenetur petere a coniuge quod non tenetur reddere debitu, uel quod non petat debitu. Et ratio eadē est quæ in dicta est, quia scilicet obligatio uoti desinit propter subtrahendum materię, durante tali statu seu inhibitione. Dixi autem ex utroque, quia fecit esse quod intentio alicuius uouentis fuisse obligare se ad materiam illam uotum illam in cuius potestate est materia quam promittit.

¶ Ad obiectionem uero in oppositum dicitur, quod aliud est uotum irritare, & aliud est uotum desinere ab obligatione totaliter, uel nunc propter defectum materię totaliter, uel ad tempus. Irritatio namque requirit notitiam uoti, aut scilicet superioris uoluntatem irritantem uotum subditum. Et de irritatione loquitur scriptura, quæ notitiam superioris ponderat. Desinit autem ab obligatione defectu materię non ex parte illius materię defectu illius sciens siue ignorans dominus materię illius auctore. Et de hac est sermo in presentiarum. Sed quoniam idem non est petere aliquid rem, uel aliquid opus absolute, & petere hæc eadem ut exhibenda deo ex suscepto beneficio per uotum, & universaliter ut promissa deo: & negat quædoque quis cōcedere aliquid absolute subdito: quod ut deo exolendum cōcederet: tunc autem dicitur quod tenetur petere rem uel opus: ut promissa deo. Nec est simile de coniuge habente uotum castitatis, quia non uti actu uirtutis reddendo debitu: nec est sub conditione casu sub uoto castitatis. Votum autem subditi conditionaliter comprehendit opus etiam inhibendum. Et hæc uia est regulariter amplectenda. In casibus autem prima uia sufficere uidetur, non tamen ad irritandum uotum, ut dictum est.

¶ Num subditus de superioris licentia uouens, teneatur ipsum adimplere, si post superior reuocauerit licentiam.

¶ Si eodē art. circa uota subditorum, occurrit aliud dubium: an subditus uouens cum licentia superioris, qui post uotum factum reuocauit licentiam, teneatur adimplere uotum. Et uidetur quod non. Primum, quia hæc est Aug. sententia sumpta ex 1. c. Numeri, ut patet per ipsum Aug. in eodē loco. Cuius uerba in parte allegamus a magistro sent. 3. d. 1. & habetur in decretis 1. q. 1. c. Manifesto. Vbi Gratianus in fine ca. Mulierem, expresse hoc explicat.

¶ In oppositum autem est: quia superior reuocans peccat, ut patet ex eo quod Numeri 10. dicitur de uro reuocante, quod portabit iniquitatem suam. Et constat quod ideo peccat, quia iniuste inhibet rem deo cum suo consensu promissam, non daret. Inuicem autem inhibitionibus non est obediendum, sed contradicendum. Igitur subditus tenetur ad eam promissam deo seruare contra uoluntatem superioris iniustam.

¶ Ad

Ad istos evidentes praemittenda sunt duo. Et primo, quod cum consensus vel dissensus superioris in voto subditi, respiciat materiam voti: quae quia non est ipsius consentis, sed superioris, non potest esse materia voti subditi: nullus enim potest obligare deo quod suum non est, consequens est ut quando superior concedit subdito votum, puta ieiunium vel orationem, facit actum illi, qui est materia voti, esse votum, non simpliciter & absolute, sed ad promittendum & exhibendum deo quod exigitur. Et sufficit ad hoc quod res sit materia voti subditi, ut manifestius patet in exemplo rerum corporaliu. Vir namque concedens uxori ut no- uere tale vas argenteu deo, non facit per hanc concessionem, quod illud vas sit simpliciter & absolute uxoris, sed facit quod illud vas sit uxoris quo ad promittendum, & exinde exhibendum deo. Nam uxor non potest per istam concessionem facere quicquid uult de illo uase, sed solum promittere, & exinde exhibere illud deo. Non transferitur ergo per huiusmodi concessione, ualis dominium in uxorem simpliciter, sed secundum quid, scilicet quo ad promittendum, & inde exhibendum deo. Sed remanente dominio ualis apud uirum, uxor sit domina eiusdem ualis quo ad hanc tantum. Sicut si uir concederet tunc uas illud ut daret illud in pignus, non pro ipso domino, sed pro eo cui conceditur uas, dominium ualis absolute remaneret apud uirum: & si tunc concessum est esse dominum quo ad hoc quod est dare illud in pignus. Et si enim uas fuit quo ad hoc, & non simpliciter. Cum igitur superior consentit inferioris uoto, facit ut materia uoti sit sua, scilicet ipsius subditi. Sed autem non simpliciter, sed ad promittendum & exinde exhibendum deo. Et propterea remanet post concessionem dominium simpliciter illius materiae apud superiorem. Secundum sciendum est quod quando aliquid conceditur alicui non absolute, sed ad aliquem actum, res illa sic concessa, non transit in actuale dominium eius cui est sic concessa, nisi per actum illum ad quem est concessa. Ac per hoc donec exercetur actus ille, res sic concessa non est, etiam quo ad hoc extra dominium superioris qui concessit, nisi in potentia: quia scilicet subditus potest rem illam assumere in materia talis actus. Verbi gratia: prosequendi exemplum positum: si concessum a uiro uxori ad nouendum illud deo, uel ad dandum in pignus, quia non est concessum absolute, sed ad actum promittendi, & exinde exhibendi deo, uel dandi in pignus: deo non transferitur in dominium uxoris quo ad hoc, scilicet quod sit suum ut materia promissionis, &c. nisi in potentia, donec promittat illud deo. Nam insequitur promittat illud deo, non est illud uas suum in actu, ut materia promissionis, sed in potentia: quia scilicet potest illud promittere. Unde si uxor nunquam promissionem reducere ad actum, nunquam uas concessum illi ad actum promissionis tantum, efficeretur actus suus secundum quid, scilicet ut materia promissionis suae. Ex his autem principiis respondendum est ad quatuor, quod subditus qui uouit de consensu superioris postea reuocantis seu inhibentis exhibendum rei uoto promissum, excusatur a peccato non seruando uotum. Superior uero peccat mortaliter reuocando seu inhibendo. Quod enim subditus excusatur, sequitur ex eo quod res concessa illi ad promittendum & exhibendum, licet facta fuerit actus licite sua ut materia promissionis quando uouit, non tamen facta est sua in actu sed in potentia, ut materia exhibitionis. Et propterea ex quo superior antequam ab eo transferat dominium, quo ad hoc quod res sit materia exhibitionis, rem illam retrahit ad se: subditus cuius non erat adhuc actus eius secundum quid res illa, non tenetur ad exhibendum quod suum non est. Quod uero superior mortaliter peccet inhibendo, sequitur ex hoc, quod licet apud superiorem remiserit dominium illius rei exhibendae deo, remanet tamen dominium obligatum ad exhibendum rem illam deo ratione uoti sui subditi quo res illa obligata est deo de consensu ipsius superioris. Et propterea tanquam uolator & delator uinculo ad deum, mortaliter peccat. Et propterea lex diuina Numeri 30. maritum qui post eodem iuramento, potest suam iniquitatem statui, uxori autem non fuit ut iniurio maritus exequeret, iniurius per hoc (ut Aug. exponit) uxorem esse excusatam ad obseruationem uoti. Et per hoc patet responso ad objectionem in oppositum. Quia scilicet iniuste inhibere aut precipere contingit dupliciter. Uno modo, ut a iustis exequendis ad quae tenemur, abstinemus, aut ut iniusta facia memur si quis precipere iurari, aut non credere in deum. & sic non est obediendum iniuste mandantibus. Alio modo, quia tunc ipse precipiens aut inhibens, peccat inhibendo seu precipiendo, & sic iniuste inhibentibus aut precipientibus est parendum. Et sic est in proposito: quoniam (ut dictum est) subditus non tenetur ad exhibendum deo quod debebat esse suum, & impositum est ne sit suum: sed superior impiebens post sanctionem, ut sit subditus ad exhibendum deo ut eo- senserat, in culpa solus est. Cane autem hoc in loco ne ex dictis accipias aut intea- ras, quod si praeterea consentiat uoto sui subditi, non possit sine peccato in uoto illo postea dispensare: hoc namque non est dictum, nec claudendum sub dicta doctrina, si formaliter intelligatur, ut intelligi debet. Sermo namque habitus fuit de su- preture & subdito, in quantum huiusmodi, in quantum scilicet superior est domi- nus aut quali dominus materiae uoti & subditi domino illius caret. Magna autem est differentia inter superiorem & ecclesiasticu praetatu. Nam uir est super- ior respectu uxoris, & pater respectu filij, & dominus respectu serui, non tamen ecclesiasticus praetatus. Et tunc superior potestas est ad irritandum uota eccle- siasticu aut praetatu ut sic potestas est ad dispensandum uel commutandum uota. Et superioritas conuenit alicui in propria persona, eandem ratione qua est dominus uel quasi dominus materiae promittendae, ut pater de parte, maritus, &c. Praetatu autem ecclesiastica conuenit alicui in persona dei, ut inferior in hac parte quod patet ab Authore. Unde haec duo inueniuntur & separata & coniuncta. Quando sunt separata, ut contingit in uoto secularium, uerbi gratia in uotis mulieru habentiu uiros, potestas superioris est in marito: potestas uero praetatu est in episcopo. Et tunc maior est potestas superioris quam praetatu, quia superior utpote dominus materis uoti potest irritare uotum, utpote de re sua sine se factum. Praetatu autem utpote dispensator, non dominus, potest dispensare uel commutare. Et propterea uxorum uota uiculis a uiris irritantur, qui a praetatu dispensant. Et simile est de alioru subditoru uotis, quo ad id in quo sunt alterius. Quando uero sunt co- iuncta in eodem supposito, ut contingit in praetatu religiosoru, qui sunt & tanquam domini materiae uouendae, & tanquam dispensatores uotorum in persona dei, non sunt deterius conditionis ex hoc quod sunt coniuncta haec duo in uno, quod si essent separata. Et propterea sicut in uotis uxoris de consensu mariti factis potest epis- copus dispensare, ita in uotis religiosorum de superioris consensu factis, po-

test ipse idem, in quantum praetatus, in persona dei dispensare. Nam quando con- sentit uoto subditi, non ut praetatus, in persona dei, sed ut quasi dominus mate- rie promittendae consentit. Unde si postea in persona dei displiceat aut commutet, non est reuocator obsecutionis aut inhibitor feruoris promissionis, sed dispensa- tor. Nec hoc est authorizare in facto proprio (ut quidam autumant nobiscum) quoniam nihil de proprio facto iudicat, sed de uo- to subditi tanquam ratio de limbo, cui per accidens coniungitur, quod ex propria concessione ipsius qui dispensa- re uoluit. Quae enim sunt per accidens, tanquam externa tan- quuntur.

¶ Num uota irri-

tata ab habente potestatem non perpetuam, sunt semper irrita.

¶ Circa uota subditorum aliud adhuc dubium incurritur si irritata sunt ab ha- bente potestatem non perpetuam, sunt semper irrita, aut cessante facto subsecutio- nis illius reuocantur. Verbi gratia: puella tenetur ad exequendum suum uo- tum a parte irritatum, postquam aetate puellam transacta facta est sui iuris. ¶ Ad hoc dicitur, quod siue uotum fuerit perpetuum, siue temporale, ex quo est factu de eo quod est non fuit, sic superior, in cuius potestate tunc est, illud quod uoto pro- mittitur, irritat uotum, amplius non tenetur. Et ratio est, quia si tenetur postea est facta persona illa sui iuris, aut absolute illo praetatu qui irritauit, illa obliga- tio est non sit, postea de nouo adueniens, non esset nisi ratione continuati uin- culi ipsius uoti. Sed uinculu uoti ex quo facta irrita debet esse, & cessare quod illud quod non est, continuari non potest. Non ergo tenetur quis ad implendum uotum semel irritu. Et hoc aperte in sacris canonibus patet extra, de coar. conu. c. Quidi. & c. Placet. ubi uir professus irritare uxorem suam uotum, illa mortui, non tenetur ad religionem. Sed aduerte quod si persona subditi nouerit nunc aliquid non pro nunc, sed pro tempore quo illud erat factu, quod uotum tale est firmu: adeo quod non potest a superiore irritari. Verbi gratia: uxor nouerit ieiunare quando erit uidua, & sic de aliis. Et ratio est, quia res promittitur pro illo tempore quo non erit in potestate superioris. Et iam constat quod ideo superior habet potestatem irritandi, quia est illa aut quasi dicitur materiae quae promittitur, cuius oppositum hic accidit, & non ratione superioritatis respectu personae uouentis, nisi quatenus ipsa persona uouentis est uoti materia. Sup hoc enim fundamtu tota haec doctrina fundata est, & bene. ¶ In responsione ad tertiu euilem ostendit articulu, primo declarandas est uerus sensus littere. Deinde discutienda sunt dubia quodam de uotis religiosorum. Sci- to igitur quod responso ista communiter uidetur male intellecta, quoniam intelligitur quod haec littera reddat pro ratione quare nullu uotum religiosu est firmu, quia nullu est in quo praetatus non possit subditu occupare. Et quia ratio ista in solu- cas inuenitur, aut reprobatur. Authore, aut excusatur secundum glossas. Et talis eorum reuerentia omnino error accidit, quia uerba littere secundum planu eius con- struuntur, non considerantur. Littera namque in principio responsionis ponit causam quare nullu uotum religiosu est firmu: in contextu, quod primo explicat ipsam rem quae est causa, dicens quod religiosus subditus est praetatu quatenus ad suas operationes secundum professionem regulae. Et statim subdit aduersus causam ad inferendam dictam conclusionem, dicens: Et ideo nullum uotum religiosu est firmu, nisi sit de consensu praetatu. Sed quoniam in contextu littere inter ipse ideo, & ip- sum uotum, mediatur una parenthesi, quia interponitur totum hoc, scilicet, Etiam si aliquis ad hora aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a praetatu, quia tamen nullu tempus est exceptu in quo praetatus non possit eu- circa aliquid occupare: idcirco male intellecta est haec littera. Vbi aduerte duo. Primo, quod ratio illius interpolationis fuit, ut responderet non ratione, sed ex- preste, obediendi in argumentis, & in ipsa interpolatione ne replicaret, si scilicet si religiosi possunt aliqua bona facere sine licentia praetatoru: ergo, possunt pro- mittere. Secundo, quia illa conclusio: Nullu uotum religiosu est firmu: uel con- clusio illa in contextu littere ex duobus. Primo, ex propositione posita in prin- cipio responsionis tanquam causa conclusionis, ut dictum est. Secundo, ex illa aduersus illam interpolata, scilicet, Quia tamen nullum tempus est, &c. non tan- quam a causa conclusionis, sed tanquam a particulari causa excludente parti- cularem obedienciam, scilicet de uotis: quorum adimpletio eget tempore. Non enim omnia uota, etiam propriissime respectu boni supererogationis, est respo- re in executione, ut patet de uoto abstinentiae. Propter hoc enim secundum planu constructionem littere, illa conclusio utriusque deseruit. Hic est, quod subditio sensus littere.

¶ Num uotum religiosu sit firmum.

¶ Circa conclusionem autem ipsam, scilicet, Nullum uotum religiosu est firmu: duo- biu multiplex oritur. Primum est de eius ratione: quia scilicet ratione habeatur ueritas illius conclusionis. Secundo est de eius ueritate. Ne uidetur habere infra- ni in tribus generibus reru. Primo, quo ad ueritatem seu mandata ex regula, seu statuta religionis. Videtur enim quod possint talia a religiosis moueri firmiter, qui non est subditus praetatu contra regulam aut statuta, ut si quis uoueret ieiunare feria sexta, aut tenere silentium in dormitorio. Secundo, ex his quae sunt ex pe- nere suo peccata uenialia, ut non dicere uerbu otiosum: uidetur quod religiosi possint haec firmiter uouere: quia in his non est subditus alicui homini. Tertio, in his quae sunt peccata mortalia, ut non furari, in his namque nulli subditu. Et simile est iudicium de actibus uirtutum necessariis ad saluandam communiam semel in anno: colere deum.

¶ Ad primum dicitur quod ideo religiosus non potest uouere, quia Ecclesia sic statuit, ut habetur 1. o. q. 4. cap. Monacho. ubi dicitur, Monacho non licet uota uouere: quod si uouerit, irrandum est. Sed cum textus iste sit ex Basilio a Gra- tiano acceptus, & a Concilio ant apostolicu sede, non ostendit habere robur, nulla ex hoc loco Ecclesia, sed Basilij authoritas habetur. Et propterea dicit Richardus quod Ecclesia diuina auctoritate hoc statuit, si statum Ecclesie in- tulerit, scilicet factis. Accommodationes uero quas affert, taceo: quia rationem efficacem querimus. Ad rationem igitur in littera positam me conuerto, scilicet: cet qui religiosus subditus est praetatu quantum ad suas operationes secundum professionem regulae. Ex hoc enim habetur quod cum omne uotum ha- beat pro materia, operationes ipsius religiosi, consequens est ut religiosus non sit dominus materiae uoto promittendae, Et si quidem omnes religiosi opera- tionibus sint subditi praetatu, manifeste ratio currit uniuersaliter. Si autem al- ique sic, & aliqui non, oportet uidere unde uniuersalis sequi habetur. Principium autem huius euidentiae hinc sumendum est, quod operationes reli- giosu

¶ Circa conclusionem autem ipsam, scilicet, Nullum uotum religiosu est firmu: duo- biu multiplex oritur. Primum est de eius ratione: quia scilicet ratione habeatur ueritas illius conclusionis. Secundo est de eius ueritate. Ne uidetur habere infra- ni in tribus generibus reru. Primo, quo ad ueritatem seu mandata ex regula, seu statuta religionis. Videtur enim quod possint talia a religiosis moueri firmiter, qui non est subditus praetatu contra regulam aut statuta, ut si quis uoueret ieiunare feria sexta, aut tenere silentium in dormitorio. Secundo, ex his quae sunt ex pe- nere suo peccata uenialia, ut non dicere uerbu otiosum: uidetur quod religiosi possint haec firmiter uouere: quia in his non est subditus alicui homini. Tertio, in his quae sunt peccata mortalia, ut non furari, in his namque nulli subditu. Et simile est iudicium de actibus uirtutum necessariis ad saluandam communiam semel in anno: colere deum.

¶ Ad primum dicitur quod ideo religiosus non potest uouere, quia Ecclesia sic statuit, ut habetur 1. o. q. 4. cap. Monacho. ubi dicitur, Monacho non licet uota uouere: quod si uouerit, irrandum est. Sed cum textus iste sit ex Basilio a Gra- tiano acceptus, & a Concilio ant apostolicu sede, non ostendit habere robur, nulla ex hoc loco Ecclesia, sed Basilij authoritas habetur. Et propterea dicit Richardus quod Ecclesia diuina auctoritate hoc statuit, si statum Ecclesie in- tulerit, scilicet factis. Accommodationes uero quas affert, taceo: quia rationem efficacem querimus. Ad rationem igitur in littera positam me conuerto, scilicet: cet qui religiosus subditus est praetatu quantum ad suas operationes secundum professionem regulae. Ex hoc enim habetur quod cum omne uotum ha- beat pro materia, operationes ipsius religiosi, consequens est ut religiosus non sit dominus materiae uoto promittendae, Et si quidem omnes religiosi opera- tionibus sint subditi praetatu, manifeste ratio currit uniuersaliter. Si autem al- ique sic, & aliqui non, oportet uidere unde uniuersalis sequi habetur. Principium autem huius euidentiae hinc sumendum est, quod operationes reli- giosu

¶ Circa conclusionem autem ipsam, scilicet, Nullum uotum religiosu est firmu: duo- biu multiplex oritur. Primum est de eius ratione: quia scilicet ratione habeatur ueritas illius conclusionis. Secundo est de eius ueritate. Ne uidetur habere infra- ni in tribus generibus reru. Primo, quo ad ueritatem seu mandata ex regula, seu statuta religionis. Videtur enim quod possint talia a religiosis moueri firmiter, qui non est subditus praetatu contra regulam aut statuta, ut si quis uoueret ieiunare feria sexta, aut tenere silentium in dormitorio. Secundo, ex his quae sunt ex pe- nere suo peccata uenialia, ut non dicere uerbu otiosum: uidetur quod religiosi possint haec firmiter uouere: quia in his non est subditus alicui homini. Tertio, in his quae sunt peccata mortalia, ut non furari, in his namque nulli subditu. Et simile est iudicium de actibus uirtutum necessariis ad saluandam communiam semel in anno: colere deum.

¶ Ad primum dicitur quod ideo religiosus non potest uouere, quia Ecclesia sic statuit, ut habetur 1. o. q. 4. cap. Monacho. ubi dicitur, Monacho non licet uota uouere: quod si uouerit, irrandum est. Sed cum textus iste sit ex Basilio a Gra- tiano acceptus, & a Concilio ant apostolicu sede, non ostendit habere robur, nulla ex hoc loco Ecclesia, sed Basilij authoritas habetur. Et propterea dicit Richardus quod Ecclesia diuina auctoritate hoc statuit, si statum Ecclesie in- tulerit, scilicet factis. Accommodationes uero quas affert, taceo: quia rationem efficacem querimus. Ad rationem igitur in littera positam me conuerto, scilicet: cet qui religiosus subditus est praetatu quantum ad suas operationes secundum professionem regulae. Ex hoc enim habetur quod cum omne uotum ha- beat pro materia, operationes ipsius religiosi, consequens est ut religiosus non sit dominus materiae uoto promittendae, Et si quidem omnes religiosi opera- tionibus sint subditi praetatu, manifeste ratio currit uniuersaliter. Si autem al- ique sic, & aliqui non, oportet uidere unde uniuersalis sequi habetur. Principium autem huius euidentiae hinc sumendum est, quod operationes reli- giosu

¶ Circa conclusionem autem ipsam, scilicet, Nullum uotum religiosu est firmu: duo- biu multiplex oritur. Primum est de eius ratione: quia scilicet ratione habeatur ueritas illius conclusionis. Secundo est de eius ueritate. Ne uidetur habere infra- ni in tribus generibus reru. Primo, quo ad ueritatem seu mandata ex regula, seu statuta religionis. Videtur enim quod possint talia a religiosis moueri firmiter, qui non est subditus praetatu contra regulam aut statuta, ut si quis uoueret ieiunare feria sexta, aut tenere silentium in dormitorio. Secundo, ex his quae sunt ex pe- nere suo peccata uenialia, ut non dicere uerbu otiosum: uidetur quod religiosi possint haec firmiter uouere: quia in his non est subditus alicui homini. Tertio, in his quae sunt peccata mortalia, ut non furari, in his namque nulli subditu. Et simile est iudicium de actibus uirtutum necessariis ad saluandam communiam semel in anno: colere deum.

¶ Ad primum dicitur quod ideo religiosus non potest uouere, quia Ecclesia sic statuit, ut habetur 1. o. q. 4. cap. Monacho. ubi dicitur, Monacho non licet uota uouere: quod si uouerit, irrandum est. Sed cum textus iste sit ex Basilio a Gra- tiano acceptus, & a Concilio ant apostolicu sede, non ostendit habere robur, nulla ex hoc loco Ecclesia, sed Basilij authoritas habetur. Et propterea dicit Richardus quod Ecclesia diuina auctoritate hoc statuit, si statum Ecclesie in- tulerit, scilicet factis. Accommodationes uero quas affert, taceo: quia rationem efficacem querimus. Ad rationem igitur in littera positam me conuerto, scilicet: cet qui religiosus subditus est praetatu quantum ad suas operationes secundum professionem regulae. Ex hoc enim habetur quod cum omne uotum ha- beat pro materia, operationes ipsius religiosi, consequens est ut religiosus non sit dominus materiae uoto promittendae, Et si quidem omnes religiosi opera- tionibus sint subditi praetatu, manifeste ratio currit uniuersaliter. Si autem al- ique sic, & aliqui non, oportet uidere unde uniuersalis sequi habetur. Principium autem huius euidentiae hinc sumendum est, quod operationes reli- giosu

religiosi quo ad duo possunt subici prælati. Primo, quo ad exercitiam quælibet scilicet prælati potest illis ut etiam omisiones præcipere exequendis à subdito, ut sunt ire ad chorum, seruire in missis, &c. Secundo, quo ad qualitatem operationis, quia scilicet prælati potest de operatione illicita facere licitam dispensando, ut comedere hunc sarta sexta, loqui tempore silentij, & huiusmodi quæ sunt operationes secundum regulam illicitæ: quas tamen secundum regulam potest quando ei uideatur prælati dispensando.

ARTICVLVS IX.

¶ *Utrum pueri possint uoto se obligare ad religionem ingressam.*

AD NONVM sic proceditur. Videtur quod pueri non possint uoto se obligare ad religionem ingressam. Cui enim ad uotum requiritur animi deliberatio, non competit uouere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, si cut & in amentibus uel furiosis. Sicut ergo amentes & furiosi non possunt se ad aliquid uoto astringere, ita etiam nec pueri (ut uideretur) possunt se uoto obligare religioni.

¶ Præterea, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab aliquo irritari. Sed uotum religionis à puero uel puella factum ante annos pubertatis, potest à parentibus reuocari uel à tutore: ut habetur 20. q. 2. c. Puella. Ergo uidetur quod puer uel puella ante 14. annos non possit rite uouere.

¶ Præterea, Religionem intrantibus, annus probationis conceditur secundum regulam beati Benedicti: & secundum statutum Innocentij quattuor, ad hoc quod probatio obligationem uoti præcedat. Ergo illicitum uidetur esse quod pueri uoto obligentur ad religionem ante probationis annum.

¶ **S**ED CONTRA id quod non est rite factum, non est ualidum, etiam si à nullo reuocetur. Sed uotum puellæ ante annos

dicto, ut possit super tales operationes & quo ad qualitatem reddendo sibi eas illicitas lege proprii uoti, & quo ad exercitiam obligando se ad illas omittendas aut exequendas: & dicat prælati quicquid uult. Non sunt ergo ista talia uota sine consensu prælati. Nec obstat quod prælati non possint hoc facere licite, aut præcipere nisi dispensando. Quoniam potestas dispensandi & diffiniendi de illicito licitum, & præceptum omnium reductione opportunum ad ea quæ sunt regule, est potestas prælati ordinaria, contra quam constituta omnia uotum subditi esse infirmum.

pubertatis emissum, ualidum est, si infra annum à parentibus non reuocetur: ut habetur 20. q. 2. cap. Puella. Ergo licite & rite possunt pueri uoto obligari ad religionem etiam ante annos pubertatis.

CONCLUSIO.

¶ *Pueri ante pubertatis annos si usum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid uoto obligare, si uero rationis usum attigerint, possunt se uoto obligare, quauis eorum uota per illos, qui supra ipsos potestatem habent, irritari possint: nullo autem modo solenni uoto possunt se obligare nisi rationis usum habuerint, post annos autem pubertatis possunt se tam simpliciter, quam solenni uoto astringere.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, duplex est uotum, scilicet simplex & solenne. Et quia solennitas uoti in quadam spiritali benedictione & consecratione consistit (ut dictum est) quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solennizatio uoti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Uoti autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere. Uno quidem modo propter defectum rationis: sicut patet in furiosis & in amentibus qui se uoto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia uel amens. Alio modo, quia ille qui uouet, est alterius potestati subiectus, ut supra dictum est. Et ista duo concurrunt

his quæ necessaria sunt ad statum, à quocumque sunt extra uota sunt & firma, quoniam in his uoluntas prælati subdit. Nec oportuit hic excipere quia (ut dictum est) non habent propriam uoti materiam, ratione cuius subditi non possunt uotum sine uoluntate superioris.

¶ *Super Questionibus octauaginta octauæ articulum nonum.*

In art. 9. articulum 1. & q. notanda sunt primo tria deinde debita sunt monita, Anotata.

Nota ergo primo differentiam originis respectu efficacie in uoto simplici uel solenni. Nam uoti simplici efficaciam ex deliberatione animi est, qua quis intendit se obligare, & promittendo deo fit, ut dictum est. Uoti autem solennis efficaciam ex ministerio Ecclesiæ, sive hoc fiat media consecratione, aut benedictione, uel de facto fieri. Auctor interpretatur sive fiat sine benedictione & consecratione, ut prædictum est. Et ex hoc sequitur, quod ante factum Ecclesiæ habet maiorem potestatem supra uotum solenne quam supra simplex: quoniam ista Ecclesiæ sunt in eius potestate. Singulorum autem animi interiores motus, in quibus perficitur uotum simplex, non ita subsumunt Ecclesiæ, ut patet. Ex hoc differetia sequitur secundo notanda, quod Ecclesiæ potest ante factum uotum solenne irritum facere, si fiat ut patet ex littera dicente, quod quantumcumque aliquis sit doli capax non potest obligari uoto solenni religionis propter Ecclesiæ statutum. Ex hoc ergo quod Ecclesiæ sit irritum, inhabiles sunt impuberes ad uotum solenne religionis: & quia plus est inhabilitate omnes huiusmodi impuberes, qui habilitate aliquem unum potest, ideo bene potest prohibere omnes impuberes doli capaces, qui secundum naturam sui possunt solenni profiteri, ita potest prohibere ne aliquis, puta Petrus, proficiatur, firmum & inane decernendo si secus factum fuerit. Et ratio iam dicta est superius. Et bene aduerte quod non loquimur de quocumque uoto solenni, sed religionis tantum. Nihil secus est de uoto solenni continentie. Tale namque uotum, si impubes est doli capax, suscipiendo sacra ordinis emittit. Tercio notandum est, quod Auctor est male intellectus in illis uerbis. Si uero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest, quantum in ipso est, se obligare. Interpretari namque sunt quod de omni uoto, etiam religionis loquatur - & impugnatur. Cum tamen clare constet, quod loquitur de uoto dissoluto contra uotum religionis. ut patet per sequentia, scilicet. Quantumcumque autem sit doli capax, ante annos pubertatis, non potest se obligare uoto solenni religionis. Et scito quod uotum solenne religionis quod non uult pro solenni, propter defectum ætatis non remanet habens uotum simplex, delectante seu ita uolente hoc Ecclesiæ extra de regula. cap. 1. qui in sexto ubi dicitur quod professus ante completum annum quatuordecimum potest libere redire ad seculum. Quod non diceret Ecclesiæ, si talis, quantum in ipso est, reuerteretur ad religionem aut continentiam.

¶ *Nam impuberes propter hoc qui doli capaces sunt, eximantur à cura parentum.*

¶ Occurrit autem primo dubium circa illud. (Nec tamen propter hoc, scilicet Quæstio, quod impuberes sunt doli capaces in aliquo eximantur à cura parentum.) Videtur namque quod hoc sit falsum: quoniam impubes si malicia supplet ætatem, potest contrahere uerum matrimonium, ut patet extra de dispensatione impub. de iura. Et si potest contrahere, ac per hoc dare potestatem sui corporis alteri homini, iunctis parentibus ergo ante annos pubertatis eximantur à potestate parentum. Quibus oppositum dicitur in littera. Et rursus si potest corpus suum dare iunctis parentibus homini, ergo deo, cum non debeat esse magis liber ad dandum alteri homini (si iusta est ecclesiastica lex) quam deo. Et confirmatur, quia Ecclesiæ uidetur hoc approbare, ut patet 20. q. 2. cap. prima. c. lina. Vbi professio uirginitatis & nuptiæ æquiparantur quo ad tempus.

¶ **A**d

Ad hoc dicitur primo, quod aliud est impuberem esse doli capaxem, & aliud esse tale, ut malitia in eo suppleat aetate respectu matrimonij: quoniam prius importat solius animae dispositionem, & scilicet habeat usum rationis liberum. Secundum autem importat animae & corporis simul dispositionem: quoniam tunc malitia dicitur in proposito supplere aetate, & usum rationis habere, & corpus potens ad generandum.

Alioquin malitia non suppleret aetate facientem cor potens ad generandum, nec posset corpus suum facere alterius de presenti ad generationem actum, quod licet connatens matrimonium de presenti, propter quod dicitur de presenti, aliter esset promissio corporis potius quam donatio. Auctor autem non loquitur hic in casu quo a iure dicitur, quod malitia supplet aetatem ante annos communis pubertatis, sed in casu quo est doli capax, & malitia supplet aetatem quoad interiori uoti: & ideo obiectio non est contra Auctorem. Sed quid dicendum est ad obiectioem subiunctam, scilicet quod ante annos pubertatis, si malitia supplet aetate, potest quis corpus suum iniungere parentibus dare homini, ergo Deo? Dicendum est, quod cum illa ex positum iure peditur, oportet ut a deo iuram iuri conformari, & dicere quod utique uerum est, quod quando malitia supplet aetatem, imo etiam ante si sit doli capax, potest puer dare corpus: tamen deo quam homini. Sed non potest dare tali modo, scilicet per solenne uoti religionis. Et de hoc sic loquitur. Cum quo stat, quod possit illud dare, quia potest alio modo illud dare Deo, super uoti solenne continentia, scilicet de ordine iurati. Quia hoc si acceptat tale uoti, imo statuit tale uotum esse solenne, tunc in tali pacto doli capax quod patet ex eo, quod Beatus Thomas exigit a tali, quod sit in sacro ordine, quem sponte suscepit, recognoscit. Et constat, quod uult ordini sacro inferre abstinere annexum esse uoti continentia in Ecclesia occidentali. Hanc insinuat, ergo doli capax puer potest iniungere parentibus facere uotum solenne continentiae, & se eximere a potestate patris. Respondendum est, quod si quod est inconueniens absolute, potest per accidens fieri non inconueniens. Et sic est in proposito: quoniam hoc est ratione ordinis sacri, & ob rationem propriam potestatis pueri. Ex quo namque de uotum consuequatur ordinem sacrum in proposito: Auctor uero & doctores inquantum abdicat.

Ad obiectioem autem dicitur, quod ponderanda sunt uerba canonica: quod ibi expresse de aetate est sermo, & non de malitia suppleta aetate.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attingunt usum rationis: quorum uota sunt inualida, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod uota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non reuocentur a superiori: ex qua licet redduntur & ualida si conditio extat, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de uoto solenni quod sit per professionem.

ARTICVLVS X.

¶ *Utrum possit in uoto dispensari.*

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quod in uoto dispensari non possit. Minus enim est commutari uoti quam in eo dispensari. Sed uoti non potest commutari. Dicitur enim Leuit. 27. Animal quod immolari potest domino, si quis uouerit, sanctum erit, & mutari non poterit: nec melius malo, nec peius bono. Ergo mul-
tominus potest dispensari in uoto.

Præterea, in his que sunt de lege naturæ & in præceptis diuinis, non potest per hominem dispensari: & præcipue in præceptis primæ tabulæ: quæ ordinantur directe ad dilectionem dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere uotum est de lege naturæ, & est etiam præceptum legis diuinæ, ut ex supradictis patet. Et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus caritatis. Ergo in uoto dispensari non potest.

Præterea, obligatio uoti fundatur super fidelitatem quam homo debet deo, ut dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in uoto.

SED CONTRA. Maioris firmitatis est se uidetur quod procedit ex communi uoluntate, quam quod procedit ex singulari uoluntate alicuius personæ. Sed in lege quæ habet robur ex communi uoluntate, potest per hominem dispensari. Ergo uidetur quod etiam in uoto per hominem dispensari possit.

CONCLUSIO.

Sicut pro maiori bono, potest fieri legis dispensatio, ita & uoti ualeat commutatio & dispensatio per superioris auctoritatem fieri.

RESPONDEO dicendum, quod dispensatio uoti intelligenda est ad modum

Quare autem canonicus ius in matrimonio & uoto solenni continetur ordinis sacri, malitia uel usum rationis supplere admittit aetate, & non in uoto solenni religionis, ratio duplex esse potest. Prima, propter motum eius, quæ in professione religionis interuenit: quæ actus ualde mutatio est, quæ in aliis non interuenit. Secunda, propter sacramenta ecclesiastica in illis interuenientia, scilicet in matrimonio, & in professione religionis. In professione religionis namque religionis nullum interuenit sacramentum.

¶ Super Quæstione octuagesimæ. Causa Art. decimus.
¶ *Nat. 1. o. c. 1. v. 1. Am.*
¶ *q. nota primo q. in*
Inter tres causas meritarum pro ratione dispensandi in uoto, se tenent omnes ex parte materiarum uoti, ut patet explicando. Et sic namque malitia uel inuoluntaria uoti boni impeditur ad materiam uoti spectantem. Neque enim Auctor omnes causas dispensandi cõplecti intendebat, quia non de his erat questio. Sed sit tale obiectum, quod dispensari potest in uoto ex anima ipsius materiarum uoti, quæ potest reddi uel mala, uel inuoluntaria, uel maioris boni impeditur. Inferius autem in articulo ultimo huius questiois de causis dispensandi tractabimus.

¶ Nota secundo, quod inter dispensationem proprie dictam, & commutationem uoti, hoc interuenit, quod dispensatio aufert uoti materiam & inuoluntaria. Quia deest uoti absolute non seruatur. Commutatio autem aufert a uoto materiam & non uoluntaria. Nam remanet inuoluntaria seu obligatio uoti super alia materia casu. Tenetur enim ex uoto adimplere id quod commutatum est, & non ex præcepto: proprie loquendo. Unde nullus interuenit præceptum in commutatione uotorum, sed habere potestatem commutandi commutare, obicitur sola passiva acceptio eius quod uoluit. Et sic licet sit commutatio, & hoc rationi consonat, et tunc in exequendo commutatio actus caritatis inueniatur, sicut inueniatur in exequendo promissum uotum.

¶ Nota tertio, quod licet uotum legis ratio in ratione ad primam datam optima uideatur, uisum super littera similitudo quæ uocat huiusmodi animam effectum deo. Tunc quæ lex illa non est moralis, sed ceremonialis, hoc die non ligat. Non desunt tamen dicentes quod illa non uocat mutabilitatem alius ordinis, sed ex potestate uoluntatis. In quod non licebat uoluntati mutare in melius, licet esset licet deus auctoritate hoc faceret. Primum in consensu litteræ statuit alius mutationes melius faceret agendis, & illa absolute prohibuit.

¶ Super Quæstione octuagesimæ. Causa Art. undecimus.
¶ *Nat. 1. o. c. 1. v. 1. Am.*
¶ *q. nota primo q. in*
Inter tres causas meritarum pro ratione dispensandi in uoto, se tenent omnes ex parte materiarum uoti, ut patet explicando. Et sic namque malitia uel inuoluntaria uoti boni impeditur ad materiam uoti spectantem. Neque enim Auctor omnes causas dispensandi cõplecti intendebat, quia non de his erat questio. Sed sit tale obiectum, quod dispensari potest in uoto ex anima ipsius materiarum uoti, quæ potest reddi uel mala, uel inuoluntaria, uel maioris boni impeditur. Inferius autem in articulo ultimo huius questiois de causis dispensandi tractabimus.

¶ Nota secundo, quod inter dispensationem proprie dictam, & commutationem uoti, hoc interuenit, quod dispensatio aufert uoti materiam & inuoluntaria. Quia deest uoti absolute non seruatur. Commutatio autem aufert a uoto materiam & non uoluntaria. Nam remanet inuoluntaria seu obligatio uoti super alia materia casu. Tenetur enim ex uoto adimplere id quod commutatum est, & non ex præcepto: proprie loquendo. Unde nullus interuenit præceptum in commutatione uotorum, sed habere potestatem commutandi commutare, obicitur sola passiva acceptio eius quod uoluit. Et sic licet sit commutatio, & hoc rationi consonat, et tunc in exequendo commutatio actus caritatis inueniatur, sicut inueniatur in exequendo promissum uotum.

¶ Nota tertio, quod licet uotum legis ratio in ratione ad primam datam optima uideatur, uisum super littera similitudo quæ uocat huiusmodi animam effectum deo. Tunc quæ lex illa non est moralis, sed ceremonialis, hoc die non ligat. Non desunt tamen dicentes quod illa non uocat mutabilitatem alius ordinis, sed ex potestate uoluntatis. In quod non licebat uoluntati mutare in melius, licet esset licet deus auctoritate hoc faceret. Primum in consensu litteræ statuit alius mutationes melius faceret agendis, & illa absolute prohibuit.

¶ Super Quæstione octuagesimæ. Causa Art. undecimus.
¶ *Nat. 1. o. c. 1. v. 1. Am.*
¶ *q. nota primo q. in*
Inter tres causas meritarum pro ratione dispensandi in uoto, se tenent omnes ex parte materiarum uoti, ut patet explicando. Et sic namque malitia uel inuoluntaria uoti boni impeditur ad materiam uoti spectantem. Neque enim Auctor omnes causas dispensandi cõplecti intendebat, quia non de his erat questio. Sed sit tale obiectum, quod dispensari potest in uoto ex anima ipsius materiarum uoti, quæ potest reddi uel mala, uel inuoluntaria, uel maioris boni impeditur. Inferius autem in articulo ultimo huius questiois de causis dispensandi tractabimus.

¶ Nota secundo, quod inter dispensationem proprie dictam, & commutationem uoti, hoc interuenit, quod dispensatio aufert uoti materiam & inuoluntaria. Quia deest uoti absolute non seruatur. Commutatio autem aufert a uoto materiam & non uoluntaria. Nam remanet inuoluntaria seu obligatio uoti super alia materia casu. Tenetur enim ex uoto adimplere id quod commutatum est, & non ex præcepto: proprie loquendo. Unde nullus interuenit præceptum in commutatione uotorum, sed habere potestatem commutandi commutare, obicitur sola passiva acceptio eius quod uoluit. Et sic licet sit commutatio, & hoc rationi consonat, et tunc in exequendo commutatio actus caritatis inueniatur, sicut inueniatur in exequendo promissum uotum.

¶ Nota tertio, quod licet uotum legis ratio in ratione ad primam datam optima uideatur, uisum super littera similitudo quæ uocat huiusmodi animam effectum deo. Tunc quæ lex illa non est moralis, sed ceremonialis, hoc die non ligat. Non desunt tamen dicentes quod illa non uocat mutabilitatem alius ordinis, sed ex potestate uoluntatis. In quod non licebat uoluntati mutare in melius, licet esset licet deus auctoritate hoc faceret. Primum in consensu litteræ statuit alius mutationes melius faceret agendis, & illa absolute prohibuit.

¶ Super Quæstione octuagesimæ. Causa Art. undecimus.
¶ *Nat. 1. o. c. 1. v. 1. Am.*
¶ *q. nota primo q. in*
Inter tres causas meritarum pro ratione dispensandi in uoto, se tenent omnes ex parte materiarum uoti, ut patet explicando. Et sic namque malitia uel inuoluntaria uoti boni impeditur ad materiam uoti spectantem. Neque enim Auctor omnes causas dispensandi cõplecti intendebat, quia non de his erat questio. Sed sit tale obiectum, quod dispensari potest in uoto ex anima ipsius materiarum uoti, quæ potest reddi uel mala, uel inuoluntaria, uel maioris boni impeditur. Inferius autem in articulo ultimo huius questiois de causis dispensandi tractabimus.

¶ Nota secundo, quod inter dispensationem proprie dictam, & commutationem uoti, hoc interuenit, quod dispensatio aufert uoti materiam & inuoluntaria. Quia deest uoti absolute non seruatur. Commutatio autem aufert a uoto materiam & non uoluntaria. Nam remanet inuoluntaria seu obligatio uoti super alia materia casu. Tenetur enim ex uoto adimplere id quod commutatum est, & non ex præcepto: proprie loquendo. Unde nullus interuenit præceptum in commutatione uotorum, sed habere potestatem commutandi commutare, obicitur sola passiva acceptio eius quod uoluit. Et sic licet sit commutatio, & hoc rationi consonat, et tunc in exequendo commutatio actus caritatis inueniatur, sicut inueniatur in exequendo promissum uotum.

¶ Nota tertio, quod licet uotum legis ratio in ratione ad primam datam optima uideatur, uisum super littera similitudo quæ uocat huiusmodi animam effectum deo. Tunc quæ lex illa non est moralis, sed ceremonialis, hoc die non ligat. Non desunt tamen dicentes quod illa non uocat mutabilitatem alius ordinis, sed ex potestate uoluntatis. In quod non licebat uoluntati mutare in melius, licet esset licet deus auctoritate hoc faceret. Primum in consensu litteræ statuit alius mutationes melius faceret agendis, & illa absolute prohibuit.

¶ Super Quæstione octuagesimæ. Causa Art. undecimus.
¶ *Nat. 1. o. c. 1. v. 1. Am.*
¶ *q. nota primo q. in*
Inter tres causas meritarum pro ratione dispensandi in uoto, se tenent omnes ex parte materiarum uoti, ut patet explicando. Et sic namque malitia uel inuoluntaria uoti boni impeditur ad materiam uoti spectantem. Neque enim Auctor omnes causas dispensandi cõplecti intendebat, quia non de his erat questio. Sed sit tale obiectum, quod dispensari potest in uoto ex anima ipsius materiarum uoti, quæ potest reddi uel mala, uel inuoluntaria, uel maioris boni impeditur. Inferius autem in articulo ultimo huius questiois de causis dispensandi tractabimus.

¶ Nota secundo, quod inter dispensationem proprie dictam, & commutationem uoti, hoc interuenit, quod dispensatio aufert uoti materiam & inuoluntaria. Quia deest uoti absolute non seruatur. Commutatio autem aufert a uoto materiam & non uoluntaria. Nam remanet inuoluntaria seu obligatio uoti super alia materia casu. Tenetur enim ex uoto adimplere id quod commutatum est, & non ex præcepto: proprie loquendo. Unde nullus interuenit præceptum in commutatione uotorum, sed habere potestatem commutandi commutare, obicitur sola passiva acceptio eius quod uoluit. Et sic licet sit commutatio, & hoc rationi consonat, et tunc in exequendo commutatio actus caritatis inueniatur, sicut inueniatur in exequendo promissum uotum.

¶ Nota tertio, quod licet uotum legis ratio in ratione ad primam datam optima uideatur, uisum super littera similitudo quæ uocat huiusmodi animam effectum deo. Tunc quæ lex illa non est moralis, sed ceremonialis, hoc die non ligat. Non desunt tamen dicentes quod illa non uocat mutabilitatem alius ordinis, sed ex potestate uoluntatis. In quod non licebat uoluntati mutare in melius, licet esset licet deus auctoritate hoc faceret. Primum in consensu litteræ statuit alius mutationes melius faceret agendis, & illa absolute prohibuit.

¶ Super Quæstione octuagesimæ. Causa Art. undecimus.
¶ *Nat. 1. o. c. 1. v. 1. Am.*
¶ *q. nota primo q. in*
Inter tres causas meritarum pro ratione dispensandi in uoto, se tenent omnes ex parte materiarum uoti, ut patet explicando. Et sic namque malitia uel inuoluntaria uoti boni impeditur ad materiam uoti spectantem. Neque enim Auctor omnes causas dispensandi cõplecti intendebat, quia non de his erat questio. Sed sit tale obiectum, quod dispensari potest in uoto ex anima ipsius materiarum uoti, quæ potest reddi uel mala, uel inuoluntaria, uel maioris boni impeditur. Inferius autem in articulo ultimo huius questiois de causis dispensandi tractabimus.

¶ Nota secundo, quod inter dispensationem proprie dictam, & commutationem uoti, hoc interuenit, quod dispensatio aufert uoti materiam & inuoluntaria. Quia deest uoti absolute non seruatur. Commutatio autem aufert a uoto materiam & non uoluntaria. Nam remanet inuoluntaria seu obligatio uoti super alia materia casu. Tenetur enim ex uoto adimplere id quod commutatum est, & non ex præcepto: proprie loquendo. Unde nullus interuenit præceptum in commutatione uotorum, sed habere potestatem commutandi commutare, obicitur sola passiva acceptio eius quod uoluit. Et sic licet sit commutatio, & hoc rationi consonat, et tunc in exequendo commutatio actus caritatis inueniatur, sicut inueniatur in exequendo promissum uotum.

¶ Nota tertio, quod licet uotum legis ratio in ratione ad primam datam optima uideatur, uisum super littera similitudo quæ uocat huiusmodi animam effectum deo. Tunc quæ lex illa non est moralis, sed ceremonialis, hoc die non ligat. Non desunt tamen dicentes quod illa non uocat mutabilitatem alius ordinis, sed ex potestate uoluntatis. In quod non licebat uoluntati mutare in melius, licet esset licet deus auctoritate hoc faceret. Primum in consensu litteræ statuit alius mutationes melius faceret agendis, & illa absolute prohibuit.

¶ Super Quæstione octuagesimæ. Causa Art. undecimus.
¶ *Nat. 1. o. c. 1. v. 1. Am.*
¶ *q. nota primo q. in*
Inter tres causas meritarum pro ratione dispensandi in uoto, se tenent omnes ex parte materiarum uoti, ut patet explicando. Et sic namque malitia uel inuoluntaria uoti boni impeditur ad materiam uoti spectantem. Neque enim Auctor omnes causas dispensandi cõplecti intendebat, quia non de his erat questio. Sed sit tale obiectum, quod dispensari potest in uoto ex anima ipsius materiarum uoti, quæ potest reddi uel mala, uel inuoluntaria, uel maioris boni impeditur. Inferius autem in articulo ultimo huius questiois de causis dispensandi tractabimus.

quæritur ad tria. Primum est, quod opinio ista de indispensabilitate voti solennis continentie, non est auctoritate abbatum, sed cum duabus limitationibus quæ habentur in littera. Prima limitatio est, quia Decretum extra de statu monachorum. Cum ad monasterium, sentit hoc. Incusat enim sic auctoritas, quia Decretalis inducit expresse dicere, quod nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare: ideo

Secunda limitatio est, quod opinio auctoritatis hoc sentit. Unde statim subdit: ideo aliter videtur dicendum. Est igitur ista non sententia, sed opinio auctoritatis, quæ ex Decretali depelletur. Et quoniam eiusdem est interpretari canonem, cuius est condere illum: si auctoritas videtur summi pontificis, deest ratio, quod decretalis illa intelligitur statuere monachum, proculdubio non suscepisse omni huius opinionis ad defensionem illius decretalis non interpretatur. Videtur autem plene a Romano pontifice interpretari decretalis illa, ut diximus, dum dispensat cum muliere religioſa, ut contraheatur matrimonium, ut de rege Aragonum, Petrus de Paludibus 16. dist. 4. refert. Et de Constantia filia Rogerii regis, exoritur: Henrici sexti: quæ erat sanctimonialis in statu, & iam quinquagenaria, ut historici tradunt: dispensata a Papa Celestino tertio: quæ genuit ex tali coniugio, Fidei deus secundum. Secundum est, quod non intendit auctoritas, quæ consecratio ordinis impedit charitatem in debet, ita benedictio spiritualis qua monachis benedicitur, impedit aliquam suam suam formam indelebilem in religioſo. Nec etiam intendit, quod postquam benedictus est, non potest facere papa quod non fuerit benedictus: hoc enim nec diuine subleuat potestatem, littera Augustini dictum ethic. 6. Quia est impossibile quod fuerit, postquam fuit, non fuisse. Sed intendit, quod si res quæ benedictur, ut sit sacra, quandoque viuit in eis suis, per se facit: ut patet de calice, corporali, paraverit, &c. ita homo qui benedicitur, ut sit religioſus, quandoque viuit per se facit religioſus. Et hoc, sicut non potest humana amicitia fieri, ut sit res illa non facit: ita non potest fieri, ut homo iste sit non religioſus.

¶ Illi est plenus sensus litteræ: secundum quem non oportet fingere aliquam formam indelebilem in religioſo: sicut nec in paramentiſacerdotibus, & aliis huiusmodi. Tercium est, quod licet Ecclesia possit aliter solennizare vota, quæ per sacrum ordinem, & religionis statum: quia tamen de facto non nisi ordinibus huius voti solennizari statuit, ideo votum continentie per sacrum ordinem susceptionem solennizari debet: ad gradum sacri ordinis, ut similiter vota religionis ad statum religionis, tanquam huius ratio solennizatioſi illius, sit gradus ordinis sacri, & statum statum religionis. Et propter hoc auctor ex continetione ad huiusmodi fines, dispensari vel non dispensari posse, deducit in littera votum solenne continentie. Hæc quoque ad dispositionem litteræ.

¶ Circa rationem in littera redditam, quare votum solenne religionis sit indispensabile, dubium occurrit quantum valeat. Male enim de consecratione iudicium sit inductum ratione illius. Quodam namque dicitur quod ratio inefficax est. Tum quia sacra possunt deordinari a papa ab eo ad quod per consecrationem dedicata sunt: ut si papa præcipiat quod nullus consecraret in tali calice. Tum quia datur quod sacra non possunt non perseverare sacra, possunt tamen desinere esse obligata ab eo, ad quod ex solo Ecclesiæ statu sunt obligata. Si autem est in proposito. Quia votum religioſi obligat ad continentiam, sic quod matrimonium

statum possit non valeat, ex solo Ecclesiæ statu est.

est. Sed votum continentie etiam si sit solenne, potest esse impeditum melioris boni. Nam bonum commune est diuinius quam bonum vniuersum. Potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis, puta, quando per contractum matrimonium aliquarum personarum quæ continentiam vouerunt, posset pax patriæ procurari. ergo videtur quod etiam in solenni voto continentie possit dispensari.

¶ Præterea, latræ est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis vouerit aliquem actum latræ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. ergo multo magis potest dispensari in voto continentie, quod est de actu castitatis.

¶ Præterea, sicut votum abstinentie obseruatum potest vergere in periculum personæ: ita etiam obseruatio voti continentie. Sed in voto abstinentie si vergat in corporale periculum vouentis, potest fieri dispensatio. ergo pari ratione in voto continentie potest dispensari.

¶ Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solennizatur, continetur votum continentie, ita etiam votum paupertatis & obedientie. Sed in voto paupertatis & obedientie potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. ergo videtur quod in solenni voto continentie possit dispensari.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiæ 26. Omnis ponderatio non est digna anime continentis.

¶ Præterea, Extra, de statu monachorum in fin. illius decretalis. Cum ad monasterium dicitur, Abbatibus proprietas sicut etiam custodia castitatis adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec summus pontifex possit indulgere.

CONCLUSIO.

¶ Non potest in solenni voto continentie per professionem religionis consecrari, sicut etiam per summum pontificem dispensatio, in voto autem solennizato per sacrum ordinem susceptionem, potest Ecclesiæ auctoritate fieri dispensatio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in solenni voto continentie tria possunt considerari. Primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia. Secundum, perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se obligat ad perpetuam obseruationem continentie. Tercio, ipsa solennitas voti. Dicunt ergo quidam, quod votum solenne est indispensabile ratione ipsius continentie, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cuius ratione quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domesticis inimicis, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo secundum puritatem animæ & corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici, quia bona animæ, utpote contemplatio & oratio, sunt multo meliora bonis corporis, &

quod in vestium sacerdotalem benedictione Ecclesia vtiat consecrationis nomine, & in corporalium benedictione non. Et tamen constat corporale faciatius esse velle, quia ad vnum magis sacrum benedicitur, scilicet continentiam Christi corporis immediate. Nec dicitur diversitas modi benedicens, scilicet imperatiue, enuntiatue, aut deprecatiue. Quoniam constat benedictiones vtriusque fieri deprecatiue, ut patet in pontificali, & ordinario Rom. Ecclesiæ. Nec dicitur diversitas ministrorum, puta episcopi aut sacerdotis, ut patet de benedictione consuetudine aquæ sanctæ a sacerdote facta. Innotescit tamen quandoque huiusmodi differentia ex ministerio communicare. Quoniam benedictio quæ passim communis est etiam ministerio multum, non est consuetudinaria. Sicut est benedictio quæ datur in completorio, & benedictio vestium in professione. Unde illæ vestes non sunt magis benedictæ quam cili qui in mensa benediciunt. Sed ad hanc discretionem vniuersaliter ducere videtur restrictio vsus ex vi benedictionis, hoc est, quod ex hoc quod hoc est benedictum, non est amplius habile licet, etiam si alienatur, nisi ad talem vsus proculdubio spiritualem. Cum enim vniuersum quod sit propter sanctum opus, ut dicitur in primo cæli, consequens est quod res constituta per benedictionem in rem esse, ad correspondendum vsui tali esse determinatur. Et hoc modo corpora

quod in vestium sacerdotalem benedictione Ecclesia vtiat consecrationis nomine, & in corporalium benedictione non. Et tamen constat corporale faciatius esse velle, quia ad vnum magis sacrum benedicitur, scilicet continentiam Christi corporis immediate. Nec dicitur diversitas modi benedicens, scilicet imperatiue, enuntiatue, aut deprecatiue. Quoniam constat benedictiones vtriusque fieri deprecatiue, ut patet in pontificali, & ordinario Rom. Ecclesiæ. Nec dicitur diversitas ministrorum, puta episcopi aut sacerdotis, ut patet de benedictione consuetudine aquæ sanctæ a sacerdote facta. Innotescit tamen quandoque huiusmodi differentia ex ministerio communicare. Quoniam benedictio quæ passim communis est etiam ministerio multum, non est consuetudinaria. Sicut est benedictio quæ datur in completorio, & benedictio vestium in professione. Unde illæ vestes non sunt magis benedictæ quam cili qui in mensa benediciunt. Sed ad hanc discretionem vniuersaliter ducere videtur restrictio vsus ex vi benedictionis, hoc est, quod ex hoc quod hoc est benedictum, non est amplius habile licet, etiam si alienatur, nisi ad talem vsus proculdubio spiritualem. Cum enim vniuersum quod sit propter sanctum opus, ut dicitur in primo cæli, consequens est quod res constituta per benedictionem in rem esse, ad correspondendum vsui tali esse determinatur. Et hoc modo corpora

¶ Sed neutrum horum facit: Non rationi primum, quia aliud est inhibere vsus calicis, aliud est excommunicare illum. Religioſus autem si sit secularis, excommunicatur: quia iam non est religioſus: sicut calix excommunicatur, si possit fieri calix indifferens ad omnem potationem. Nec secundum, quia religioſus a quo loquimur, non inest ex Ecclesiæ statu, inhabilitas ad matrimonium, ut in littera probatur, & etiam

ibi fatetur. Unde si hoc non religioſus per se est religioſus, inhabilis est ad matrimonium, non ex statu, sed ex natura: ita quod oppositum implicat contradictionem. Oportet ergo aut religioſum cessare aut inhabilitatem manere.

¶ Aliter igitur alij, quos alibi sum in hoc inquit, solunt, dicentes quod sacra, cum non possint passim ad alios transferri vius, possunt tamen transferri ad alios vius in articulo necessitatis, ut patet propositionis translati sunt ad vsus David & Ierem, propter articulum necessitatis, ut doctores exposuit. Ac per hoc ratio ista non concludit indispensabilitatem in articulo necessitatis. Potest namque qui benedictus est, ut sit religioſus, in necessitate articulo ad vnum matrimonij transferri auctoritate Ecclesiæ: quoniam matrimonium repugnat religioſitati absolute. Sed hinc exceptioni obstat, si verum esse constaret quod de Mathæo Apostolo dicitur, quod post mortem elegit, quam dispensare cum Epiphania virgine Deo dicata, quod contraheatur matrimonium cum rege promittente conversionem dimidij regni ad fidem, si ipsa sibi matrimonio copularetur.

¶ Verum, quia hoc non inuenio pro authenticis recipi in Ecclesiâ, & aliter potest rationis huius efficacia distingi, ut veritas videtur: idcirco alia gradandi est via. Principium autem huius cunctis hinc sumendum est. Benedictionum duplex est generis. Nam quædam sunt inuocatiue, & quædam consuetudinæ. Benedictiones consuetudinæ voto omnes, quibus ea quæ benediciuntur constituntur in esse sacro: & tales sunt omnes benedictiones vestium sacerdotum. Benedictiones vero inuocatiue appellas, quibus ea quæ benediciuntur non propterea sunt sacra, ut sunt benedictiones mensæ, & domus, & natiuitatis, &c. Ad discernendum autem has benedictiones ab illis, non ducit discretio verborum, ut patet ex hoc

quod in vestium sacerdotalem benedictione Ecclesia vtiat consecrationis nomine, & in corporalium benedictione non. Et tamen constat corporale faciatius esse velle, quia ad vnum magis sacrum benedicitur, scilicet continentiam Christi corporis immediate. Nec dicitur diversitas modi benedicens, scilicet imperatiue, enuntiatue, aut deprecatiue. Quoniam constat benedictiones vtriusque fieri deprecatiue, ut patet in pontificali, & ordinario Rom. Ecclesiæ. Nec dicitur diversitas ministrorum, puta episcopi aut sacerdotis, ut patet de benedictione consuetudine aquæ sanctæ a sacerdote facta. Innotescit tamen quandoque huiusmodi differentia ex ministerio communicare. Quoniam benedictio quæ passim communis est etiam ministerio multum, non est consuetudinaria. Sicut est benedictio quæ datur in completorio, & benedictio vestium in professione. Unde illæ vestes non sunt magis benedictæ quam cili qui in mensa benediciunt. Sed ad hanc discretionem vniuersaliter ducere videtur restrictio vsus ex vi benedictionis, hoc est, quod ex hoc quod hoc est benedictum, non est amplius habile licet, etiam si alienatur, nisi ad talem vsus proculdubio spiritualem. Cum enim vniuersum quod sit propter sanctum opus, ut dicitur in primo cæli, consequens est quod res constituta per benedictionem in rem esse, ad correspondendum vsui tali esse determinatur. Et hoc modo corpora

quod in vestium sacerdotalem benedictione Ecclesia vtiat consecrationis nomine, & in corporalium benedictione non. Et tamen constat corporale faciatius esse velle, quia ad vnum magis sacrum benedicitur, scilicet continentiam Christi corporis immediate. Nec dicitur diversitas modi benedicens, scilicet imperatiue, enuntiatue, aut deprecatiue. Quoniam constat benedictiones vtriusque fieri deprecatiue, ut patet in pontificali, & ordinario Rom. Ecclesiæ. Nec dicitur diversitas ministrorum, puta episcopi aut sacerdotis, ut patet de benedictione consuetudine aquæ sanctæ a sacerdote facta. Innotescit tamen quandoque huiusmodi differentia ex ministerio communicare. Quoniam benedictio quæ passim communis est etiam ministerio multum, non est consuetudinaria. Sicut est benedictio quæ datur in completorio, & benedictio vestium in professione. Unde illæ vestes non sunt magis benedictæ quam cili qui in mensa benediciunt. Sed ad hanc discretionem vniuersaliter ducere videtur restrictio vsus ex vi benedictionis, hoc est, quod ex hoc quod hoc est benedictum, non est amplius habile licet, etiam si alienatur, nisi ad talem vsus proculdubio spiritualem. Cum enim vniuersum quod sit propter sanctum opus, ut dicitur in primo cæli, consequens est quod res constituta per benedictionem in rem esse, ad correspondendum vsui tali esse determinatur. Et hoc modo corpora

quod in vestium sacerdotalem benedictione Ecclesia vtiat consecrationis nomine, & in corporalium benedictione non. Et tamen constat corporale faciatius esse velle, quia ad vnum magis sacrum benedicitur, scilicet continentiam Christi corporis immediate. Nec dicitur diversitas modi benedicens, scilicet imperatiue, enuntiatue, aut deprecatiue. Quoniam constat benedictiones vtriusque fieri deprecatiue, ut patet in pontificali, & ordinario Rom. Ecclesiæ. Nec dicitur diversitas ministrorum, puta episcopi aut sacerdotis, ut patet de benedictione consuetudine aquæ sanctæ a sacerdote facta. Innotescit tamen quandoque huiusmodi differentia ex ministerio communicare. Quoniam benedictio quæ passim communis est etiam ministerio multum, non est consuetudinaria. Sicut est benedictio quæ datur in completorio, & benedictio vestium in professione. Unde illæ vestes non sunt magis benedictæ quam cili qui in mensa benediciunt. Sed ad hanc discretionem vniuersaliter ducere videtur restrictio vsus ex vi benedictionis, hoc est, quod ex hoc quod hoc est benedictum, non est amplius habile licet, etiam si alienatur, nisi ad talem vsus proculdubio spiritualem. Cum enim vniuersum quod sit propter sanctum opus, ut dicitur in primo cæli, consequens est quod res constituta per benedictionem in rem esse, ad correspondendum vsui tali esse determinatur. Et hoc modo corpora

rale quod ante benedictionem erat habile, ut esset sudarium, &c. ex benedictione constituitur habile tantum ad corporis domini susceptionem: & sic de aliis. Et per oppositum, domus seu navis ad ornatum vsum est habili post benedictionem, ad quem erat habili ante benedictionem. Et propterea benedictio horum est solum invocatio divine assistentie, ex sua gratia, ex memoria passionis, ex merito benedictionum de congruo, &c. Et bene nota quod dicitur, ex vi benedictionis, quia si res que benedicitur, etiam sine benedictione ex alia causa deputata esset tali vsum spirituali, non haberet sanctitatem suam ex vi benedictionis, sed benedictio obcurreret ibi ad bene esse. Et similiter benedictio que, nisi aliter interveniret consecratio, non admittetur quod esset consecratio, sed invocatio, quia nihil constituitur in aliquo esse per id sine quo haberet illud esse. Talis autem est benedictio que datur suscipientibus primam tonsuram in collecta prima. Nam sine tali benedictione esset nihilominus illata & suscepta prima tonsura, & consequenter effectus clericali, qui sic eam susceperit. Ex quo sequitur, quod benedictio, qua monachus benedicitur, non est constitutiva ipsius in esse religioso. Quoniam si sola professione sit monachus sine benedictione, iam constituitur in esse religioso, sed solummodo invocatio. In cuius signum in ordinario Ecclesie Rom. collecta illa in qua committitur benedictio monachi, non appellatur benedictio, sed oratio. Fit namque, ibidem pluries distinctio benedictionis ab oratione. Vnde ad rationem littere dicitur, quod minor professio, scilicet esse religiosum, consistit in benedictione, sicut esse sacrum in calice, consistit in consecratione, cum reverentia est facta. Quoniam non ex vi benedictionis est quis religiosus, sed benedictio, si qua quandoque fit, est invocatio tantum. Manifestatur autem sic esse ex hoc quod multi religiosi non benediciuntur, ut patet de ordine predicatorum, & tamen constat eos esse non minus religiosos, & voto solenni affectos. Alioquin monachi dupliciter essent religiosi, scilicet ex vi benedictionis, & ex vi professionis. Reliqui autem voto tantummodo essent religiosi: quod ad hoc non est audiam. Et hinc solutio nihil ergo video obstat auctoritatem sacre scripturæ, aut naturam sacerdotum. Quin potius, si Ecclesie auctoritati & ritui attendimus, videmus quod imperator qui virginis benedicitur & sanctificatur, non solum prelatum imperio, sicut episcopus episcopatu: sed sic prelatum, ut non remaneat imperator, episcopo tamen privato remanente episcopo. Quod si hinc potest Ecclesia in imperatore vnde benedictio, & sanctificatio, quanto magis potest in monacho solum benedictio? Testari enim videtur hoc, quod omnes huiusmodi benedictiones, sanctificationes & vntiones, solum invocationes solennes sunt. Inter tam enim quod si consecratio virginum, vera consecratio aut constitutiva benedictio est, ita quod ex vi consecrationis, sponsa Christi esset, non posset per Ecclesiam dispensari plus quam cum calice consecrato. Nec diceretur matrimonium post contrahendum ex vi voti, sed ex vi consecrationis. Nec obstat hoc non esse computatum inter impedimenta dirimentia matrimonium: quoniam hoc ideo fuit, quia non consecratur virginis nisi professæ aliquam religionem, sed si de facto episcopus consecraret voluntariam virginem tunc si esset benedictio, ut dictum est, credo quod Ecclesia indicaret sequens matrimonium fore nullum ex vi consecrationis ab Ecclesia approbatæ. Et quoniam hoc non esset in potestate Ecclesie, sicut nec calicem exsecrari videtur. Et ideo forte Mathæus Apostolus pati potius voluit: quamvis passionis eius posset alia reddi ratio, scilicet quia non expediebat in principio fidei per talem apparenter irreverentiam divinitatem, fidem propagari: que per adorationem, & signis propaganda erat, secundum domini mandatum, Marcj ultimo.

Annot.

statui religionis, per quem homo abrenuntiat seculo, totaliter Dei servitio mancipatus. Quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procuranda vxoris, & prolis, & familiaris, & rerum quæ ad hoc requiruntur. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corint. 7. quod qui est cum vxore, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat vxori, & diuilius est. Vnde nomen monachi ab unitate sumitur per oppositum, ad diuisionem prædictam. Et ideo in voto solennizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari, & rationem assignat decretalis, quia castitas est annexa regulæ monachali.

Ad primum ergo dicendum, quod periculis rerum humanarum est obuiandum per res humanas, non autem per hoc quod res diuine conuertantur in vsum humanum. Professi autem religionem, mortui sunt mundo, & viuunt Deo: unde non sunt reuocandi ad vitam humanam occasione cuiuscunque euentus.

Ad secundum dicendum, quod in voto temporalis continentie dispensari potest, sicut & in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinence. Sed quod in voto continentie per professionem solennizato non possit dispensari, hoc non est in quantum actus castitatis, sed in quantum incipit ad latram pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quod cibus directe ordinatur ad directionem personæ, & ideo abstinence cibi directe potest vergere in periculum personæ: unde ex hac ratione recipitur votum abstinence dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conseruationem personæ, sed ad conseruationem speciei: unde nec directe abstinence coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquid periculum personale acci-

dat, potest aliter subueniri, scilicet per abstinentiam vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absoluitur à voto continentie, ita nec à voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesie. Similiter etiam non absoluitur à voto obedientie, sed per accidens obedire non tenetur si superior non habeat: sicut nec abbas monasterij, qui tamen non est obedientie voto absoluitur.

Autoritas vero Ecclesie, quæ in contrarium obicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fornicatio carnis, nec aliquid corporale bonum, est comparandum bono continentie: quæ inter bona anime computatur, ut Augustinus dicit in libro de sancta Virginitate. Vnde signanter dicitur anime continentie, non carnis continentie.

ARTICVLVS XII.

¶ Verum ad commutationem vel dispensationem voti requiritur prelati auctoritas.



AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiritur prelati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate aliquius superioris prelati. Sed per introitum religionis absoluitur homo à votis in seculo factis, etiam à voto terre sanctæ, ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prelati.

Præterea, Dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit obseruandum. Sed si prælatus male determinet, non videtur esse votum absolutum à voto, quia nullus prælatus po-

tius differentie assignare in littera. Quia comedere primum abstinence directe ordinatur ad salutem personæ. Colore autem primum continentie, directe ordinatur ad speciem non ad personam. Quod si per accidens vergat in periculum personæ, prouideatur etiam per accidens, scilicet per abstinentiam superfluum materiam in diuino subrahentem, & alia accidentia.

¶ Super Quæstionibus octogesima octaua Articulus duodecimus.

¶ An possit votum absque superioris auctoritate in melius commutari.

In articulo duodecimo eiusdem 88. quæst. dubium occurrit: an votum possit in melius commutari ab ipso votante, absque prelati auctoritate. Et ratio dubij, diuersitas opinionum & iurum. Nam quidam tenent partem affirmatiuam, alij tenent partem negatiuam. Ex capis quoque. Peruenit. et secundo extr. de iuramento, habetur pars affirmatiua, dum dicitur quod non intrinsecus propostum aut promissum, qui in melius illud commutatur. Et idem confirmari videtur cap. Scilicet extr. de voto, & cap. licet extr. de regu. Oppositum autem in cap. primo extr. de voto habetur.

Ad istas considerandum scilicet quod, quomodo promissum quæ sit homini, si vi illi rem gratam exhibeamus: & propterea ex eius dependet gratia commutatio promissi. Nec est dubium, quod si constat gratum fore ei, cui promissum est aliquid aliud loco promissi, puta vitulum quam aries, non est reus violatæ fidei ille qui promissum arietem, si exhibet vitulum. Cuius etiam signum est, quod recipiendo vitulum, maiorem gratiam agit ille cui promissum erat aries. Si autem in dubium vertitur quod sit illi gratum, quoniam non sit dubium vitulum esse meliorem arietem, non potest qui promissum commutare promissum sine voluntate eius cui promissum. Nam licet vitulus sit melior, non tamen est melior licet in forte est minus gratum. Et in hoc sensu intelligendum est ius civile, volens quod soluens melius non liberatur à debito, quando scilicet dubium est, an credidit illud melius sit magis gratum: ita in voto, quæ est promissio de meliori bono facta Deo, dicendum est, quod quando euidenter constat gratius esse Deo equum quod commutatur, quam illud quod est promissum, non est reus fracti voti qui promissum mutat in melius ac gratius Deo. Neque enim apellatur Deus: ut in alio quàm à Deo habet homo rationem, quia homo factum sibi satis putat, si loco promissi, melius & gratius sibi datum est. Cæteris quidem tunc ratio requiritur superioris arbitrium vice Dei: quoniam constat euidenter Deo hoc esse gratius. Et hoc est quod absque extorsione aliqua decretalis, peruenit. de iuramento, docet. Hoc est quod ex cap. Scilicet extr. de voto, docetur. Non enim illud condit ius nouum, sed declarat veritatem ex natura rei existentem, scilicet quod propria auctoritate quilibet potest votum temporalis obsequij in perpetuum religionis obseruantiam commutare. Constat namque hoc esse longe melius & gratius Deo. Hoc est quod in capitulo, licet, de regularibus, etiam declaratur. Nam neque ibi fit nouum ius, sed quia licitum fuit transire ad aliam arduam religionem propter meliorem vitam, non obstante voto solenni priore religionis quo obligabatur non solum Deo, sed prelati illius religionis, & erat ista ius

quidam de persona danteo papa declarari non molestandum. Constat aliq-
uando in illo casu melius & gratius esse deo obsequium in meliori religione.
Et propterea non requiritur auctoritas superioris commutantis, sed solum peti-
tio licentie pro reverentia, ut ibi dicitur. Ratio autem quare potest in tali casu
quis preiudicare prelati & religioni priori est, quia non propter seipsos, sed

test dispensare contra preceptum divinum
de implendo uoto, ut dictum est. Similiter etiam
si aliquis propria auctoritate recte deter-
minat in quo casu uotum non sit implendum,
non uidetur uoto teneri: quia uotum non obli-
gat in casu in quo habet peiorē euentum,
ut dictum est. Ergo dispensatio uoti non re-
quirat auctoritatem alicuius prelati.

Præterea, si dispensare in uoto pertinet ad
potestatem prelatorum, pari ratione per-
tinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes
dispensare in quolibet uoto: ergo non per-
tinet ad potestatem prelatorum dispensatio uoti.

SED CONTRA, sicut lex obligat ad
aliquid faciendum, ita & uotum. Sed ad dispen-
sandum in precepto legis requiritur supe-
rioris auctoritas, ut supra dictum est. Ergo
pari ratione etiam in dispensatione uoti.

CONCLUSIO.

Cum prelati in ecclesia Dei uicem gerat, non
potest aliqua abique eius auctoritate fieri in uotis
dispensatio, uel commutatio.

RESPONDEO dicendum, quod si
supra dictum est, uotum est promissio
deus facta de aliquo quod sit deo acceptum.
Quid sit autem in aliqua promissione acce-
ptum ei cui promittitur, ex eius pendet ar-
bitrio. Prelati autem in ecclesia gerit ui-
cem dei: & ideo in commutatione uel dis-
pensatione uotorum, requiritur prelati
auctoritas, quæ in persona dei determinat
quid sit deo acceptum: secundum illud 2.
ad Corinth. 1. Nam & ego quod donauī, si

est æque grati deo. Secus autē esset quando pro sola pietate prelati hoc fie-
ret, non causa gratitudinis uice dei. Hæc enim causa manifeste uocemibus pro-
dest ecclesie: quoniam est attractiva ad deū, & eius sapientes ac pios ministros.
An autē tanta uis talis possit subesse causa, ut commutatio fiat licite in minus, ha-
cile patet quod si commutatio dispensationis sit quod parum sit dispensatio &
parum commutatio: quia
do scilicet causa non est
tanta, quod sufficiat ad dis-
pensationem absolutam,
est tamen tanta quod exco-
sat a tanto, et non a to-
to. Sed si modo infra li-
mites pure commutatio-
nis, non potest fieri in mi-
nus: quoniam commutatio
debet esse iusta. Non est
autem commutatio, sine
æqualitate rei ad rem,
ut patet in 5. Ethic. Et
propterea cauere sibi
illi, qui non habent pote-
statem aliam in uotis, nisi
commutandi: quia tenetur
ad maius uel æquale, ut
dictum est. Illi autē qui
prelati sunt, & utrique
habent potestatem, scilicet
dispensandi & commu-
tandi, possunt miscendo
utrique ex causa in mi-
nus dispensando commu-
tare, sicut etiam pos-
sunt ex causa dispensa-
re absolute.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod o-
mnia alia uota sunt quorundam particularium
operum. Sed per religionē homo totam ui-
tam suam de obsequio depurat. Particula-
re autem in uniuersali includitur, & ideo
decretalis dicit, quod reus uoti fracti non
habetur qui temporale obsequium in per-
petuam religionis obseruantiam commu-
tat. Nec tamen religionem ingrediens tene-
tur implere uota uel ieiuniorum uel oratio-
num uel aliorum huiusmodi, quæ existens
in seculo fecit: quia religionem ingrediens
moritur priori uitæ. Et etiam singulares ob-
seruantie religioni non competunt, & reli-
gionis onus satis hominem onerat, ut alia
super addere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidā di-
xerunt, quod ideo prelati possunt in uotis
pro libito dispensare: quia in quolibet
uoto includitur conditionaliter uoluntas
prelati superioris, sicut supra dictum est,
quod in uotis subditorum, puta serui uel
fili, intelligitur conditio: si placuerit patri
uel domino, uel si non renitatur: & sic
subditus absque omni remorsu conscien-
tiæ, possit uotum prætermittere quando-
cunque sibi a prelato diceretur. Sed prædi-

scilicet onus religionis sufficit, & singulares obseruantie non competunt reli-
gioni. Et ex hac radice prædicti potest omnia potest emissa uota irritare, tam-
quam incompetentia religioni.

Num & quia ex causa prelati non ualeat pro libito in uotis dispensare.

In responsione ad secundum, dubium primum occurrit de ratione reddita in littera
ad ostendendum quod prelati non possunt pro libito dispensare in uotis quæ non ualeant.
Videtur enim inualida, tum quia aliud est prohibere uota, aliud irritare. Et con-
sequenter aliud est posse prohibere, aliud posse irritare. In littera autē hæc duo fir-
muntur pro eodem: quoniam concluditur quod non possunt prelati irritare uota, quia non
possunt prohibere uota. Et confirmatur, quia si illa duo æquiuocant in proposito,
posse inhibere uota, & posse irritare illa, sequitur quod papa possit cuiusque reli-
giosi uotum solenne irritare, quia potest cuiusque solenne uotum prohibere: quoniam ex
ecclesiæ auctoritate hoc potest. Tū quia si radix, & pectus rationis esset in po-
posito efficax, scilicet non habemus potestatem nisi in ædificatione & sequens quod
nec prelati religiosorum possent subditorum uota irritare. Quia etiam tales prelati
non habent potestatem nisi in ædificatione. Et sicut non possunt precipere actus ui-
tiorum, ita non possunt prohibere actus uirtutum. Ex quo igitur illa non excludit de
prelati religioforum, sequitur quod nec de aliis excludant. Et sicut si solus hic, ita
solus ibi. Tum quia aliud est inhibere actus uirtutum absolute, aliud est inhibere
hunc actum uirtutis. Nā licet non possint prelati inhibere omnes actus uirtutum,
possunt tamen inhibere hunc, ut patet in prelati religiosorum inhibentium uocem,
& in papa, qui potest inhibere uotum solenne religionis alicuius de facto inhi-
bet omnibus doli capacibus infra annos pubertatis. Ratio autē litteræ procedit
ab inhibitione actus uirtutis absolute, ad inhibitionem actus talis, scilicet uoti.

Num prelati possunt sine obliante causa in uotis dispensare.

Dubium secundum occurrit circa dictionem conclusionis, scilicet prelati non pos-
sunt sine obliante causa dispensare in uotis. Tū quia in omni obligatione intelli-
gitur auctoritas papæ excepta: quia nihil potest promitti in preiudicium potestatis
sue. Votum autem importat obligationem & promissionem: ergo. Et confirmatur quia
lex singularis non præiudicat potestati Principis, quæ est uniuersalis. Votum autē
est uelut lex singularis: ergo non præiudicat potestati papæ. Tū quia non minus
est subditus quilibet Christianus papæ, quo ad ea quæ sunt Christianitatis, quæ
sunt bona supererogationis cadentia sub Christi consilio, quam religiosus suo
prelato. Sed in omni uoto religiosi intelligitur excepta potestas prelati: ergo
in omni uoto Christiani intelligitur excepta potestas papæ.

Ad primum dubium dicitur, quod ratio litteræ est solida & efficax. Et ad primum ob-
iectionem dicitur, quod licet inhibere & irritare uota non sint idem: tamen se in-
ferunt in materia uotis absolute seu libere sumantur. Ita quod quicunque potest libere
irritare uota alicuius, potest etiam libere inhibere, & e contra, ut patet in prela-
ti religiosorum, & patre, domino, uiro, respectu puelle, serui, uxoris.

Et ad confirmationem dicitur, quod aliud est posse inhibere uota absolute, & aliud
posse inhibere tale uotum in casu. Prædictus sermo est de inhibitione absolute. Ob-
iectio autē loquitur de inhibitione in casu, & ideo non obstat. Constat tamen
quod papa non potest inhibere absolute ne fiat professio religionis. Hoc enim esset
directe in destructionem ecclesiæ, non in ædificationem. Licet possit inhibere talia,
scilicet pueris, & similiter alicui ex causa rationabili, quod non profitetur, & hæc.

Ad secundum dicitur, quod quia aliud est loqui de prelato, & aliud de deo, uero
ubi hæc duo coniunguntur in unitate persone seu officii, ut contingit in prelati
religiosorum quod ad uota, ut patet ex antedictis, oportet distinguere de prelato
inquantum prelati, & inquantum deus, uel quasi deus, & dicere, quod ratio ista habet
Secunda secundum S. Thom.

Quæstio. In eodem articulo dubium occurrit circa causas dispensandi in uotis, scilicet
honorem Christi, uel utilitatem ecclesiæ: an altera sufficiat, sine quaunque neces-
sitate ex parte habentis uota. Et est ratio dubii in hac littera, quia Auctor in re-
sponsione ad secundum, dicens: puta si prelati dispensaret cum aliquo in uoto de
ingressu religionis, nulla apparente causa obliante; insinuat quod aliqua causa
oblians ad implendum uoti, requiritur ad dispensationem. Oppositum tamen
continue prædicari uidetur in commutationibus uotorum. Ad solam enim uol-
untatem presentis commutationem fit commutatio.

Ad euidentiam causæ dispensandi, & commutandi uota, sciendum est quod aliud est
de dispensatione, aliud de commutatione iudicium. Nā quia dispensatio tollit ex inte-
gro uotum, tum scilicet quo ad materiam, quam quo ad uinculum, oportet causam ob-
stantem executioni uoti interuenire: ut licite decematur uotum non esse fer-
uendum. Alioquin dispensatio est, non dispensatio. Nec refert an causa oblians sit ex
natura, puta infirmitate, aut ex malitia hominum excitata, ut si bellum civile non pos-
set sedari, nisi puella habens uotum continencie nuberec &c. Et hoc intendit Au-
thor in littera ad secundum. Occurrente autē obliante causa, quæ redderet exequu-
tionem uoti impedimentum maiorem boni, dispensatio ad honorem maiorem Christi pro-
culdubio fieret: quia facere maius bonum est magis honorare deum. Sed aduerte
quod debet esse bonum quod est causa dispensandi maius non solum bonum quod
erat materia uoti, sed bonum quod erat ipsum uotum, quod est actus iustitiae: quon-
iam utrumque cessat, scilicet uotum & materia.

In commutatione autē uotorum, nec exigitur causa oblians executioni uoti,
nec exigitur quod bonum, quod est causa commutandi, sit maius utroque, scilicet uoto
& materia eius: quoniam uotum remanet. Sed sufficit quod sit maius bonum, quam bo-
num quod erat materia uoti. Ita quod ipsa maioritas boni in quod commutatur, est
sufficiens causa commutationis. Et quidē quod non exigatur causa oblians, & quod maio-
ritas boni sit sufficiens commutandi causa, patet extra, de uoto, c. Quod super his,
ubi mulier & iuratus ad pugnā uota pro subsidio terre sanctæ, quibus habiles
sunt ad eundem illic, redimenda dicitur. Quia melius est subuenire terræ sanctæ de
pecuniis, quas committere in linere, quam illas in uia consumere. In cap. quoque
primo ibidem, omnes causæ personales relaxandæ dicitur in hoc, an receptio
sit melior, & deo acceptior arbitrio præiudicia, quādo causa commutandi solū
sit testis ex parte rei in qua sit commutatio. Quādo uero aliqua necessitas impone-
re uel incommo dicitur, uel scandalum, inuitat ad commutandū, tūc sufficit commutare
in æquale: quoniam non pertinet ad infidelitatem dispensatoris si debitori domino
suo in æquale grati eidem domino acceptio commutet ex causa. Quin etiam
de rigore iuris, si sola causa miserandi seu cōdescendendi uenerit, quāsi ut uice dei
sit grati illi qui ipse deo se obligauit, æque grati deo acceptaret: contra fidem
boni dispensatorio non faceret prelati, sicut nec dispensator alicuius domini
temporalis hoc faciendo, infidelitatis argueretur. Cōstat autem quod æquale bonum

Auctor.

mum eiusdem articuli,

nota ratione quare ipso

iure omnia uota in se-
culo facta, spirant in p-
fessione: scilicet ho-
mo moritur priori ui-
tæ: ad cuius directionē
emissa erit uota ista. Et
præter hoc adduntur
duæ alie rationes exco-
dentes se ad uota emis-
sa post religionem, quia

Quæstio.

Quæstio.

locum in prelatu, inquantum prelatu, & nō in eo inquantum dominu. Propter quod in litera dicitur, cō potestas prelati spiritualis, qui nō dominus, sed disponitor. & c. Prohibere ergo & irritare pōt prelatu religiosu uota, tanquā dominus uel quasi dominus subditoru. secundū regulā, & nō tanquā prelatu. Nō sic autē potest dici de aliis prelatu Ecclesiā: quoniam nō sunt nisi prelati in populo. Unde nihil ex hoc admittit efficaciam rōnis de prelatu potestate concludentis.

¶ Ad tertiū obiectiōne dicitur, qd inhiere absolute uota, est inhiere nō actum unū unius uirtutis, scilicet uouere, sed est inhiere actus supererogationum omnium uirtutis: quoniam omnis actus supererogationis est materia uoti. Et si inhiatur, qd inhiere uota, nō est inhiere actus, qui sunt materię uoti: sed est inhiere uirtutē & obligatiōes ad ipsos actus. Ac per hoc non est nisi inhiere unum actum, scilicet uouere unius uirtutis, scilicet religionis.

¶ Respondendum est, qd licet prima facie appareat, qd inhiere uota sit inhiere unum actū, scilicet uouere totaliter, alios autē actus non totaliter, sed quo ad libertatem, & firmitatē: quia inhiere uota potest quidē actus uirtutis facere, sed nō libertatem: quia nō est dīis sui quo ad illa operantia si dominus esset, posset illa absolute promittere, nec firmare se pōt, quia inhiere est. Si tamē radix potestatis inhiere pōt, scilicet obligatiōes cōsideretur, apparebit, qd nō solum potest inhiere actus qui est uouere, sed actus qui sunt materia uoti. Nā ideo potest inhiere obligatiōes ad illos actus: quia potest inhiere actus illos fieri, quādo sibi placuerit uti iure suo. Sicut patet de uiro respectu uxoris, & patre respectu puellę. Inest igitur optime ratio literę qd prelati nō possunt inhiere uota, quia nō possunt inhiere opera uirtutis, quę sunt materia uoti. Ite enim manifeste est processus literę, ab operibus uirtutis, non ad unum tantum opus uirtutis, sed ad omnia opera supererogationis, quę materia sunt uoti, quod est etiā opus supererogationis. Et propterea in litera concluditur, dicens: & ideo absolute potest homo uouere ea, scilicet uirtutis opera, & non tantum conditionaliter, ut religiosi & alii subditi uouere possunt.

¶ Ad secundā questionis enūtiā sciendū est, qd ista questio est ppter plenitudinem potestatis papę, & pōt in duplici sensu tractari. Primo, ut referatur in litera, scilicet quia omnia uota Christianorū sunt sicut uota puellę in domo, & religio si & c. qd scilicet habet cōditionē implicitā, si papa nō cōtradicit. Et secundum hunc sensum nullū uotū est absolute firmū & ratū: sed quodlibet posset irritari per papā. Et cōtra hunc sensum Author in litera, excolit: & probat qd uirtutis opera possunt absolute uoueri a personis sui iuris. Secundo, ut teneantur uota personarū sui iuris esse absolute firma & rata. Et tamē papa possit libere relaxare omnia uota de plenitudine potestatis. Et hunc sensum litera non tergit. Et oportet, ut doctrinā cōpleta sit, utriusq; tractare. Et quoniam uotū est quedā singulus lex habens vim obligatiōis: & quedā promissio deo facta: & per modū legis, & per modum promissionis, perspicuū est. In uoto igitur est primo ipsa essentia uoti habens vim obligatiōis: & quo ad hoc assimilatur legi. Et secundū materię uoti, quę est actus uirtutis: & quo ad hoc assimilatur legi, cuius materia etiā actus uirtutis est: quoniam legis est bonus facere. Virtus autē est quę bonum reddit habentē. Et tertiū obseruatiō uoti, quę in debita exequutiōe consistit: & in hoc etiā assimilatur legi: quoniam eius obseruatiō in debita quoque exequutiōe consistit. Et & quarto ratio seu modus promissionis: quoniam per modum promissionis deo tenetur qui uouit: & in hoc nō legi, sed promissionibus sacris hominibus assimilatur. Quocirca patet aliquo horum quatuor modorum inuenire in homine potentiā irritandi aut relaxandi uotorum ad debent, si in homine est. Sunt autē modi isti aut ex parte obseruatiōis, aut ex parte materię, aut ex parte essentię, aut ex parte eius cui facta est promissio. Et melius omnia percipiuntur, si singula tractanda sunt, ordine quo numerata sunt. Ex parte siquidē obseruatiōis, clare patet, qd nō est in potestate hominis relaxare, nō solū uota, sed nec etiā ius positiuū: quoniam implicat duo cōtradictoria, qd uotū & ius sit in suo robore, etiā respectu illius: & quod ille nō teneatur obseruare legē seu uotū. Unde licet papa possit tollere legē positiuā totaliter uel quo ad istū hominē, non pōt tamen facere quod lex illa etiā respectu illius nō sit & c. & quod ille nō teneatur illi obseruare: quoniam stante lege, obligatiō ad obseruandū est de iure nature, & nō positiuā. Et propterea communiter dicitur & bene, quod papa, quādo dispensat in uoto, nō dispensat in iure diuino aut nature: quia nō dispensat in obseruatiōe, stante uoto. Obseruatiō enim de diuino & nature iure est. Ex parte uero materię clare patet ex supradictis qd, quilibet dominus aut quasi dominus potest irritare uota subditorum in his in quibus subditiōem. Hinc enim distat qd pater puellę, uir uxoris, dominus seruī, prelatu sui religiosi, uota irritare potest. Sicut uniuersaliter quilibet potest de re sua irritare dispositiōē ab alio factā sine suo consensu. Et quoniam papa Christiani quo ad bona temporalia, & quo ad operationes personales, nō subditiōem absolute, sicut religiosi subditiōem prelatu suis, inter quos primus est papa: nec sicut seruī dominis, nec sicut puella patri, nec sicut uxor uiro, quo ad ea in quibus naturaliter subditiōem prelatu: quoniam nullus horum est dominus corā in quibus alteri subditiōem. Quilibet autē Christianus sui iuris, est dominus & personalitē suarum operatiōem & rerum suarum, si habet bona aliqua. Et propterea ex isto capite papa nō potest irritare uota Christianorū tanquā facta de suo, hoc est papa. Sicut dominus respectu seruī, & prelatu respectu religiosi, & pater respectu filię, & uir respectu uxoris, irritat: quia de suo sunt ista uota. Et propterea opinio cōstituta in litera, qd uota Christianorū sunt conditionalia, scilicet si papa nō cōtradicit, sicut cōtingit in uotis religiosorum & aliorum subditorum, est falsissima: quoniam non est dominus materia papę. Nec mireris qd materia uoti dixerimus actus uirtutis, & modo descendamus ad operationes personales, & temporales res quas possidemus: quoniam hęc, scilicet operationes personales, & bona temporalia, sunt materia actus uirtutis: qui sunt materia uoti: sicut linum est materia illi, quod est materia robe. Omnes enim actus uirtutis, operationes sunt personales materialiter: & multi eorū res temporales assumunt, ut liberalitas, elemosina, magnificētia & c. Ex hac tamen parte, scilicet materię uoti, cōmutatiōes uotorum sunt, ut patet ex dictis: & dispensatiōes

etiam sunt, quādo scilicet materia uoti est impediens maioris boni: si cōmunitas illius impedit pacē Christianitatis. Potestas enim a Christo data prelatu in edificatiōē ex hac parte cōmutat, & dispensat. Ex parte autem essentię uoti patet, quod nō est irritabile aut relaxabile, ex differentia inter uotū & legē positiuā. Lex nūque positiua est in potestate Principis ad libitū: quādo potest ipsam tollere, quādo sibi placet: nullūq; amplius obligat illa ablatā. Quoniam uis obligatiōis legis, ad ipsam legis essentiam spectat, quę subditur principi potestati. Essentia autē uoti, cū sit promissio facta superiori, quā sicut princeps de illius consilio, quia est promissio facta deo & cōstituta a deo, nō subditur Principi: sicut nec tractatus alienius cum Principe subditi Proconsuli. Ex parte demū

dispensaret cum aliquo super uoto de ingressu religionis nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium uerteretur, posset stare iudicio prelati dispensantis uel cōmutantis: non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit uicem dei, nisi forte in casu in quo id quod uouit esset manifeste illicitū, & non posset opportune ad superiorem recurrere.

¶ Ad tertium dicendum, qd quia summus pontifex gerit plenarie uicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem pote-

dei, inquantum ei sit promissio, constat, quod sicut quilibet homo potest quālibet promissioē sibi propter se facere, libere relaxare, sic deus potest quālibet uotum relaxare: quoniam promissio est deo propter deum facta. Et si dei uicarius plene potestate dei fungeretur in terris, sine dubio posset omnia uota uice dei relaxare: sed quoniam non plene fungitur dei potestate, sed limitatē, scilicet ad pascendum oves, ad clauibus regni celorū utendū ad edificatiōē deo pōt ad libitū uota relaxare: sed quādo edificatiōi cōsonat, cōmutare uel dispensare. Relaxare siquidē ad libitū uota, pertinet ad clauē excellētiā ipsius Christi, qd clauis & nemo aperit, aperit & nemo claudit. Unde nulla illa remanet, quā papa possit ad libitū uota irritare aut relaxare, nisi impediō uel uice ueritatis.

¶ Ad obiectiōē autem primā in oppositum dicitur, quod illa promissio in omni obligatiōe, & promissione, intelligitur excepta auctoritate papę. Et ita: Nihil potest promitti in preiudiciū potestatis papę: & similiter possunt deum & malum sensum habere: possunt enim intelligi dupliciter. Primo, ut nulla obligatiō & c. pōtis prædicare potestati papę: & sic sunt uerę. Secundo, ut nulla obligatiō & c. sit quę non subdit potestati papę: & sic sunt falsissimę. Propter ueritatem primi sensus, religiosi nō tenentur obedire suo superiori totaliter uel in aliquibus, si papa eximē est totaliter uel in aliquo. Obligatiō enim uoti obediētię sit superiori, & nō ligat manus papę ad disponendū de illius superioritate. Et simile est in aliis huiusmodi. Hoc enim nō est relaxare, nec dispensare in uoto obediētię, sed tollere superioritatē illius prelati. Ex hac autem primi sensus ueritate nihil habetur cōtra determinatā. Nā ad habendū cōtra determinatā, oportet subsumere, qd uouere esset in preiudiciū potestatis papę: quod ridiculum esse patet ex eo qd nulli facit preiudiciū qui iure suo utitur. Nō præiudicat ciuitati cuius, qui, licet sit ciuitatis pater, religionem ingratulatur: quā uice fug libertatis uirtutē: & tamē ciuitas non pōt amoueri de eo disponere: & sic de aliis. Sic enim est in proposito, ut patet: quia quilibet uotū, iure suo libertatis utitur, ex Christi cōsilio. Quod autē secundus sensus sit falsus, probat eorū non eger. Nam potest innumeratę esse obligatiōes, quę nō subdunt papę ad nutum, ut patet in contrariis inter hominē & hominē, & multo minus inter hominē & deum: quā quilibet homo subditus sit papę, Deus autē nulli sit subditus. Et si inter utrumque subditi obligatiō papę nō subest ad libitum, quomodo calere potest in mentem sapientis, qd omnis obligatiō inter unum subditū & alterū superiorem papę, papę subdit ad libitum. Quin potius ex hoc quod nō omnis obligatiō inter Christianos omnes, quos cōstat subditi papę, subditur papę ad libitū, clare patet, qd Christiani nō sunt papę subditi absolute quo ad omnia, sed limitate, scilicet quo ad spiritualia in edificatiōē corporis Christi, & ea quę ordiuntur ad hac. Et ex his patet respectu ad cōfirmatiōē, & alterā obiectiōē.

¶ Num solum papa dispensare possit in uotis perpetuis. ¶ In responsiōe ad tertium, dubiū occurrit ad hominē. Quia Author tenet, quod solum papa dispenset in uotis perpetuis. Hic autē uota ieiuniorū, & abstinentiarum, quę quandoque sunt perpetua, ut patet, ab aliis dispensabilia dicuntur. ¶ Ad hoc dicitur, quod materia ista, scilicet, quis in quo uoto dispenset, iuris est politiuū: & nō solū lex, sed cōsuetudo in his dat, & adest iurisdicciō. Et propterea aliqua uota minora, ut uisitare liminā Apostolorū, referuntur papę. Cōstat enim qd uicinis urbi longe maior peregrinatio est uisitare sanctum Thomā in Cantuaria. Unde in his ultra legē, cōsuetudo & mulanda est. Quod autem de perpetuis obiectur, distinguendo soluitur. Nā dupliciter cōtingit dici uoti perpetui, scilicet quasi per se, & quasi per accidēs. Illa enim uota dicuntur perpetua quasi per se, quę absolute, sine scilicet tempore adiecto, expresso solo uoto cum materia intelliguntur perpetua, ut uoti cōtinuitas & religionis. Hęc enim statim, siue a iure, siue ab homine dicantur, intelliguntur perpetua, si nihil aliud addatur. Illa uero quę sine adiectione temporis nō intelliguntur perpetua, sunt quasi per accidēs perpetua, ut uota peregrinationis, ieiunij, elemosinę. In his enim nisi apponatur, aut semper, aut nunquam, aut tali tempore, incertū cōtingit, an temporalia, an perpetua sint. Loquitur ergo Author de perpetuis primo modo, cū dicit, relaxata esse papę perpetua uota, non de perpetuis secundo modo. Hęc enim frequenter accidunt, & egent facili recursum ad prelatum.

¶ Num uotens ieiunare tali die, & non soluens, teneatur alio die ieiunare.

¶ In eadem responsiōe, quo ad uota ieiuniorum, dubiū male solum occurrit, an uotens ieiunare tali die, puta in uigilia natiuitatis beate uirginis, si non ieiunat illo die, teneatur supplere alio die ieiunando.

¶ Ad hoc dubium, ut plena sit doctrina, cum distinctiōe dicendum est, qd ut uotum principaliter est de ieiunio: & secundario quasi per accidēs determinatur tempus talis diei: sicut cōtingit in ieiuniis iulianis a cōfessione: quia quilibet singulis annis hebdomadibus ieiunet feria sexta. In his enim principia est quod ieiunet semel in hebdomada, & secundario, tempus. Aut principaliter est de tempore propter celebritatē uel deuotiōem, ut cōtingit in his qui uouent in die dominicę nostrę per totū annum, hoc est illo die quo celebratur inuocatio beate uirginis per totum annum, abstinere a carnibus, & talibus. Hic tempus principaliter dicitur propter deuotiōē dominicę nostrę. In primo casu tenetur ex uoto ad duo, scilicet ad ieiunium, & talem diem. Et propterea si non ieiunat tali die, tenetur alio die ieiunare: sicut dicitur peccunę tali die, & tunc non solu, tenetur pōt. In secundo autem casu, si non ieiunat illo die, non tenetur.

¶ Num uotens ieiunare tali die, & non soluens, teneatur alio die ieiunare.

¶ In eadem responsiōe, quo ad uota ieiuniorum, dubiū male solum occurrit, an uotens ieiunare tali die, puta in uigilia natiuitatis beate uirginis, si non ieiunat illo die, teneatur supplere alio die ieiunando.

¶ Ad hoc dubium, ut plena sit doctrina, cum distinctiōe dicendum est, qd ut uotum principaliter est de ieiunio: & secundario quasi per accidēs determinatur tempus talis diei: sicut cōtingit in ieiuniis iulianis a cōfessione: quia quilibet singulis annis hebdomadibus ieiunet feria sexta. In his enim principia est quod ieiunet semel in hebdomada, & secundario, tempus. Aut principaliter est de tempore propter celebritatē uel deuotiōem, ut cōtingit in his qui uouent in die dominicę nostrę per totū annum, hoc est illo die quo celebratur inuocatio beate uirginis per totum annum, abstinere a carnibus, & talibus. Hic tempus principaliter dicitur propter deuotiōē dominicę nostrę. In primo casu tenetur ex uoto ad duo, scilicet ad ieiunium, & talem diem. Et propterea si non ieiunat tali die, tenetur alio die ieiunare: sicut dicitur peccunę tali die, & tunc non solu, tenetur pōt. In secundo autem casu, si non ieiunat illo die, non tenetur.

tebatur alio die ieiunare: sed penitentiam agere de nō seruato uoto, si in culpa fuit: quia omnis tēporis erat ieiunium: sicut sunt omnia ieiunia statuta ab Ecclesia. Sicut enim omnia illorū tantū dicitur, licet horz canonice. In his enim quilibet ieiunium. Et quoniam uota que sunt de ieiuniis in uigiliis communiter sunt, ut omnia dicitur illorū ad indicionem

statu dispensandi in omnibus dispensabilibus uotis. Aliis autē inferioribus prelati committitur dispensatio in uotis que communitur sunt, & indigent frequenti dispensatione, ut habeat de facili homines ad que recurrant: sicut sunt uota peregrinationum & ieiuniorū, & aliorū huiusmodi. Vota uero maiora, puta cōtinētię & peregrinationis terrę sanctę, referuntur summo pōssici.

QVAESTIO OCTVAGE

simanonia, De iuramento, in decem articulos diuisa.

DEINDE considerandū est de actibus exterioribus latrę, quibus aliquid diuinū ab hominibus assumitur: quod est uel sacramentum aliquod, uel ipsum nomen diuinū: Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De assumptione autem nominis diuini nunc agendū est. Assumitur autem diuinum nomen ab homine tripliciter. Vno modo, per modū iuramenti ad propria uerba confirmanda. Alio modo, per modum adiurationis ad alios inducendum. Tercio modo, per modum inuocationis ad orandum uel laudandum. Primū ergo de iuramento agendum est.

Circa quod quaeruntur decem. **Primū**, quid sit iuramentum. **Secundū**, utrum sit licitum. **Tertio**, qui sint comites iuramenti. **Quartū**, cuius uirtutis sit actus. **Quintū**, utrum sit appetendū, & frequerandum tanquam utile, & bonū. **Sextū**, utrum liceat iurare per creaturā. **Septimū**, utrum iuramentum sit obligatoriū. **Octauū**, quare sit maior obligatio, utrum iuramentū, uel uoti. **Nonū**, utrum in iuramento possit dispensari. **Decimū**, quando & in quibus liceat iurare.

ARTICVLVS I.

Utrum iurare sit testem deum inuocare.

AD PRIMVM sic proceditur: Videtur qd iurare nō sit testem deum inuocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacrę scripturę, inducit Deū in testimonium, cuius uerba proponuntur in sacrę scripturę. Si ergo iurare est testem deū inuocare, quicumque inducit auctoritatem sacrę scripturę, iuraret: hoc autem est falsum: ergo & primum.

Præterea, Ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per deum iurat, aliquid deo reddit. Dicitur enim Matth. 5. Reddes domino iuramenta tua. Et August. dicit, quod iurare, est ius ueritatis deo reddere. Ergo iurare nō est deum testem inuocare.

Præterea, Aliud est officium iudicis, & aliud testis: ut ex supradictis patet. Sed quandoque iurando implorat homo diuinum iudiciū, secundum illud Psal. Si reddidi retribuentibus mihi mala, decida merito ab inimicis meis inanis. Ergo iurare nō est testem deum inuocare.

Sed contra est, quod August. dicit in quodam sermone de periurio: Quid est iurare per deum, nisi, testis est deus?

Ad id quod dicitur in iuramento, non ad naturam spectat testimonii, sed effectum. Unde nulla apparet specifica distinctio in iuramento. Et licet iuramentum non distinguatur specie, nihil tamen prohibet, quod utendo aliis speciebus moralium uirtutum uel uitiorum, in multis diffundatur species, eo modo quo una

species imperat alteri, ordinando illi in finem suū. Sicut cum quis adulteratur, ut occidat, homicidium imperat adulterio. Hoc enim modo iuramentū imperat maledictioni, dum sit per execrationem. Nam quādo quis iurat, deus me occidat, si nō est licitū, aut si nō fecero, sic iurans maledictionem sui quo ad uirū assumit ad finem iuramenti, qui est reprobatio diuina. Et iuxta speciem multitudinis maledictionis, assumuntur multę species ad eandem finem. Unde patet qd iuramentū per execrationem, quādo scilicet ad poenam se obligat quis iurando, & si nō distingat specie, secundum naturā iuramenti, distingat tamen per accidens in multis speciebus secundum naturā assumptionis in poenā. Ad uerū tamē qd iuramentum sit, assumēdo benedictionē pro manifestatione testimonii, uel hę gratia, licet hoc, uel sic est, ita deus me adiutor, & huiusmodi, non est ex utroque per execrationem, sed per benedictionem dei in effectu hominis scilicet adiutoris diuini, sicut iuxta & huiusmodi. Solū enim illud iuramentum quod mali euentū alluit in manifestationem diuini testimonii, per execrationem est, secundū uerū. Sed quāto ad sententiam, quā testis ad uirū, quę partem debet esse, subintelligitur execratio: scilicet si nō est licitū, aut si nō fecero, deus non me adiuuet.

CONCLUSIO.

Cum iuramentum ad confirmationem ordinatur, iurare est deum in testem assumere.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6. iuramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scilicet per rationem fit, quę procedit ex aliquibus naturaliter notis, quę sunt infallibiles uerę. Sed particularia facta contingentia hominum, non possunt per rationem necessariam confirmari. Et ideo ea quę de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad huiusmodi confirmationem propter duo. Primū quidem propter defectum ueritatis humanę, quia plurimi in mendaciū labuntur, secundum illud Psal. Os eorum locutum est mendaciū. Secundo, propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, uel etiam absentia: de quibus tamen homines loquuntur: & expedit rebus humanis, ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad diuinum testimonium, quia deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem deum in testem, dicitur iurare: quia quasi pro iure introductum est: ut quod sub inuocatione diuini testimonii dicitur, pro uero habeatur. Diuinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia uel præterita: & hoc dicitur iuramentum assertorium. Quandoque autem inducitur diuinum iuramentum ad confirmandum aliquid futurum: & hoc dicitur iuramentum promissorium. Ad ea uero quę sunt necessaria, & per rationem inuestiganda, non inducitur iuramentum. Derisibile enim uideretur, si quis in disputatione alius scientiā, uellet propositum per iuramentum probare.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod aliud est testimonio dei uti tam dato, quod sit cum aliquis auctoritatem sacrę scripturę inducit: & aliud est testimonio dei implorare, ut exhibendum: quod fit in iuramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere iuramenta deo ex hoc, quod implet illud quod iurat: uel quia in hoc ipso quod inuocat deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem & infallibilem ueritatem.

Ad tertium dicendum, qd aliquis testimonium inuocatur ad hoc, qd testis inuocatus ueritatem manifestet circa ea quę dicuntur. Deus autem manifestat, an uerum sit quod dicitur dupliciter. Vno modo, simpliciter reuelando ueritatē, uel per internam inspirationem, uel etiam per facti denudationē, dum, scilicet producit in publicum ea quę erant occulta. Alio modo, per poenā mentientis: & tunc simul est iudex & testis: dum puniendo mendacem, manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Vnus quidem per simplicem dei confessionem: sicut cū aliquis dicit: est mihi deus testis, uel coram deo loquor, uel per deum, quod idem est, ut dicit Aug. Alius modus iurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se uel aliquid ad se perueniens ad po-

nitere ad diuinum iudiciū, & futurā uitam, uti omnia erant palam, Et quoniam uerba ex intentione, & animo proferentis pensantur, ideo certitate dolo, & præiudicio cuiuscūque, si aliquis nō intencius iurare, sed solum exprimere quod ipse habet conscientia rectam in hoc, & deum præ oculis, in nō mentiendo, dicitur.

Secunda secundū S. Thom.

xxx j deus

deus videt, quod dico
veritatem, & similia, non
est iuramentum, quia non
est invocatio dei in te-
stem, sed simplex enun-
ciatio, quod deus hoc fecit,
ita, &c. quod deus videt, quod
dico, ar. ego loquor coram deo,
& humiliter. Et pro-
pterea notiter dicitur
in littera, quod iurare est
invocare deum in te-
stem. Hebr. 6. & non dicitur quod est nar-
rare deum esse te-
stem. In
iudicio autem, & in pro-
cessibus oportet ad
communionem intellectus
audientium respicere,
ne erretur.

Super Quaestione octuagesima nona Articuli secundus.

Nota. In articulo secundo
eiusdem 89. q. nota
duo. Primo, senten-
tiam illam ex Aug. scilicet
quod consuetudo iura-
menti non excusat, sed
inducit ad peccatum.
Quod bene notent al-
terni.

Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

Super Quaestione octuagesima nona Articuli tertius.

Nota. In articulo tertio eius-
dem 89. q. nota quod
secundus iuramenti
comes, scilicet iustitia,
ut in littera dicitur, po-
test referri ad duo, scilicet
ad rem de qua iura-
tur, vel ad causam iura-
di. Et differentia ista
hinc orta videtur, quoniam
si isti comes debent
esse comes sub
eadem ratione iuramen-
ti universaliter, oportet
quod iustitia referatur
ad causam iurandi, ut
scilicet subit iusta iura-
menti causa. Alioquin
iuramentum assertorium
non haberet istos tres
comes: quoniam iura-
mentum assertorium est
de re mala & iniusta
quod loquitur de adul-
terio facto, &c. Et propter
hoc Author in respon-
sione ad secundum, & in
tertio sententiam dicit,
scilicet referri iustitiam ad cau-
sam. Si autem intelligi-
tur, ut ad rem ubi adesse
debet iustitia, iustitia reli-
ta ad rem non est comes
nisi in iuramento pro-
missorio: in quo oportet
quod homo iuret de
re iusta. Alioquin iura-
mentum non est. Et li-

nam obligat, ut sit verum quod dicit.

ARTICULVS II.

¶ Vtrum sit licitum iurare.

AD SECUNDVM sic proce-
ditur: Videtur quod non sit li-
citur iurare. Nihil enim quod
prohibetur in lege divina est
licitum. Sed iuramentum pro-
hibetur in lege divina. Ergo
iuramentum est illicitum.

¶ Præterea, id quod est à malo videtur esse
illicitum, quia ut dicitur Matth. 7. Non po-
test arbor mala fructus bonos facere. Sed
iuramentum est à malo. Dicitur enim Mat-
th. 5. Sit autem sermo vester est, est: non, non.
Quod autem his abundantiis est, à malo est.
Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

¶ Præterea, exquirere signum diuinae prou-
identiae est tentare deum, quod est omnino
illicitum: secundum illud Deut. 6. Non tenta-
bis dominum deum tuum. Sed ille qui iurat,
videtur exquirere signum diuinae prouiden-
tiae, dum petit diuinum testimonium, quod
est per aliquem euidentem effectum. Ergo
videtur quod iuramentum sit omnino illicitum.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Deut. 6.
Dominum deum tuum timebis, & per
nomen eius iurabis.

CONCLUSIO.

¶ Quicumque iurare licitum & honestum sit,
iurare tamen absque aliqua necessitate ratione, ma-
lum est, & illicitum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ni-
hil prohibet aliquid esse secundum se bo-
num: quod tamen cadit in malum eius qui
non utitur eo convenienter. Sicut fumere
eucharistiam est bonum. Et tamen qui indi-
gne fumit, iudicium sibi manducat, & bibit,
ut dicitur primò ad Cor. 11. Sic ergo in pro-
posito dicendum est, quod iuramentum secundum
se, est licitum & honestum. Quod patet ex
origine & ex fine. Ex origine quidem, quia
iuramentum est introductum ex fide qua ho-
mines credunt deum habere infallibilem ve-
ritatem, & universalem omnium cognitionem
& prouisionem. Ex fine autem quia iuramen-
tum inducitur ad iustificandum homines, &
ad finem controversias, ut dicitur ad Hebr. 6.
Sed iuramentum non cadit in malum alicui
ex eo quod male utitur eo, id est, sine necessi-
tate, & cautela debita. Videtur enim parum
reuerentiam habere ad deum, qui eum ex leui
causa te-
stem inducit: quod non praeter-
e-
tiam de aliquo viro honesto. Immo etiam
periculum perituri: quia de facili homo in
verbo delinquit, secundum illud Iacob. 2. Si
quis in verbo non offendit, hic perfectus
est vir. Unde & Ecclesi. 22. dicitur: Iuratori
non affuecat os tuum: multi enim casus in illa.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Hiero-
super Matth. dicit: Considera quod saluator non
per deum iurare prohibuit, sed per creaturam, &
terram. Hanc enim per elementa iurandi pes-
simam consuetudinem habere iudei noluerunt.
Sed ista responsio non sufficit, quia fac addi-
dit: neque per aliud quodcumque iuramen-
tum. Et ideo dicendum est, quod (sicut Augu-
dicit in lib. contra mendacium) quod Apostolus in
epistolis suis iurans, ostendit quomodo ac-
cipiendum esset quod dictum est: Dico vobis
non iurare omnino: ne scilicet iurando ad fa-
cilitatem iurandi perueniatur, & ex facilitate
iurandi ad consuetudinem: & à consuetudi-
ne in perniciem decidatur. Et ideo non inueni-
tur iurasse nisi scribens, ubi consideratio cau-
tior non habet linguam precipitem.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Augu-
dicit in lib. de sermone domini in monte S. iura-
re cogitis, scias de necessitate venire infir-
mitatis eorum quibus aliquid iurades: quia

utique infirmitas malum est. itaque non di-
xit: quod amplius est, malum est. Tu enim
non malum facis qui bene uteris iuratio-
ne, ut alteri persuadeas quod utiliter per-
suadeas. Sed à malo est illius cuius infirmi-
tate iurare cogitis.

¶ Ad tertium dicendum, quod ille qui iurat non
tentat deum: quia non implorat diuinum au-
xilium absque indiguitate, & necessitate.

¶ Præterea, non exponit se alicui periculo, si
deus testimonium adhibere noluerit in præ-
sentia. Adhibebit autem pro certo testimo-
nium in futuro, quando illuminabit abscon-
dita tenebrarum, & manifestabit consilia
cordium, ut dicitur primò ad Corinth. 4. Et
illud testimonium nulli iuranti deficiet, vel
pro eo vel contra eum.

ARTICULVS III.

¶ Vtrum convenienter ponantur tres comites
iuramenti, videlicet iustitia, iudicium, & veritas.

AD TERTIVM sic procedi-
tur: Videtur, quod inconvenienter
ponantur tres comites iura-
menti, videlicet iustitia, iudi-
cium, & veritas. Ea enim in quorum
unum includitur in altero, non sunt conu-
meranda tanquam diuersa. Sed horum trium
unum includitur in altero, quia veritas est
pars iustitiae secundum Tullium. Iudicium
autem est actus iustitiae, ut supra habuimus
est: ergo inconvenienter ponuntur tres comites iuramenti.

¶ Præterea, Multa alia requiruntur ad iuramē-
tum, scilicet deuotio
& fides, per quam credamus deum omnia scire, & mentiri
non posse. Ergo videtur, quod insufficienter tres comites iura-
menti enumerantur.

¶ Præterea, Haec tria in quolibet opere humano requirenda sunt.
Nihil enim debet fieri contra iustitiam aut veritatem aut sine iu-
dicio, secundum illud primò ad Timo. 5. Nihil faciens sine præ-
iudicio, id est, sine precedenti iudicio. Ergo haec tria non magis
debent associari iuramento, quam aliis humanis actibus.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Hierem. 4. iurabis, iurabis
dominus, in veritate, in iudicio, & in iustitia. Quod exponens
Hiero. dicit: Animaduertendum est quod iuraturus dum hos habet
comites, scilicet veritatem, iudicium, & iustitiam.

CONCLUSIO.

¶ Iuramentum omnem oportet in iudicio, veritate, & iustitia iurare.

¶ RESPONDEO dicendum, quod licet iura-
mentum non est bonum nisi ei qui bene utitur iuramento. Ad bonum
autem usum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod
aliquis non leuiter, sed ex necessaria causa, & discretè iuret, sit
quatum ad hoc requiritur iudicium, scilicet discretio, ex par-
te iurantis. Secundo, quantum ad id quod per iuramentum con-
firmatur, ut scilicet neque sit fallum, neque sit aliquid illicitum.
Et quantum ad hoc requiritur veritas, per quam aliquis iuramen-
to confirmat quod verum est, & iustitia per quam confirmat quod
licitum est. Iudicio autem caret iuramentum incautum: veritate
autem iuramentum mendax: iustitia autem iuramentum ini-
quum siue illicitum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod iudicium non sumitur
hic pro executione iustitiae, sed pro iudicio discretionis, ut dictum
est. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars iu-
dicii, sed secundum quod est quaedam conditio locutionis.

¶ Ad secundum dicendum, quod deuotio, & fides, & omnia huiusmo-
di, quae exiguè ut ad debiti modum iurandi, ineligiuntur in iudicio.
Alia enim duo pertinent ad rem, de qua iuratur: ut dictum est. Quia
uis posset dici quod iustitia pertinet ad causam per quam iuratur.

¶ Ad tertium dicendum, quod in iuramento est periculum magni-
tudo propter dei magnitudinem, cuius testimonium invocatur:
tum etiam propter labilitatem linguae humanae, cuius verba iu-
ramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur
ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

ARTICULVS IIII.

¶ Vtrum iurare sit actus religionis siue latitiae.

AD QVARTVM sic proceditur: Videtur quod iura-
mentum non sit actus religionis siue latitiae. Actus
enim latitiae sunt circa aliqua sacra, & diuina, sed
iuramenta adhibentur circa controversias huma-
nas, ut Apostolus dicit ad Hebr. 6. Ergo iurare
non est actus religionis seu latitiae.

¶ Præterea, Ad religionem pertinet cultum deo offerre, ut Tul-
lius dicit. Sed ille qui iurat nihil deo offert, sed deum inducit in
te-
stem. Ergo iurare non est actus religionis seu latitiae.

et primò assignatio
adequata sit iuramen-
to, & per hoc veritas
videtur: quia tunc se-
cunda veritas necessitas
exponitur, quod ad hoc
quod iuramentum pro-
missorium exigit mate-
riam iustam, & sermo-
nes morales, iustitiam
causa sunt, ideo Author
istam secundam assigna-
tionem hic praetuli, &
illius solus in corpore
meminit. In hac liquidè
explicatur ratio solu-
tionis multarum qua-
estionum ubi est cultum
in moribus.

Super Quaestione octuagesima nona Articuli quartus.

¶ Num iuramentum
respondeat iuramento, ut si-
nem, vel ut id quod est
ad finem.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alicui, si deus testifi-
cari non velit in praesen-
ti, manifeste patet quod iu-
rans non tenet deum,
sed invocatur ipsum in
te-
stem, sic ut in hunc
placito sine manifestis
religionibus testimonium
in praesenti, absque ul-
lius imminente incursu
periculo. Non sic facit
qui iurando expectat di-
vini testimonii, sed
tenent deum, qui
igne aut aqua se purga-
re voluit.

¶ Nota. Nota secundo, quod secun-
da ratio redditur in litem
in responsione ad ter-
tium, excludit a iurame-
nto peccatum consuetu-
dinis dei, etiam in his qui
iuraverunt. Quoniam
ex hoc quod iurando non
exponitur quis se pericu-
lo alic

inramento firmatur: scilicet, ut finis, an ut ad finem. Et quidem quod iuramentum non sit finis veri, clare habetur in responsione ad primam quinti articuli, ubi ponitur differentia inter votum, & iuramentum, in hoc quod votum materiam sui facit actum religionis, iuramentum autem non. Quod autem iuramentum ordinatur ad verum, ut ad quod est ad finem ordinatur in finem, in responsione ad secundum quinti articuli patet.

¶ Præterea, Finis religionis seu latræ est reuerentiam deo exhibere: hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo iurare non est actus religionis.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Deut. 10. Dominum deum tuum timebis, & ipsi soli seruias, ac per nomen illius iurabis. Loquitur autem ibi de seruitute latræ. Ergo iurare est actus latræ.

CONCLUSIO.

¶ Iuramentum est actus latræ seu religionis, quo quis iurans proficitur deum indefectibilis veritatis, & super omnes excelsum & superentem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet, ille qui iurat, inuocat diuinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est, & potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per deum iurat, proficitur deum potius, utpote cuius veritas est indefectibilis, & cognitio universalis. Et sic deo aliquo modo reuerentiam exhibet. Vnde & Apostolus dicit ad Hebr. 1. quod homines per maiorem se iurant. Et Hieron. dicit super Matth. quod qui iurat, aut ueneratur, aut diligit eum, per quem iurat. Philosophus etiam dicit in primo Metaphys. quod iuramentum est honorabilissimum. Exhibere autem reuerentiam deo pertinet ad religionem seu latræ: unde manifestum est quod iuramentum est actus religionis seu latræ.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod in iuramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur: & hoc est diuinum. Et id super quo inducitur testimonium, uel quod facit necessitatem testimonium inducendi: & hoc est humanum. Pertinet ergo iuramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod in hoc ipso quod aliquis assumit deum in testem per modum iuramenti, proficitur eum maiorem: quod pertinet ad dei reuerentiam. Et si aliquid offert deo, scilicet reuerentiam, & honorem.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod omnia quæ facimus, debemus in dei reuerentiam facere. Et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, deo reuerentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in dei reuerentiam facere, ut ex hoc utilitas proximis proveniat: quia etiam deus operatur ad suam gloriam, & nostram utilitatem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum iuramentum sit appetendum & frequentandum tanquam utile & bonum.

¶ QUINTVM sic proceditur: Videtur quod iuramentum sit appetendum & frequentandum tanquam utile & bonum. Sicut enim votum est actus latræ, ita & iuramentum: sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium: quia votum est actus latræ, ut supra dictum est: ergo par ratione facere uel dicere aliquid cum iuramento, est laudabilius: & sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

¶ AD QUINTVM sic proceditur: Videtur quod iuramentum sit appetendum & frequentandum tanquam utile & bonum. Sicut enim votum est actus latræ, ita & iuramentum: sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium: quia votum est actus latræ, ut supra dictum est: ergo par ratione facere uel dicere aliquid cum iuramento, est laudabilius: & sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

¶ AD QUINTVM sic proceditur: Videtur quod iuramentum sit appetendum & frequentandum tanquam utile & bonum. Sicut enim votum est actus latræ, ita & iuramentum: sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium: quia votum est actus latræ, ut supra dictum est: ergo par ratione facere uel dicere aliquid cum iuramento, est laudabilius: & sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

¶ AD QUINTVM sic proceditur: Videtur quod iuramentum sit appetendum & frequentandum tanquam utile & bonum. Sicut enim votum est actus latræ, ita & iuramentum: sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium: quia votum est actus latræ, ut supra dictum est: ergo par ratione facere uel dicere aliquid cum iuramento, est laudabilius: & sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

¶ AD QUINTVM sic proceditur: Videtur quod iuramentum sit appetendum & frequentandum tanquam utile & bonum. Sicut enim votum est actus latræ, ita & iuramentum: sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium: quia votum est actus latræ, ut supra dictum est: ergo par ratione facere uel dicere aliquid cum iuramento, est laudabilius: & sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

Tanquam si aperte diceretur, quod iuramentum finis est deus. Confirmatio autem veri non est finis iuramenti, sed utilitas ex iuramento proveniens: sicut patet in exemplo dato de operatione dei, cuius finis est ipse. Utilitas autem est bonum nostrum. Et merito sic dicitur, quia licet testis, ut sic uideretur esse, propter firmitatem veri ad quod assertum excellens tamē talis ac tante personæ, quæ deus est, in infinitum eleuat inductionem testis, ut patet ex hoc quod inducere deum in testem, est actus latræ, quæ soli deo exhiberi potest. Ex hoc enim patet, quod ueritas certitudo non finis, sed utilitas est iuramenti. Vnde quando inueniunt quod iuramentum ordinatur ad uerum, quod firmatur, ut littera dicit in responsione ad secundum quinti articuli, intelligit de ordine honestatis ad ueritatem, & non de ordine utilitatis ad honestatem. Honestas enim habet annexum ueritatem quasi effectum, & non habet ueritatem pro fine. Nec te perturbent illa uerba in eadem responsione dicta, scilicet iurans non ordinatur iuramentum ad ueritatem, aut diligendum, sed per quod iurat. Hæc enim intelligitur sic, iurans non ordinatur absolute iuramentum ad ueritatem, sed ordinatur ex necessitate iuramentum ad ueritatem. Ex hoc enim sensu directe facit argumentum ex ueneratione dei, inferentem appetitum iuramenti. Si enim iurare esset dei ueneratio absolute, appetendum esset. Si (ut patet) non est uenerationis dei, nisi in necessitate, quando scilicet oportet ueritatem aliquam certitatem, tunc utitur honestati uenerationis, & dilectione dei ad utilitatem humanam, quam talis inuocatio nata est potest.

¶ Præterea, Hieron. dicit super Matth. quod qui iurat, aut ueneratur aut diligit eum per quem iurat. Sed uenerari aut diligere deum est appetendum tanquam per se bonum: ergo & iuramentum.

¶ Præterea, iuramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem: sed hoc, homo confirmat suum dictum, bonum est ergo iuramentum est appetendum tanquam bonum.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Eccl. 12. Vir multum iurans, replebitur iniquitate. Et August. dicit in lib. contra mendacium: quod præceptum domini de prohibitione iuramenti ad hoc posuit, ut quantum in te est, non affectes, ut quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas iurandum.

CONCLUSIO.

¶ Non nisi ubi aliqua utilitatis ac bonitatis ratio adsit, iuramentum appetendum, uel frequentandum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod id quod non queritur nisi ad subueniendum alicui defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria: sicut patet de medicina quæ queritur ad subueniendum infirmitati. Iuramentum autem queritur ad subueniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discedit. Et ideo iuramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic uitæ necessaria: quibus indebitur utitur quicunque eis utitur ultra terminos necessitatis, unde August. dicit in lib. de sermone domini in monte: Qui intelligit non in bonis, id est, per se appetendis: sed in necessariis iuratione habendam, refrenet se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod alia ratio est de uoto, & iuramento. Nam per uotum aliquid in dei reuerentiam ordinamus: unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in iuramento econuerso reuerentia diuini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus: quia secundum finem morales actus species sortiuntur.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod ille qui iurat, utitur quidem ueneratione aut dilectione eius per quem iurat: non autem ordinatur iuramentum ad uenerandum aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud, quod est necessarium presenti uitæ.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod sicut medicina est utilis ad sanandum, & tamen quanto magis est uirtuosior, tanto maius nocumentum inducit, si non debite sumatur: ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem tamen quanto est magis uenerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur: quia ut dicitur Eccl. 12. Si frustra uerit, id est, deceptis fratrem, delictum ipsius supra ipsum erit. Et si dissimulauerit, quasi per simulationem iurandum falsum, delinquit dupliciter: quia scilicet simulata æquitas est duplex iniquitas. Et si in uanum iurauerit, id est sine debita causa, & necessitate, non iustificabitur.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod ille qui iurat, utitur quidem ueneratione aut dilectione eius per quem iurat: non autem ordinatur iuramentum ad uenerandum aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud, quod est necessarium presenti uitæ.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod sicut medicina est utilis ad sanandum, & tamen quanto magis est uirtuosior, tanto maius nocumentum inducit, si non debite sumatur: ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem tamen quanto est magis uenerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur: quia ut dicitur Eccl. 12. Si frustra uerit, id est, deceptis fratrem, delictum ipsius supra ipsum erit. Et si dissimulauerit, quasi per simulationem iurandum falsum, delinquit dupliciter: quia scilicet simulata æquitas est duplex iniquitas. Et si in uanum iurauerit, id est sine debita causa, & necessitate, non iustificabitur.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod ille qui iurat, utitur quidem ueneratione aut dilectione eius per quem iurat: non autem ordinatur iuramentum ad uenerandum aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud, quod est necessarium presenti uitæ.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod sicut medicina est utilis ad sanandum, & tamen quanto magis est uirtuosior, tanto maius nocumentum inducit, si non debite sumatur: ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem tamen quanto est magis uenerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur: quia ut dicitur Eccl. 12. Si frustra uerit, id est, deceptis fratrem, delictum ipsius supra ipsum erit. Et si dissimulauerit, quasi per simulationem iurandum falsum, delinquit dupliciter: quia scilicet simulata æquitas est duplex iniquitas. Et si in uanum iurauerit, id est sine debita causa, & necessitate, non iustificabitur.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod ille qui iurat, utitur quidem ueneratione aut dilectione eius per quem iurat: non autem ordinatur iuramentum ad uenerandum aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud, quod est necessarium presenti uitæ.

Secunda secundæ S. Thom.

xxx + Super

¶ Super Quaestione octuagesimae articulum sextum.

¶ Num confirmare dictū, dicendo, in veritate, per meā fidē, &c. sit iurare.

Quaestio. In articulo 6. eiusdem quaestio 8. debium occurrit, an confirmare quod dictū sit, dicendo in veritate, aut per hūc meam, &c. huiusmodi, sit iurare. Et est ratio

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum liceat per creaturas iurare.



D SEXTVM sic proceditur.

Videtur quod non liceat per

creaturas iurare. Dicitur enim

Matth. 5. Ego dico vobis non

iurare omnino: neque per coe-

lum, neque per terram, neque per Hieroso-

lymam, neque per caput tuum. Quod ex-

ponens Hieron. dicit: Considera quod hic

saluator non per deum iurare prohibuit,

sed per coelum, & terram &c.

¶ Præterea, Poena non debetur nisi culpæ.

Sed iuranti per creaturas adhibetur poena.

Dicitur enim 22. quaest. prima: clericum per

creaturam iurantem acerrime obiurgan-

dum, si persistit in uitio, excommunican-

dum placuit. Ergo illicitum per creaturas

iurare.

¶ Præterea, iuramentum est actus latræ, si-

cut dictum est. Sed cultus latræ non debetur

alicui creaturæ, ut patet Rom. 1. Ergo non

licet iurare per aliquam creaturam.

SED CONTRA est, quod Io-

seph iurauit per salutem Pharaonis, ut legi-

tur Gen. 42. Ex consuetudine etiam iuratur

per euangelium, & per reliquias, & per

sanctos.

CONCLUSIO.

¶ Iuramentum per simplicem contestationē non

nisi per Deum principaliter, secundario autem per

creaturas, ut in ipsi diuina elicit veritas, fieri de-

bet: in iuramento vero per execrationem induci pos-

sunt quas diligimus creaturæ, ut in quibus diuina

exerceatur iudiciū.

RESPONDEO dicendum, quod si-

cut supra dictum est, duplex est iuramen-

tum. Vnum quidē, quod sit per simplicem

contestationem, in quantum scilicet testi-

monium dei inuocatur. Et hoc iuramentum

innititur diuinæ veritati, sicut & fides. Fi-

des autem est per se quidem, & principaliter

de deo, qui est ipsa veritas, secundario

autem de creaturis, in quibus veritas dei

reliquit, ut supra habitum est. Et similiter iur-

amentum principaliter refertur ad ipsum

deum cuius testimonium inuocatur: secun-

dario autem assumuntur ad iuramentum

aliquæ creaturæ, non secundum se, sed in-

quantum in eis diuina veritas manifesta-

tur. Sicut iuramus per euangelium, id est,

per deum, cuius veritas in euangelio mani-

festatur: & per sanctos, qui hanc veritatem

crediderunt, & obseruauerunt. Alius au-

tem modus iurandi est per execrationem.

Et in hoc iuramento inducitur creatura ali-

qua, ut in qua diuina iudiciū exercea-

tur. Et sic solet homo iurare per caput suū,

aut per filium suum, aut per aliquam aliam

rem quam diligit. Sicut & Apostolus iura-

uit 2. ad Corinth. 1. dicens: Ego testem deum

inuoco in animam meam. Quod autem Io-

seph per salutem Pharaonis iurauit, utro-

que modo intelligi potest: vel per modum

execrationis, quasi salutem Pharaonis obli-

gauerit deo: vel per modum contestationis,

quasi contestando veritatem diuinæ iusti-

tiæ, ad cuius executionem Principes terre

constituuntur.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod domi-

nus prohibuit iurare per creaturas: ita quod

eis adhibeatur reuerentia diuina. Vnde Hie-

ronymus ibidem subdit, quod Iudei per ange-

los &c. huiusmodi iurantes, creaturas uene-

rabantur dei honore. Et eadem ratione pu-

niuntur, secundū canones, clericus per creatu-

ram iurans: quod ad blasphemiam infidelitatis

Secundum dictum est, an homines se invicem præiurantes honore, iurantes se non præiuratos in exitu domus, ad hoc ut ille alter præcedat in exitu, ut quoties sit, teneantur seruare hæc iuramenta. Et est ratio dubia, quia possumus seruati oblique hoc quod uergant in priorem exitum: in oppositum est, quia illa iuramenta non sunt cum tali immobilitate animi, ut velut omnino hæc seruare, ut poterit, hoc quod statim faciat oppositum.

Ad primum debium dicitur, quod procul dubio iuramentum promissionis de quocumque minimo opere virtutis est obligatorium, sed an obliget ad mortale si non seruatur, non uique quæque patet, propter rationes alias hinc inde. Quibusdam namque uidetur quod per iuramentum huiusmodi sit ueniale, propter dictam rationem: quia scilicet mortale dicitur pro uisibili re: et 2. 2. putatur: ut si mater, quæ iurauit uerberare filium, aut dare poenā, & huiusmodi, non seruauit, uenialiter tantum peccasse dicuntur. Et ratio, quia si seruatur, non est peccatum: si non seruatur, est peccatum mortale ex suo genere, sicut per iuramentum. Sed si per iuramentum hoc principium ad propositum. Modicum namque siue parum relatiue, cum dicitur ad aliquid respectu cuius est modicum aut parum: tunc pro nihilo haberi intelligitur, quia quidam ut pars aut quali pars alterius respicitur. Quando uero, ut totum quoddam secundum se sumitur, tunc non modici, sed totius habet rationem. Verbi gratia: Vouer quis dicere die dominico Prædictum: si dicentis ostendit unum uersum, non est reus fracti voti, quia modicum pro nihilo reputatur. At si solum uouisset dicere unum uersum, & omisit illud, esset proculdubio reus fracti voti. Vbi manifeste uidetur, quod unus uersus unus diuersus de eadem fide præcepto diuino, de seruandis uotis, ut per modicum, & quoddam totum, diuersimode tradit sub obligatione. Nam ad illam uersum, ut modicum patet, non obligat, nisi tali peccato ueniali, propter imperfectiōem actus: quia modicum pro nihilo reputatur. Ad totum uero uersum, ut totum, obligat sub peccato mortali.

Ad tertium dicendū, quod cultus latræ adhibetur ei cuius testimonium iurando inuocatur. Et ideo præcipitur Exo. 23. Per nomen exterorum deorum non iurabitis. Non autem exhibetur cultus latræ creaturis quæ in iuramento assumuntur, secundū modos prædictos.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum iuramentum habeat uim obligandi.



D SEPTIMVM sic proceditur.

Videtur, quod iuramentum non

habeat uim obligandi. Induci-

tur enim iuramentum ad confir-

mandum ueritatē eius quod

dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de

futuro, uerū dicit, etiam si non eueniat quod

dicit: sicut Paulus, quāuis non ierit Corinthum, sicut dixerat: non tamē est mentitus,

ut patet secundū ad Corint. primo: ergo ui-

detur quod iuramentum non sit obligatorium.

¶ Præterea, Virtus non est uirtuti contraria,

ut dicitur in prædicamentis: Sed iuramen-

tum est actus uirtutis, ut dictum est. Quan-

doque autem esset contra uirtutem, aut in

aliquod eius impedimentum, si quis serua-

ret id quod iurauit: sicut cum aliquis iurat

se facere aliquid peccatum: uel cum iurat

desistere ab aliquo opere uirtutis: ergo iuramen-

tum non est semper obligatorium.

¶ Præterea, Quandoque aliquis inuitus co-

pellitur ad hoc quod sub iuramento aliquid

promittat. Sed tales a iuramenti nexibus

sunt per Romanos pontifices absoluti, ut

habetur extra de iur. iuran. c. Verum, in ea

quaestio, &c. ergo iuramentum non sem-

per est obligatorium.

¶ Præterea, Nullus potest obligari ad duo

opposita: sed quandoque oppositum est

quod intendit iurans, & quod intendit ille

cui iuramentum præstatur: ergo iuramen-

tum non potest esse semper obligatorium.

SED CONTRA est quod dicitur

Matth. 5. Reddas domino iuramenta tua.

CONCLUSIO.

¶ Si iudicio & iustitia iuramentum præstetur,

obligat iuramentum ad faciendum quod ueritas

impleatur.

RESPONDEO dicendū, quod obligatio

refertur ad aliquid quod est faciendum uel

dimittendum. Vnde non uidetur respicere

iuramentum assertorium quod est de præsen-

ti uel de præterito. Neque etiā iuramentum

de his quæ sunt per alias causas fienda: sicut

si quis iuramento assereret, quod cras plu-

uiā esset futura: sed solum in his quæ sunt fienda

de per illum qui iurat. Sicut autē iuramentū

assertorium quod est de præterito uel de præ-

sentī, debet habere ueritatē, ita etiā & iura-

mentum de his quæ sunt fienda a nobis in

futurum. Et ideo utrūque iuramentū habet

quandā obligationem. Diuersimode tamē:

quia in iuramento quod est de præterito uel

præsentī, obligatio est non respectu rei quæ

tam fuit uel est, sed respectu ipsius actus iur-

randi: ut scilicet iuret id quod iam uerū est

uel fuit. Sed in iuramento quod præstatur de

his quæ sunt fienda a nobis, obligatio cadit

contra super rem quam aliquis iuramento

firmauit. Tenetur enim aliquis, ut faciat uer-

um esse id quod iurauit: alioquin deest uer-

itas iuramento. Si autē est talis res quæ in

eius potestate non fuit: deest iuramento discre-

mentum.

¶ Super Qua-

estione octuagesimae articulum septimum.

¶ Num iuramentū

assertorium de minimis sit obligatorium.

Quaestio. In articulo 7. eius-

dem 3. quaest. duo

occurrunt dubia quo-

tidiana. Primum est, an

iuramentum promissio-

rum de minimis sit ob-

ligatorium. Et est ratio

dubia, quia uerū de mi-

nimo bono superetoga-

tionis, puta dictū hæc

uerba, Aue maria, est

obligatoriū: ergo pari

ratione iuramentum in

oppositum autem est,

quia in omni genere,

modicum pro nihilo

reputatur.

¶ Num honore sit iu-

uicem præiurantes iu-

rautes se non præces-

sos in exitu domus, te-

neantur seruare ea iu-

ramenta.

mortali: habet enim rationem perfecti actus.

Inspece igitur convenientiam & differentiam preceptorum naturalium & divinarum, cum preceptis etiam naturae, de deo, de nobis & iuramentis servandis. Convenientiam quidem in hoc, quod si nota sunt de aliquo toto, sicut precepta divina de generibus, quasi de aliquibus totis, parva de non auferendo alienum. Hoc enim quod dico alienum, habet rationem causae totius, consistit in transgressione totius peccati mortalis, & transgressio in parte modica peccat veniale. Et ratio iam dicta est. Quia transgressio totius habet rationem actus perfecti. Transgressio vero minime parva habet rationem actus imperfecti. Nec refert quo ad hanc convenientiam rationem, an quantitas sit tota in parva vel magna in se. Formalis namque ratio consistit in hoc quod sit transgressio totius sub precepto canonico. Differentia autem in hoc quod precepta naturae de deo ex se non sunt determinata universaliter ad minimas res, sed ad genera totum, ut patet, discurrendo per precepta charitatis, religionis, iustitiae, fortitudinis, temperantiae. Et precepta in eis modicum in se, etiam si fortis sit, pro nihilo reputatur, ut patet de accipiente alienum ponit. Sed precepta de nobis de iuramentis servandis, quia a nobis voto vel iuramento determinatur res etiam parva in seculo obligant ad minimas etiam elemosinas, libere relinquant, charitatis, aliamque utilitatem actiones, quod si totum ex se sit promissum. Nostra namque determinatio ad hoc minimam, ut quod dicit totum, subternit divini precepti vinculo hoc minimam, ac si preceptum de hoc minimo factum esset. Unde patet, de quo dicitur Aue marit, cui dare, si elemosina postea augeat, tenet sub mortali. & similiter iurans quod ducit uxorem quamcumque minimam. Cuius etiam signum est quod sacri canonici cogit ad solvendum iuramentum, ut patet in cap. Debetores, extra de iuramentis. Qui tamen actus minimam habet de virtute, et qui non eget amplius utilitate, quoniam illi, scilicet de utilitate, non tenetur, de huiusmodi consilium. Et quod nihil obstat illa regulamodum pro nihilo reputatur. Quod autem refertur de iuramentis maxime circa verberationem filiorum, non ex parvitate promissi boni, sed ex correctionis parve, sed absolute iudicandi est, scilicet vel ex obsequio, quia scilicet huiusmodi iuramenta communiter sunt ex passione tractanda: & verberatio sub ratione patet vindictae, magis quam correctionis, praesentatur mulieri praesentem, quae facile agitur passione. Cuius signum est, quod si in eod. erraret filius, & mater non esset irata, non promitteret punire illum. Et sic huiusmodi promissum sub ratione mali veniale, ac per hoc non tenetur servare quantum sit. Secus autem esset, si ut bonum correctionis promitteret, quoniam ex ira. Vel iudicandum est ex commutatione in melius. Quis enim bonum correctionis promissum, si tamen melius est post pacem domum parere, ne filius conturbet domum, commutatur iuramentum in melius. Sicut David iuramentum quod iuravit Nabal promittere, mutavit in melius indulgendo. Et quia alteri horum communiter accidit in huiusmodi, ideo communiter non nisi venialiter peccant, non puniendo, ut iuraverant. Cum autem facile iurat quis dare puerum ad allicendum, nisi puer allicatur, non tenetur, sicut in ceteris conditionis iuramentis: allicere tamen tenetur ob iurandum. Et libi imputet quod in his minimis non veretur deum, vellem inducere. Vbi tamen cessaret ratio actus venialis, parva quia importunus iam esset, si daret post huiusmodi minima, non tenetur: quoniam iuramentum ad nihil obligat imprudens.

Ad secundum autem dubium dicitur, quod in huiusmodi actibus, in quibus de nullius agitur praedictum, sed potius de honoris animo agitur, consideranda sunt duo. Primum, quia intentio iurantis, quia scilicet sit iurando non intendit omnino sic facere, sed cum grano salis, scilicet quantum ex se est. Sicut Petrus cum dixit Christo: Non iurabis mihi pones in iuramentum intendebat quantum ex se erat. Et hanc intentionem manifestat, quod statim ad voluntatem alterius facit oppositum. Et sic nec iurando, nec faciendo oppositum, deest iuramento veritas. Secundo, actus qualitas, quia scilicet iurat in huiusmodi quis sepe de actu qui est in potestate alterius: puta, non venies mecum, non transibis hoc ostium, & huiusmodi. Nec enim licet pie interpretanda sint, scilicet, quantum est ex parte iurantis, in veritate tamen indifferenter sunt iuramenta. Et propterea sic iurans communiter peccat venialiter, propter indifferenter. Faciendo tamen oppositum, peritius non est: quia non facit contra intentionem implicitam & communiter cognitam in huiusmodi.

In eodem art. 7. eiusdem quest. 8. in responsione ad primum, nota diligenter quod iuramentum promissum exigit duplicem veritatem: alteram, in qua convenit cum assertorio, ut scilicet dicat verum, hoc est, ut habeat propositum adimplendi quod promissum, quoniam promittendo hoc dicit: quoniam pro-

missio vera includit animum adimplendi. Alteram, in qua differat ab assertorio, ut scilicet faciat esse verum quod promittitur. Et sicut habet duplicem veritatem, habet duplicem obligationem: alteram, cadentem super ipso actu iurandi, ut scilicet iuret esse verum, ut in assertorio promittitur: & in hac communis cum assertorio iuramento. Alteram, cadentem super rem, quae implenda iuratur, ut scilicet faciat esse rem-

se perpetraturum adulterium: siue quia est maioris boni impedimentum: puta, cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prelacionem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum a principio est illicitum: differenter tamen: quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, & peccat iurando, & peccat iuramentum servando. Siquis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur: peccat quidem iurando, inquantum ponit obicem spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator: non tamen peccat iuramentum servando, sed multo melius facit si non servet. Alio modo uergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de nouo emergeret, quod fuit impraevidendum: sicut patet in iuramento Herodis, qui iuravit puellae saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim iuramentum poterat esse a Principe licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret. Sed impletio iuramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in primo de officiis: Est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum: sicut Herodes qui necem iohannis praestavit, ne promissum negaret.

Ad tertium dicendum, quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittitur: talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis deo obligatur, ut impleat quod per nomen eius promissum. Et talis obligatio non tollitur in foro

non peccat nisi venialiter, nisi adeo periculositer iuraret, ut etiam in assertorio necessitatem iuraret se non facturum: nam proculdubio peccaret mortaliter si iurando: ut in cap. Archidiaconi, dist. 15. de illo dicitur qui iuravit se nunquam fore episcopum. Hoc enim est contra debum obediendum vel charitatem, quod necessitas, non supererogationis est. Si tamen iuramentum illud criminis non sententiam est, ad quod textus series non ducit, quod potest dici quod Gregorius uoluit illum licito iuramento, quantum ex se erat allicitum, suum servare iuramentum, & non cogere illum nulla necessitate existente. Et quod non peccet nisi venialiter, patet ex hoc quod si quis iurat committere peccatum veniale, puta dicere verbum otiosum, non nisi venialiter peccat iurando. Et tamen constat quod multo plus obicem ponit spiritui sancto, qui iurat peccare venialiter, quam non facere bonum ad quod non tenetur: quia plus repugnat gratiae firmitati ad faciendum malum, quam ad non faciendum bonum. Quamvis tamen magis supererogationis.

Non iuramentum omne liget in foro conscientiae.

In responsione ad tertium dubium, occurrunt circa obligationem in foro conscientiae. Tum quia falsum videtur quod in promissorio iuramento sit duplex obligatio: una homini, altera deo. Nam si esset duplex obligatio, non possem ego relaxare iuramentum mihi pro me factum. Et tenet frequenter quia ego possum relaxare debent obligationem qua mihi tenetur, non qua deo tenetur.

Et confirmatur quia sequeretur in proposito, quod laicus qui coegit ad iurandum, non posset relaxare tale iuramentum. Quod patet esse falsum.

Et confirmatur rursus, quia sequeretur quod Ecclesia aut foveret peritiam, aut male relaxaret huiusmodi iuramenta. Probatur sequela. Nam Ecclesia aut fecit haec iuramenta ipso iure irrita, aut irritanda in foro conscientiae. Ex quo in foro iudicali non admittit ista utquam valida. Si fecit irrita, ergo non ligant in foro conscientiae. Et si ligant in foro conscientiae, ergo non sunt ipso iure irrita. Et consequenter Ecclesia iudicando eam qui coacta iuravit non implere, foveret peritiam non oculis ipsi Ecclesiae. Si autem censet esse relaxanda, cum nulla supererogatio causi, & iuramentum obliget coram deo: quomodo absque commutatione & causa nova, Ecclesia relaxat ius deo, quod iuratum? non apparet. Et quoniam constat quod Ecclesia alterum horum facit, ut etiam in littera dicitur, & habetur extra de his que ut metus, cap. Abbas. & de iurando, cap. Verum. & 15. questione 4. in pluribus cap. Tum quia in iuramento coactio non saluator materia iuramenti, ac per hoc non obligat coram deo. Et quod non saluetur materia iuramenti, probatur. Nam materia iuramenti promissorii est ipsa materia promissionis, ut patet per dare pecuniam, &c. Promissionis autem materia non est nisi actus uirtutis. Quoniam quicquid operis extra actus uirtutis est, aut peccatum, aut indifferens est. Et constat quod peccata non possunt promitti neque indifferenter, sed ex eorum indifferencia, quoniam esset promittere otiosa, ac per hoc venialia. Materia igitur iuramenti promissorii in hoc differt a materia voti, quod prope materia voti est uirtutis actus ad supererogationem spectans. Iuramenti autem promissorii est uirtutis

Secunda secundae S. Tho.

xxx

tutis

tus actus quicunque. Unde arguitur sic in proposito. In iuramento coactio non promittitur aliquis virtutis aduersus ergo non obligat in foro conscientie. Declaratur antecedens, loquens coactus promittit Petro lironi iuramentum, &c. dare centum ducatos, sic actus, qui est dare Petro centum, non est actus virtutis. Quia non iuratur, ut patet, ex hoc quod cessante iuramento, non teneretur, quantumcunque coacte promissit.

Deinde siquidem ratio debet, sine qua non potest intelligi actus in iuramento esse virtutis, nec liberaltatis, quia non donat: ut patet ex hoc quod potest repetere. Nec inde, quia, ut in littera dicitur, coactus illa. A iuramento tollitur talis obligatio, ut scilicet ille teneatur dare ei quod promissit, ac per hoc actus ille non est de necessitate fidei, sed nec ad supererogationem spectans: quia dare bona sua indignis, species mali saltem habet. Scriptum est autem: Ab omni specie mali abstineat nos. Nec potest dici quod dare istos centum, est actus religionis, propter iustitiam adiutam. Tum quia materia iuramenti debet esse actus virtutis, praesuppositus iuramento, & non fieri actus virtutis ex iuramento, ut patet de materia voti. Tum quia, Aristoteles ponendo differentiationem inter votum & iuramentum in responsione ad primum quoniam articuli huius quod explicite docet, quod illud quod iuramento confirmatur non propter hoc sit religionis actus.

¶ Et ostenditur, quia talis exhibitio centi, est nociva spiritualiter receptori. Tu quia recipiendo peccas. Et quamvis paratus, adiungendo tamen actus exterioris receptionis, sit peior. Tu quia recipiendo reddidit difficultat ad reditum in viam salutis, quanto difficultius est restituere receptum quam solummodo penitere. ¶ Preterea, materia iuramenti promissoria non est materia iuramenti iudicialis, sed mediante promissione. Nam iuramentum promissorium, promissio est confirmatio. Quandoque autem extrema tanguntur per modum, cessante medio, cessat coniunctio extremorum. Desinit ergo promissio, desinit eius materia esse materia iuramenti. Sed in proposito desinit promissio: quia, ut in littera dicitur, promissio non obligat: ergo iuramentum materia desinit: & consequenter iuramentum non obligat.

¶ Et confirmatur haec ratio, quia videmus quod iuramentum sequitur vim promissionis. Nam si promissio est mali, aut nociva, aut iniusta, aut impeditur maiora, aut praedicta alteri: quia promissio non obligat, iuramentum non obligat: quando promissio obligat, iuramentum obligat. ¶ Et confirmatur, quia sicut confirmatio dati nihil dicit, sed firmat datum: ita confirmatio promissionis non promittit, sed est firmitas promissionis. Ac per hoc quemadmodum si donatio fuisset invalida, confirmatio non faceret eam validam: ita si promissio fuisset invalida, iuramentum confirmatorium non facit esse validum. Et sic sequitur idem quod prius.

¶ Ad evidentiam huius quod sciendum est, quod iuramenta coacta, seu ex metu, ex triplici capite possunt considerari, scilicet ex parte iurantis, & ex parte cogentis, & ex parte materiae. Et si consideretur ex parte iurantis, obligatoria invenitur: quia non est ibi violentia simpliciter, sed mixta: quae, ut dicitur in tertio Ethic. licet habeat aliquod de involuntario, constituit tamen voluntarium omnibus consideratis: ut patet de proleptice merces in mare tempore spectantis. Nec in hoc aliqua est difficultas. Si vero consideretur ex parte cogentis, non sunt obligatoria: quoniam iniuste cogitatio non meretur sibi observari iuramentum ad quod coegitavit nec simpliciter promissio ad quod coegitavit. Si autem consideretur ex parte materiae, tunc oportet secundum subiectam materiam dicere. Si enim materia est actus virtutis, iuramentum est obligatorium. Et si materia non est actus virtutis, iuramentum non est obligatorium: quia vergeret in deterius exitum. Quoniam actus iuramento promissus oportet quod sit licitus: ut per hoc bonus moraliter in individuo, cum non deat in deterius exitum in individuo. Et si caret in individuo necessitate, aut pia utilitate, etiam si, ac per hoc non licitus est. Omnis autem actus bonus moraliter, alicuius virtutis est actus. Quoniam virtus est quae bonum reddit habentem, & actum eius bonum: ut dicitur. ¶ Bona. Quando ergo actus qui materia est iuramenti, non est actus virtutis, iuramentum vergit in deterius exitum: quia obligaret ad actum otiosum saltem. Et quia haec sola causa sufficit ad irritum reddendum iuramentum, & communis est tam coactus quam spontaneus iuramentis: ideo patet quod est. Et ut in proposito causa examinetur materia, quia communiter huiusmodi iuramenta coacta sunt de actu qui est receptio vexationis proprii: ut in casu proposito, incidens in latronem promittit ei centum ducatos pro ipsa sua, &c. ideo sciendum est quod in huiusmodi promissionibus non cadit sub promissione donare latroni, aut usurario, & huiusmodi, centum: sed solum exhibere exteriori actu in illius potestate, centum. Quoniam hoc sufficit ad redemptionem vexationis. Ite autem actus, qui est exhibere centum latroni, aut usurario, nullius virtutis est actus, nisi ut induat formam redemptionis. Et si non redimit vexationem alterius, est actus misericordiae vel proprii, est charitatis: cuius est velle sibi ipsi bonum: quod redimendo vexationem propriam fit, dum minus damnum maiori damno praeponeatur. Quo fit, ut actus ille qui est exhibere centum latroni vel usurario, licet ut terminatur ad recipientem, sit illic licitus: ut tamen exit ab agente sub forma redemptionis sit actus sanctus. Et propterea iuramento adiectus ad redemptionem vexationis suae vel alterius, teneatur adimplere, non propter illum cui exhibetur, sed propter vinculum ad virtutis actum. Propter quod dicitur, extra de iurando. cap. Debitores, quod qui iuravit solvere usuram, cogendus est ad solvendum.

¶ Sed tunc duo insurgunt dubia. ¶ Primum est, quia secundum hoc obligatio ad solvendum est pro quanto ille actus induit formam redemptionis. Et ex hoc sequeretur quod postquam homo quali periculum vexationis, non teneretur solvere redemptionem promissam cum iuramento praeterite vexationis. Verbi gratia. Ioannes est iniuste captivus, & occidendus, nisi det centum, promittit sub iuramento detentori, dare sibi centum si eum liberet. Liberatur sub hac fide, & reddit ad partes proprias, ubi non timet amplius vexari: non quid teneatur dare centum.

¶ Quoniam ista solutio si fiat, non erit redemptio vexationis: quoniam vexatio praeterita non est vexatio, sicut nec homo mortuus est homo.

¶ Secundum dubium est: quare simplex promissio redemptionis non obligat, & iuramentum obligat: cum utriusque materia actus virtutis sit unus & idem.

¶ Ad primum horum potest prima facie dici, quod quia cessante vexatione, cessat redemptio illius, & cessante forma redemptionis ab actu exhibendo centum, actus ille illicitus est: quia habet speciem mali, quia nocivus spiritualiter receptori.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

¶ Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento patet per id quod subditur, dupliciter reus sit: qui & nomen dei in vanum assumit: & proximum dolo caput. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra indicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

præstatio iuramenti succurrit. Circa irritanda tamen huiusmodi iuramenta Ecclesia magis respicit ad hoc: an scilicet sponte uel magno metu factum fuerit iuramentum, quibus ad materiam iuramenti ex hoc quod parit exiliente materia, scilicet relaxatione uxationis proprie, Ecclesia cogit duci cum qui non ex metu iuravit, ut patet in dicto c. Debitores, extra de iurandis, de illo qui iuravit solvere uxatorem, quod nihil aliud est quam redimere uxationem suam, & irritanda ducit iuramenta coacta, ut habes extra de his que in memore causa sunt, ca. Abbas. Et ratio est, quia princeps, boni publici curam habens ad ipsum spectat reddere homines alienos a coactionibus aliorum. In odium ergo coactionis communi bono nocuit, lex irritanda coacta iuramenta dicit, ut patet in dicto c. Si vero. Quo fit, ut si qui coacte iuravit, dum se praestatur praestito uice dei, peris relaxationem, parum se offerat ad satisfaciendum, quoniam sine relaxatione non uult conuenire, & praestatur ex causa rationabili materia iuramento subtrahit, dum relaxando iuramentum, quod ex officio suo uolens bono communi providere, subtrahit hanc materiam quod iuramentum mali, & maioris boni impedimentum. Aliam rationem inuenit Alexander papa 15. q. 1. c. Si sacerdos, quia scilicet quae sunt coactae non excedit de corde unde iuxta domini sententiam, exeunt periculi, adulterii, &c. de necessitate exeunt. Et proculdubio utraq. simul concurrunt committere, & sufficit ad relaxandum. Sed advertendum est, ne relaxatio cedat in dominum blasphemiam, ut Ecclesiae contemnitur si quis iniuste captivus apud infideles pro redimenda uita sua iuramento promittit decem milia ducatorum, &c. non esset et relaxandi iuramentum, tunc factum ab infidele, ne nomen domini blasphemaretur ab infidelibus. Et simile est in similibus. Et quoniam modum non semper sunt relaxanda ista iuramenta, non semper egeat relaxatione. Cum de scilicet huiusmodi consummatio relaxationis proprie uxationis, manifeste praesentia est bono aliorum spiritualium, uel temporalium, ut si quis timore mortis iuravit se cessaturum esse suae Ecclesiae cui praefectus, & euidenter constet de damno spirituali eorum ex tali cessione, non tenetur sic se redimere propter iuramentum. Immo iurando peccavit, promittendo actum malum pro sui redemptione, qui non sunt facienda nec permittebantur, ut casu hanc bona. Et simile est in omnibus, quando actus promissus est illicitus ex circumstantiis adiacentibus, hoc absolute sit licitus: ut in exemplo dato de reuocatione apparuit. Stant ergo ista duo simul, & quod coacta iuramenta obligent coram deo, & quod Ecclesia relaxet ea rationabiliter, absque alia commutatione.

Ad secundam rationem principalem tendentem ad hoc quod in iuramento praestatio coactio non soluat uerba iuramenti, scilicet actus uirtutis, iam patet responsio: quia soluat actus uirtutis, scilicet redemptio proprie uxationis, remanendo, ut dicitur, & siquid est aliud cuiusmodi. Et enim talis actus, ut dictum est, clarioris. Nec obstat quod sit spiritualiter nocuus proximo, & quasi fons malitiae cogentium, quoniam haec omnia non habet actus iste, inquantum actus, ut scilicet ex parte agente, sed in quantum passio, hoc est, ut recipitur a patiente. Et consideratio haec ad habendam publicam bonam curam, spectat: qui propterea relaxat iuramentum: non ad personam optatam, cui sit ut se redimere.

Ad ultimam denique rationem principalem de promissione delinente, dicitur, quod promissio de iuramento promissoria, habent quidem eandem materiam, sed non sub eodem ratione. Nam quia promissio aliter sit, respicit actum in ordine ad alium. Iuramentum uero, quia de propriis etiam fieri potest, respicit actum eodem absolute undeque habet rationem actus uirtutis. Et hinc fit, ut promittens latroni cum iuramento redimere uxationem suam dando illi centum, habeat iuramentum obligatorium, promissionem autem non. Nam latroni non tenetur seruare promissionem propter diuinum testimonium tenetur conseruare charitatem ad eum, in finem suum, non latronis, sancte inchoatum. Solus ergo distinguendo, & dicendo, quod promissionem mediat inter iuramentum & iuramentum intelligitur dupliciter. Vno modo, quantum ad rem quae iuratur de promittitur. Et sic est utrum. Alio modo, quo ad rationem, quia res promissa sub iuramento cadit. Et sic non est utrum uirtutis, ut declaratum est. Et propterea fit, quod delictum promissionis, quia deest illius ratio, & non delictum iuramenti super eodem, quia non deest illius ratio. Deest liquidum materiam ratio, qui subdatur promissioni obliganti huius homini cogenti. Non tamen deest eodem materiam ratio, qui subdatur iuramento, ut declaratum est. Et per hoc patet responsio ad primam confirmationem.

Ad secundam autem scilicet quod confirmatio nihil dat, dicitur quod confirmatio cadens super uno & eodem actu secundum omnino eandem rationem, nihil aliud facit nisi limitatorem, sed confirmatio cadens super eodem actu, secundum tamen aliam rationem, ex hoc ipso firmat actum eundem secundum aliam rationem. Et sic est in proposito, ut declaratum est.

¶ Nam iuramentum de non denuntiando sit contra iustitiam.

In eadem responsione ad tertium, dubium occurrit. Quomodo iuramentum de non denuntiando est contra publicam iustitiam, cum denuntiatio ordinatur ad medelliam peccantis, & non ad publicam iustitiam, nec proprium commodum denuntiantis. Et arguitur dubium, quia passus dispendium in proposito, non sperat correctionem eius qui cum coegit, nec mouetur propter bonum coactoris, sed propter bonum.

Ad hoc dicitur, quod denuntiatio ordinatur ad publicum officium exercitum, prius autem finis officii publici, est bonum publicum, ideo denuntiatio etiam ordinatur ad commune bonum. Unde maxime tenetur denuntiare praestitis criminibus quae sunt in damnum spirituale uel corporale multitudinis, ut scilicet heresia, & proditoria patrie, & huiusmodi. Quod autem dicitur, quod accusatio ad bonum publicum, denuntiatio uero ad bonum peccantis intendit, intelligitur eum tunc quo ad principales terminos, non quo ad uia, hoc est, publicum officium: quod tam denuntiator, quam accusator impiorat. Sic quod accusatio ad bonum publicum, principaliter ut terminum ordinatur. Denuntiatio uero ad bonum eius qui errat principaliter ordinatur, ut terminum. Ita quod nullus tenetur accusare, nisi propter bonum publicum. Denuntiare autem tenetur quandoque propter publicum, quandoque propter priuatum. Et ultra hoc quandoque potest denuntiare, etiam si non tenetur. Spectat ergo ad publicam iustitiam denuntiatio, siue propter bonum commune, siue propter bonum priuatum sit: quia ad publicum officium iustitiae exercitum ordinatur. Unde licet passus dispendium non speret correctionem coactoris, sperat tamen semper iustitiam. Primum est, commune bonum quod sit compellendo coactorem ad restitutionem, uel coercendo eos publica potestate. Secundum est, quod coactor reuertitur ab onere restituendi de cetero per hoc facilius conuerti poterit. Tertium est, propria subornatio de libi debitor. Unde iuramentum tale absolute est nullum: quia eius materia est negatio actus opportuni ad publicam iustitiam, uel etiam eius.

¶ Nam iuramentum sine intentione iurandi factum obligat ad seruandum. In responsione ad quartum eisdem articuli septimi, dubium occurrit: an iuramentum dolose factum, scilicet sine intentione seruandi, obligat ad seruandum. Et est ratio dubii, quia Author in littera dicit, quod debet iuramentum tale seruari. Et licet habetur 22. q. 1. c. Quoties, plus dicit, scilicet quod deus iuramentum sic ac-

cipit, sicut ille cui iuratur intelligit. Multi autem doctores in hoc conuenire uidentur, quod iuramentum factum non cum animo se obligandi, non obligat.

Ad hoc dicitur, quod cum q. hanc locum non habet nisi in iuramento promissorio, ex natura promissorii iuramenti ueritas deducenda est. Sed igitur in promissorio iuramento tria extra, & tria intra, scilicet in animo. Et siquidem exteriorius ipsum iuramentum, est de promissione: & haec duo in praesenti, quando scilicet iuratur, sunt: est & observatio in futuro tamen. Interiorius autem in animo iurantis tria sunt, scilicet animus ad iurandum, animus ad promittendum, animus ad observandum. Haec namque omnia clare patet in promissorio iuramento, si iuramentum & non magis periculum est, inuenire. Quocirca tripliciter contingit ex defectu debere intentionis iurare. Primo, si deficit solum animus ad observandum. Secundo, si cum hoc deficit etiam animus ad promittendum. Tercio, si cum his deficit etiam animus ad iurandum. Exemplum primi patet in his qui professentur religionem: etiam cum iuramento, ut habent unde luxuriose uiuant. Et exemplum secundum patet in his qui iacent iurare se facturos, in corde tamen non promittunt, sed mendaciis uerbis simulat se promittere. Exemplum tertii patet in his, qui licet ore professi uerba iuramenti sibi non, non intendunt tamen iurare, sed mendaciis uerbis simulat se iurare. Unde singulariter singulos modos huiusmodi iuramenti discutendo, dicamus, quod si primo modo iuratur, scilicet cum animo iurandi & promittendi, sed non observandi iuramentum, proculdubio obligat ad observandum. Quia defectus animi ad observandum non excludit uinculum iuramenti, sed reuertitur intentionis. Si uero iuratur cum animo iurandi, sed non promittendi nec observandi, quibusdam uideretur, quod iuramentum non obliget: quia animum obligandi se non habuit, quia obligatio iurandi ex animo est.

Et confirmatur per illud Greg. 22. q. 1. c. Humane aures. Vbi dicitur, quod diuina iudicia talia foris audiant nostra uerba, quod licet ex animis proferuntur. Quia ergo ex corde non proferuntur animo obligandi, sequitur quod non obligent.

Praeterea, iuramentum promissorium nihil aliud est quam promissio facta iuramento. Vbi ergo nulla est promissio, licet sit promissio facta iuramento, nullum est iuramentum promissorium, & consequenter non obligat ad observandum.

Sed si diligenter contemplantur fuerimus, inueniemus, alia ibidem reuerentia, falsum esse quod dicitur, & in multis a ueritate alienum. In primis alienum a ueritate est quod supponunt, scilicet quod obligatio possit separari a iuramento, quasi in potestate hominis sit iurare: & non obligari ex iuramento. Hoc enim falsum esse constat in iuramento assertorio. Oportet namque si iuratur, obligationem adesse ad dicendum uerum. Et proportionem est apud perspicaciter speculantes in iuramento promissorio. Nam quia iuramentum promissorium, ut ex dictis patet, includit duas ueritates, scilicet assertoriam praesentis promissionis, & executariam futurae observationis, super utraque enim cadit iuramentum promissorium, scilicet & quod nunc promittit, & quod in futuro exequetur: idcirco iuramentum promissorium duplex obligatio inseparabiliter annexa est: una respectu praesentis promissionis, & altera respectu futurae executionis. Ac per hoc sicut non est in potestate iurantis separare a iuramento obligationem ad hoc quod in praesenti uere promittat, ita non est in potestate eius separare ab eodem iuramento obligationem ad hoc ut in futuro uere exequatur. Alium deinde a ueritate est, quod obligatio iuramenti ex nostro sit animo. Et namque ex natura ipsius iuramenti obligare. Alium denique a ueritate est, non progressi ex minimis cordis talem obligationem: quoniam ex hoc ipso quod habet animum iurandi, oportet, uel noli, habere animo se obligandi: quia obligatio a iuramento inseparabilis est per intellectum absque contradictione, non minus quam esse disciplinabilem ab homine. Alium denique a ueritate est, quod ubi nulla est promissio, nullum sit iuramentum promissorium. Oportet tamen dicere, ubi nulla est, nec esse debet promissio, ubi nulla est iuramentum promissorium. Sed si promissio non sit ex defectu debet tamen esse, & iuramentum interuenit, ubi est iuramentum promissorium, obligatorum ad promissionem in praesenti, & executionem in futuro. Aliqua iuramenti uis petret, & iuramentum simul esset & non esset quia si non obligat, non esset: si est, obligatam propellere uult esset, & non obligaretur per hoc esset, & non esset.

Dicendum est ergo, si iuratur animo iurandi, licet non promittendi nec observandi, tenet iuramentum non solum in foro iudiciali, sed in foro conscientiae, & obligat ad observandum. Et ratio est, quia sub iuramento promissorio continetur futura executio duobus modis, scilicet in sua causa, quae est promissio praesentis & in seipso, quod scilicet ponitur in esse tempore futuro. Et primum horum patet manifeste. Secundum uero probatur ratione & auctoritate. Ratio est, quia si iuramentum caderet super executionem in sua causa, iuramentum promissorium nunquam dissolueretur ex defectu executionis: quod est manifeste falsum. Probat sequens: quia sententia iuramenti promissorii esset, iuro me promittere. Qui enim iurat se promittere, iurat executionem promissi in sua causa tantum. Tale autem iuramentum, scilicet iuro me promittere, non obligat nisi ad ueritatem assertoriam, scilicet quod uerum sit me promittere, ut patet. Ac per hoc si sic iuratur in ueritate promissum, consummatur opus iuramenti. Et si postmodum peniter promissum, & non seruatur, non est peritum: quia non iuratur se seruaturum, sed se promittere: quod fuit uerum. Et sic nullus erit peritum ex defectu observationis iuramenti promissorii. Immo, si recte inspicitur, sequitur ex hac opinione, quod nullum iuramentum est promissorium, sed omnia sunt assertoria. Et accidet hic error, quia non differunt differentia inter duo, scilicet iuramentum promissorium, & iuramentum assertorium promissorium. Nam assertorium promissorium, est sicut assertorium intentionis, locutionis, & aliorum actuum interiorum. Et quia executio constituitur in asserta promissione, ut in causa: ideo, ut dictum est, tale iuramentum non est de executione, nisi in sua causa. Iuramentum uero promissorium non solum obligat ad affirmationem promissionis, sed ad executionem ponendam in esse futuro tempore. Et ideo si non observatur, omittendo executionem iuramentum, periculum incurritur: si non seruatur omittendo promissionem assertam, periculum incurritur. Patet igitur quod iuramentum promissorium obligat utrumque: ut habet ex natura sua ad duo, scilicet ad promissionem ut assertam: quod includit habere vim ad executionem in sua causa, & ad executionem in seipso, ut scilicet ponatur in esse. Et propterea si omissum fuit primum, scilicet promissio, non sequitur quod omittendum sit secundum, scilicet executio, sed potius quod primo male additur secundum malum, omittendo in futuro executionem. Auctoritas est sancti Thomae in hoc articulo in responsione ad primum, ubi clare habes hanc distinctionem de ueritate executionis in sua causa uel in seipso. Et differentiam inter simplex uerbum de futuro, & iuramentum factum: quod scilicet ad illud sufficit ueritas futura in causa: hoc autem ultra hoc exigit ueritatem futuram in seipso, quia obligatur, inquit, homo ut faciat esse uerum id quod iuratur. Quid clarius, quam bene breuit.

Ex quibus patet solutio obiectio in contrarium, & quam bene dicitur in littera, quod iurans in deo, tenetur seruare iuramentum secundum sanum intellectum eius cui praestatur, & quam bene dixerit illud, quod ad dolosum iuramentum deus ipse intelligit, sicut ille cui iuratur. Si enim deus sic accipit, in foro conscientiae obligat. Si autem tertio modo iuratur, scilicet solo exteriori actu, sine quibuslibet

oblationibus, tenet iuramentum non solum in foro iudiciali, sed in foro conscientiae, & obligat ad observandum. Et ratio est, quia sub iuramento promissorio continetur futura executio duobus modis, scilicet in sua causa, quae est promissio praesentis & in seipso, quod scilicet ponitur in esse tempore futuro. Et primum horum patet manifeste. Secundum uero probatur ratione & auctoritate. Ratio est, quia si iuramentum caderet super executionem in sua causa, iuramentum promissorium nunquam dissolueretur ex defectu executionis: quod est manifeste falsum. Probat sequens: quia sententia iuramenti promissorii esset, iuro me promittere. Qui enim iurat se promittere, iurat executionem promissi in sua causa tantum. Tale autem iuramentum, scilicet iuro me promittere, non obligat nisi ad ueritatem assertoriam, scilicet quod uerum sit me promittere, ut patet. Ac per hoc si sic iuratur in ueritate promissum, consummatur opus iuramenti. Et si postmodum peniter promissum, & non seruatur, non est peritum: quia non iuratur se seruaturum, sed se promittere: quod fuit uerum. Et sic nullus erit peritum ex defectu observationis iuramenti promissorii. Immo, si recte inspicitur, sequitur ex hac opinione, quod nullum iuramentum est promissorium, sed omnia sunt assertoria. Et accidet hic error, quia non differunt differentia inter duo, scilicet iuramentum promissorium, & iuramentum assertorium promissorium. Nam assertorium promissorium, est sicut assertorium intentionis, locutionis, & aliorum actuum interiorum. Et quia executio constituitur in asserta promissione, ut in causa: ideo, ut dictum est, tale iuramentum non est de executione, nisi in sua causa. Iuramentum uero promissorium non solum obligat ad affirmationem promissionis, sed ad executionem ponendam in esse futuro tempore. Et ideo si non observatur, omittendo executionem iuramentum, periculum incurritur: si non seruatur omittendo promissionem assertam, periculum incurritur. Patet igitur quod iuramentum promissorium obligat utrumque: ut habet ex natura sua ad duo, scilicet ad promissionem ut assertam: quod includit habere vim ad executionem in sua causa, & ad executionem in seipso, ut scilicet ponatur in esse. Et propterea si omissum fuit primum, scilicet promissio, non sequitur quod omittendum sit secundum, scilicet executio, sed potius quod primo male additur secundum malum, omittendo in futuro executionem. Auctoritas est sancti Thomae in hoc articulo in responsione ad primum, ubi clare habes hanc distinctionem de ueritate executionis in sua causa uel in seipso. Et differentiam inter simplex uerbum de futuro, & iuramentum factum: quod scilicet ad illud sufficit ueritas futura in causa: hoc autem ultra hoc exigit ueritatem futuram in seipso, quia obligatur, inquit, homo ut faciat esse uerum id quod iuratur. Quid clarius, quam bene breuit.

Ex quibus patet solutio obiectio in contrarium, & quam bene dicitur in littera, quod iurans in deo, tenetur seruare iuramentum secundum sanum intellectum eius cui praestatur, & quam bene dixerit illud, quod ad dolosum iuramentum deus ipse intelligit, sicut ille cui iuratur. Si enim deus sic accipit, in foro conscientiae obligat. Si autem tertio modo iuratur, scilicet solo exteriori actu, sine quibuslibet oblationibus, tenet iuramentum non solum in foro iudiciali, sed in foro conscientiae, & obligat ad observandum. Et ratio est, quia sub iuramento promissorio continetur futura executio duobus modis, scilicet in sua causa, quae est promissio praesentis & in seipso, quod scilicet ponitur in esse tempore futuro. Et primum horum patet manifeste. Secundum uero probatur ratione & auctoritate. Ratio est, quia si iuramentum caderet super executionem in sua causa, iuramentum promissorium nunquam dissolueretur ex defectu executionis: quod est manifeste falsum. Probat sequens: quia sententia iuramenti promissorii esset, iuro me promittere. Qui enim iurat se promittere, iurat executionem promissi in sua causa tantum. Tale autem iuramentum, scilicet iuro me promittere, non obligat nisi ad ueritatem assertoriam, scilicet quod uerum sit me promittere, ut patet. Ac per hoc si sic iuratur in ueritate promissum, consummatur opus iuramenti. Et si postmodum peniter promissum, & non seruatur, non est peritum: quia non iuratur se seruaturum, sed se promittere: quod fuit uerum. Et sic nullus erit peritum ex defectu observationis iuramenti promissorii. Immo, si recte inspicitur, sequitur ex hac opinione, quod nullum iuramentum est promissorium, sed omnia sunt assertoria. Et accidet hic error, quia non differunt differentia inter duo, scilicet iuramentum promissorium, & iuramentum assertorium promissorium. Nam assertorium promissorium, est sicut assertorium intentionis, locutionis, & aliorum actuum interiorum. Et quia executio constituitur in asserta promissione, ut in causa: ideo, ut dictum est, tale iuramentum non est de executione, nisi in sua causa. Iuramentum uero promissorium non solum obligat ad affirmationem promissionis, sed ad executionem ponendam in esse futuro tempore. Et ideo si non observatur, omittendo executionem iuramentum, periculum incurritur: si non seruatur omittendo promissionem assertam, periculum incurritur. Patet igitur quod iuramentum promissorium obligat utrumque: ut habet ex natura sua ad duo, scilicet ad promissionem ut assertam: quod includit habere vim ad executionem in sua causa, & ad executionem in seipso, ut scilicet ponatur in esse. Et propterea si omissum fuit primum, scilicet promissio, non sequitur quod omittendum sit secundum, scilicet executio, sed potius quod primo male additur secundum malum, omittendo in futuro executionem. Auctoritas est sancti Thomae in hoc articulo in responsione ad primum, ubi clare habes hanc distinctionem de ueritate executionis in sua causa uel in seipso. Et differentiam inter simplex uerbum de futuro, & iuramentum factum: quod scilicet ad illud sufficit ueritas futura in causa: hoc autem ultra hoc exigit ueritatem futuram in seipso, quia obligatur, inquit, homo ut faciat esse uerum id quod iuratur. Quid clarius, quam bene breuit.

Ex quibus patet solutio obiectio in contrarium, & quam bene dicitur in littera, quod iurans in deo, tenetur seruare iuramentum secundum sanum intellectum eius cui praestatur, & quam bene dixerit illud, quod ad dolosum iuramentum deus ipse intelligit, sicut ille cui iuratur. Si enim deus sic accipit, in foro conscientiae obligat. Si autem tertio modo iuratur, scilicet solo exteriori actu, sine quibuslibet oblationibus, tenet iuramentum non solum in foro iudiciali, sed in foro conscientiae, & obligat ad observandum. Et ratio est, quia sub iuramento promissorio continetur futura executio duobus modis, scilicet in sua causa, quae est promissio praesentis & in seipso, quod scilicet ponitur in esse tempore futuro. Et primum horum patet manifeste. Secundum uero probatur ratione & auctoritate. Ratio est, quia si iuramentum caderet super executionem in sua causa, iuramentum promissorium nunquam dissolueretur ex defectu executionis: quod est manifeste falsum. Probat sequens: quia sententia iuramenti promissorii esset, iuro me promittere. Qui enim iurat se promittere, iurat executionem promissi in sua causa tantum. Tale autem iuramentum, scilicet iuro me promittere, non obligat nisi ad ueritatem assertoriam, scilicet quod uerum sit me promittere, ut patet. Ac per hoc si sic iuratur in ueritate promissum, consummatur opus iuramenti. Et si postmodum peniter promissum, & non seruatur, non est peritum: quia non iuratur se seruaturum, sed se promittere: quod fuit uerum. Et sic nullus erit peritum ex defectu observationis iuramenti promissorii. Immo, si recte inspicitur, sequitur ex hac opinione, quod nullum iuramentum est promissorium, sed omnia sunt assertoria. Et accidet hic error, quia non differunt differentia inter duo, scilicet iuramentum promissorium, & iuramentum assertorium promissorium. Nam assertorium promissorium, est sicut assertorium intentionis, locutionis, & aliorum actuum interiorum. Et quia executio constituitur in asserta promissione, ut in causa: ideo, ut dictum est, tale iuramentum non est de executione, nisi in sua causa. Iuramentum uero promissorium non solum obligat ad affirmationem promissionis, sed ad executionem ponendam in esse futuro tempore. Et ideo si non observatur, omittendo executionem iuramentum, periculum incurritur: si non seruatur omittendo promissionem assertam, periculum incurritur. Patet igitur quod iuramentum promissorium obligat utrumque: ut habet ex natura sua ad duo, scilicet ad promissionem ut assertam: quod includit habere vim ad executionem in sua causa, & ad executionem in seipso, ut scilicet ponatur in esse. Et propterea si omissum fuit primum, scilicet promissio, non sequitur quod omittendum sit secundum, scilicet executio, sed potius quod primo male additur secundum malum, omittendo in futuro executionem. Auctoritas est sancti Thomae in hoc articulo in responsione ad primum, ubi clare habes hanc distinctionem de ueritate executionis in sua causa uel in seipso. Et differentiam inter simplex uerbum de futuro, & iuramentum factum: quod scilicet ad illud sufficit ueritas futura in causa: hoc autem ultra hoc exigit ueritatem futuram in seipso, quia obligatur, inquit, homo ut faciat esse uerum id quod iuratur. Quid clarius, quam bene breuit.

Ex quibus patet solutio obiectio in contrarium, & quam bene dicitur in littera, quod iurans in deo, tenetur seruare iuramentum secundum sanum intellectum eius cui praestatur, & quam bene dixerit illud, quod ad dolosum iuramentum deus ipse intelligit, sicut ille cui iuratur. Si enim deus sic accipit, in foro conscientiae obligat. Si autem tertio modo iuratur, scilicet solo exteriori actu, sine quibuslibet oblationibus, tenet iuramentum non solum in foro iudiciali, sed in foro conscientiae, & obligat ad observandum. Et ratio est, quia sub iuramento promissorio continetur futura executio duobus modis, scilicet in sua causa, quae est promissio praesentis & in seipso, quod scilicet ponitur in esse tempore futuro. Et primum horum patet manifeste. Secundum uero probatur ratione & auctoritate. Ratio est, quia si iuramentum caderet super executionem in sua causa, iuramentum promissorium nunquam dissolueretur ex defectu executionis: quod est manifeste falsum. Probat sequens: quia sententia iuramenti promissorii esset, iuro me promittere. Qui enim iurat se promittere, iurat executionem promissi in sua causa tantum. Tale autem iuramentum, scilicet iuro me promittere, non obligat nisi ad ueritatem assertoriam, scilicet quod uerum sit me promittere, ut patet. Ac per hoc si sic iuratur in ueritate promissum, consummatur opus iuramenti. Et si postmodum peniter promissum, & non seruatur, non est peritum: quia non iuratur se seruaturum, sed se promittere: quod fuit uerum. Et sic nullus erit peritum ex defectu observationis iuramenti promissorii. Immo, si recte inspicitur, sequitur ex hac opinione, quod nullum iuramentum est promissorium, sed omnia sunt assertoria. Et accidet hic error, quia non differunt differentia inter duo, scilicet iuramentum promissorium, & iuramentum assertorium promissorium. Nam assertorium promissorium, est sicut assertorium intentionis, locutionis, & aliorum actuum interiorum. Et quia executio constituitur in asserta promissione, ut in causa: ideo, ut dictum est, tale iuramentum non est de executione, nisi in sua causa. Iuramentum uero promissorium non solum obligat ad affirmationem promissionis, sed ad executionem ponendam in esse futuro tempore. Et ideo si non observatur, omittendo executionem iuramentum, periculum incurritur: si non seruatur omittendo promissionem assertam, periculum incurritur. Patet igitur quod iuramentum promissorium obligat utrumque: ut habet ex natura sua ad duo, scilicet ad promissionem ut assertam: quod includit habere vim ad executionem in sua causa, & ad executionem in seipso, ut scilicet ponatur in esse. Et propterea si omissum fuit primum, scilicet promissio, non sequitur quod omittendum sit secundum, scilicet executio, sed potius quod primo male additur secundum malum, omittendo in futuro executionem. Auctoritas est sancti Thomae in hoc articulo in responsione ad primum, ubi clare habes hanc distinctionem de ueritate executionis in sua causa uel in seipso. Et differentiam inter simplex uerbum de futuro, & iuramentum factum: quod scilicet ad illud sufficit ueritas futura in causa: hoc autem ultra hoc exigit ueritatem futuram in seipso, quia obligatur, inquit, homo ut faciat esse uerum id quod iuratur. Quid clarius, quam bene breuit.

obsequandi, sine animo promittendi, fiat animo iurandi, tunc nulla est obligatio ex iuramento ad executionem in foro conscientie absolute: quia nullum est in ueritate iuramentum, sed in apparentia tantum. Dixit autem absolute, quia ex suppositione scandalis iudicis, uel partis exigentis feruari iuramentum, tenetur in foro conscientie obsequare propter iuramentum exterius, ne scandalizet, quantum ex se est, audientes non feruari iuramentum. Neque enim meretur ut credas tibi dicenti, se non ex animo iurasse: sed libere impiter quod se sic illi quauit.

¶ Nam alicui iuris simulatur uerbum, animo non se obligandi, nec adimplendi, peccet mortaliter sic iurans.

¶ In eadem responsione ad quartum dubium occurrit: an iurans coacte alicui, simulationis uerbis, animo non se obligandi, nec adimplendi, peccet mortaliter sic iurando. Et est ratio dubii, quia quidam scripserunt quod non, si habet aliquam tacitam in mente conditionem, puta, si debebo. Verbi gratia: iuratur dare laicis centum aureos, in mente tamen sua intendit, si sunt obligati, & non aliter. Et asserunt, quod licet uti extra iudicium simulationibus huiusmodi patet 2. 2. q. 2. cap. vltim. ex autoritate Hieronymi. In oppositum autem est quia iuramentum mendax, est mortale.

¶ Ad hoc dicitur, quod hic est opus duplici distinctione. Prima est de uerbis quae in huiusmodi iuramentis assumuntur: quoniam aut sunt falsa, aut sunt plures sensus habentia, & in uno uera, & in alio falsa, aut absolute uera, sed sic artificialiter composita, ut audientes alii sensum, non uera accipiant. Secunda distinctio est, quia aut est sermo in materia praedicta alteri, ut sunt emptiones, uenditiones, actus iudicii, & huiusmodi: aut sine cuiusque praedictio. Et tunc dicitur, quod in quacunque materia sit, si uerba sunt falsa, tale iuramentum est peccatum mortale. Et ratio est, quia ibi est mendacium iuramento firmatum: quia ibi est falsitas uocis significatio, cuius intentione fallendi iuramento firmata. Unde 2. 2. q. 2. c. in dolo dicitur Aug. In dolo iuratur, qui aliter facturus est quam promittit. Vbi Gratianus in sequenti ca. exponit, dicit: Ille in dolo iuratur, aut mendaciter promittit, in cuius mente est, non licet se fiduciam ut promittit. Nec excusatur propter implicitam subauditionem in mente extantem: quoniam huiusmodi subauditione non excusatur in se falsa uocis significatio, cui intentione fallendi iuramentum firmatum, quod ille non promittit intendit. Et breuiter habetur pro universalis regula, quod mendacium interueniente, semper iuramentum est mortale. Et quia ubique deficit animus promittendi, aut obsequandi in iuramento promissorio, interuenit mendacium: deo semper est mortale. Vbi autem deficit est animus iurandi, & soli exterioris iuramenti apparentia interuenit, mortale quoque peccatum est. Et ratio est, quia exterioris iuramenti applicatur mendacium, quod est materia omnino contraria iuramento, in interiori quam exteriori. Sicut si quis non animo colendi, sed solo actu exteriori, coleret idola, ut de Marcellino dicitur, peccaret mortaliter, quia adum exterioris cultus applicaret cui non debet. Ita in proposito actu exterioris iuramenti, qui est actus latitiae, applicatur mendacium contrarium, scilicet mendacium, si diceretur: deus est mihi testis, quod sic facilius, & non intendit facere. Et enim hoc exhibere deo interuenit coram hominibus, quibus mendacium manifestum fieri debet in non obsequando. Et scriptum est: Quicumque me erubuerit coram hominibus, erubescet coram patre meo, & angelis dei. Si uero non interueniant uerba falsa, sed plures sensus habentia, & in uno uera, & alio falsa: & a iurante intenduntur in sensu quo sunt uera, si non est in iudicio aut materia praedicta: talis iuramentum est intentio ut audientes fallantur, absque peccato mortali sit tale iuramentum, quia ueritas & iustitia adstant, licet differens delictum: quoniam non debet diuini testimonii his imitari, quasi dupliciter. Si autem artificialiter composita uerba dicuntur cum iuramento, uera quidem, sed non penetrabilia ab audiente, nisi falso existente praedictio iuris & hominis, absque peccato fieri potest. Quoniam contingit huius iuramento omnes tres adesse comites, cum scilicet ex rationabili causa sit. Nec obstat uerba falsiora aliter, scilicet quacunque arte uerborum, &c. quoniam intelligenda sunt, quando falsa aut praedicta sunt: quoniam dolosa sunt tunc.

¶ Ad objectionem autem in principio adductam, quia scilicet simulatio quibus est licita, dicitur quod accipiendo simulationem pro mendacio, falsum est: quod quandoque sit alius mendacium. Accipiendo autem large pro fictione, potest quandoque assumi. Hoc autem secundo modo dicit inferius in q. de simulatione Author, quod Hieronymus simulationem recepit. In nostro autem casu manifeste concurrunt mendacium, &c. Ex his autem in tot dubiis de iuramenti cordis & simulationis discussis, patet quod si quis animo euadendi iuratur redire ad carcerem, in foro conscientie tenetur redire ad carcerem quantumcumque iniuriosum fuerit iuranti, siue iuste patiatur. Et ratio in promptu est, quia materia est licita & sancta. Nam uelle pati iustum, & uelle pati iniustum, sanctum est. Materia autem existente sancta, iuramentum non perdit uim sui obligatoriam, ut patet ex dictis. Nec iura quae differunt in oppositum a quibuscumque, scilicet extra de his quae metus causa c. 2. & q. 2. c. l. etiam, aliquid probant in contrarium: sed iuramenta metu facta in foro iudicii erantant. Et hoc particulare sit scriptum, ut de similibus idem intelligatur iudicium.

¶ Nam iurare super uero cum animo non iurandi sit mortale.

Quaestio.

¶ Sed restant circa discussam materiam adhuc deliberationes duae. Prima est, an iurare super uero cum animo non iurandi sit peccatum mortale. Secunda est, an iurare cum animo se non obligandi, sit interpretandum pro iurare cum animo non iurandi. Et ad utrumque primi dubii ratio, quia iurando uerum animo non iurandi, nec deo nec homini iniuria effugiamus: quoniam deus non affertur ex iuramento exteriori in testimonium falsi: quia iuratur uerum. Nec homini detrimentum aliquod affertur, quia in nullo homo leditur, nisi in notitiam unius singularis, scilicet quod ille habet animum iurandi, in quo fallere non excedit limites peccati uenialis.

¶ In oppositum autem est, quod ueritas sermonis debet esse comes iuramenti. Et si desit in materia iuramenti, hoc est in eo quod iuramento firmatur, est mortale.

Ergo a fortiori, si desit in forma, hoc est in ipsa iuratione, quia scilicet iuratio ipsa est mendacium, magis est mortale.

¶ Num iurare cum animo se non obligandi sit interpretandum pro iurare cum animo non iurandi.

ergo ueritas dei excedat deliberationem humanam, uideatur quod obligatio iuramenti sit fortior quam obligatio uoti.

¶ SED CONTRA, per uotum obligatur aliquis deo: per iuramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo deo quam homini. Ergo maior est obligatio uoti quam iuramenti.

CONCLUSIO.

¶ Votum secundum suam rationem magis est obligatorium, quam uotum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod utraque obligatio, scilicet uoti & iuramenti, causatur ex aliquo diuino: aliter tamen, & aliter. Nam obligatio uoti causatur ex fidelitate, quam deo debemus, ut scilicet ei promissum soluamus. Obligatio autem iuramenti causatur ex reue-

mentis etiam in forma iuramenti. Constat enim quod iurare cum animo non iurandi, est mentiri in ipsa ratione.

¶ Ad euidentiam primi dubii sciendum est, quod in hac questione non est difficultas ex parte materiae: quia supponitur quod uerum dicatur & iustum: sed ex parte ipsius actus iurandi in quo mendacium interuenit: quia iuratur uerbo, & non mente.

¶ Et propterea oportet ex parte mendacii uidere si sit permissum. Apparet enim quod non: quia mentiendo, dum dicitur: deus est testis non attribuitur aliquid non competens deo: quoniam uerum est quod deus est testis omnis ueritatis, sed attribuitur libi quod non conuenit, scilicet se inuocare in testem deum. In hoc enim mentitur. Hoc in uellus iniuriam uidetur esse. Si subtilius inspicimus, apparuit hoc mendacium perniciiosum ex propria natura, quoniam directe contrariatur fini iurationis, scilicet confirmationi ueritatis. Ideo enim iuramus, ut ueritatem confirmemus: iurare namque non cum animo iurandi, est confirmare, & non confirmare ueritatem. Nam qui iurat actu exteriori, firmat ueritatem inquantum est ex specie actus exterioris. Quia uero non iurat mente, non confirmat ueritatem. Unde actus ille sic peruersus in seipso, ut libere sit contrarius, est perniciosus toti generi humano, utpote quantum in se, tollens a iuramento exteriori finem quare fit, scilicet confirmationem ueri. Et similiter, quantum ex se est contrarius finem dandi exteriori iuramento. Magis autem apparet directe perniciosa huiusmodi iuramentum, considerando iuramentum in ordine ad deum. Nam sic iurare est ex suo genere illudere diuino testimonio: quia ex actu exteriori inducit diuini testimonium, & ex actu interiori dissensit inuocationi diuini testimonii: quod nihil aliud uidetur quam quendam diuini testimonii illudionem: per hoc patet solutio objectionis in oppositum. Nec putes me immemorem scripturarum, scilicet quod iurans secum animo non iurandi, non ligatur, ne per hoc non iurat. Cum enim homo libere loquitur, non habet locum mendacium nec in materia nec in forma, sed sola ibi interuenit uana & falsa praedictio uerborum, tanquam nihil significantium. Ita quod omnia uerba, etiam ipsa iuratio, materialiter profertur & supponunt. Nec contingit hanc perfonam fani capitis in hoc.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod cum quis facit secum libere iuratur, cum animo non se obligandi, iurare illud pro uano habendum est: quia cum nulla sit ibi materia, quoniam uerba quae dicuntur, materialiter somniantur, iuramentum super nihilo profertur, ac per hoc indifferens. Sed est quis aliter promittitur: aut dicit libere iuramentum cum animo se non obligandi, iuramentum pro iuramento cum animo iurandi, interpretandum est. Et ratio est, quia in iuramento animus iurandi concurrens dicitur & manifesta ipsi iuranti. Ac per hoc nunquam interpretandum est deesse animo iurandi, nisi manifesta sit huiusmodi intentio iuranti. Regulae siquidem ac naturale est ut iurantes habeant animum iurandi. Et quoniam ex animo non se obligandi non nisi indirecte & occulte sequitur intentio non iurandi, ideo ex animo non se obligandi non est interpretandum iuramentum, quod sit factum animo non iurandi. Quoniam ex errore uidetur procedere animus ille non se obligandi: quia scilicet putant posse se separare obligationem a iuramento.

¶ Et per hoc patet responsio ad objectionem pro contraria parte. Non enim quicunque uult aliquid, uult omne necessarium annexum, libi incognitum, quod credi non esse annexum. Immo, ex errore, uult implicite contradiCTORIA latentia apud eum.

¶ Super Quaestione de iuramento Articulus octauus.

¶ Nunc. 2. eiusdem 2. q. nota pro intellectu litterae tria. Primum est, quod in oblatione tam uoti quam iuramenti concurrunt duo, scilicet ipsa oblatio uoti uel iuramenti, & actus seruatus, qui promissus uel iuratus erat: puta, dare centum aureos. Commune est autem utroque & iuramento, quod ipsa oblatio utriusque spectat ad religionem: quoniam ex uoto aliquo causatur, ut in littera dicitur, & ad diuinum cultum spectat reddere deo tam uota quam iuramenta. Sed differentia inter uotum & iuramentum est, quod ad actus seruatos: quia in uoto etiam actus seruatus est actus religionis, imperatus tamen. In iuramento autem actus seruatus relinquitur suae naturae, & non est factus religionis: ad actum in titulo quipso huius quodlibet. Dedicimus. Secundum est, quod licet fidelitas & reuerentia, adiutorium uirtutem, sint inter homines, ut patet ex distinctione uirtutum ordinatarum, ad honorandum & ad fidem seruandam, in ordine tamen ad deum, fidelitas & reuerentia eiusdem uirtutis sunt, scilicet religionis. Deceat enim ut quae in inferioribus diuisa sunt, in superioribus uniantur. Tertium est, quod dictum litterae, scilicet omnis infidelitas irreuerentia continentia secundum substantiam materiam restringatur, scilicet respectu de minimi, clare est. Maxima namque, ut in littera subditur, irreuerentia domini uidetur infidelitas ad eum. Si uero uerba uerba, ut sonat, intelligendum est, non caret scrupulosi cum fides etiam sit supremorum ad infimos. Veritatem ueritatem ueritatem contemptus annexi: quia quicunque infidelis aliquid est, ipsum patitur perire uidetur, ac per hoc dehonore: quod ad irreuerentiam spectat.

¶ Super

*Capitulum Quod
finitur ad regulam
de articulo nonum.*

*Annos. 1. q. nota consuetudinem
de differentia
inter uotum & iuramen-*

*tum, quo ad dispensationis
authoritatem. Nam
consuetudo in hoc, q.
utrobique dispensatio,
commutatio, irritatio,
aut relaxatio sit ratione
materie, ut habet clare
in littera. Differentia uero
in duobus ad propositum
scilicet in qualitate
materie, & in persona
cui fit. Nam uoti propria
materia est solum
bonum supererogatio-
nis. Et soli deo notum
fit. Iuramenti autem pro-
pria materia est, non so-
lum bonum supereroga-
tionis, sed etiam bonum
de necessitate salu-
tis: ut reddere debitum,
seruare fidem, &c. & u-
niuersaliter quodcumque
licitum sit tamen quod
non ponitur obex spiri-
tuali sancto. Et fit iura-
mentum non solum deo,
sed frequentissime homi-
ni. Et hinc provenit
duplex differentia. Pri-
ma est, quod in uotis
dispensatio seu commu-
tatio attenditur quid
magis deo acceptum sit
ut praedictum est. In iu-
ramentis autem oportet
respicere ad praedictum
hominis, cui factum est,
& in cuius fauorem fa-
ctum est. Et hinc sequi-
tur altera, scilicet quod
homo non potest uoti
relaxare, quia non est ho-
mini. Sed iuramentum
potest homo homini re-
laxare, ut in littera dicitur
in responsione ad se-
cundum. Quia fit homi-
ni propter ipsum homi-
nem, & quod praestatur
ecclesiasticum, etiam pa-
pa, non habet ita pote-
statem super iuramenta
sicut supra uota. Quia
non est ita in potestate
papae auferre ius ter-
tiis in rebus non eccle-
siasticis, sicut est in po-
testate sua commutare
in aliquo gratias Deo,
quia est Dei uicarius,
& non est uicarius il-
lius hominis: nec ita est
super eum ut possit
illud rebus suis priuare
ad libitum. Et hoc
non est propter defectum
potestatis papae, aut
excellentiam iuramen-
ti, sed ex natura contra-
ctus iuramento firmati,
scilicet inter hominem
& hominem. Quocirca
cessante praedictio ho-
minis, ita iuramenta
subiacentur Ecclesiae
potestati, sicut etiam
uota. Et cum iuramen-
tum sit minus obligati-
um quam uotum, ut
praedictum est, con-
sequens est, ut omnia
iuramenta subiant in-
ferioribus papae, quae si
essent uota, subessent
eisdem: quia cui con-
cessum est posse ordi-
nare in maius, concessum
est posse & in mi-
nus. Et similiter uiden-*

rentia quam debemus ei, ex qua tenemur
quod uerificemus id quod per nomen eius
promittimus. Omnis autem infidelitas ir-
reuerentiam continet, sed non conuertitur.
Videtur enim infidelitas subiecti ad domi-
num, esse maxima irreuerentia. Et ideo
uotum ex ratione sua magis est obligato-
rium quam iuramentum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
uotum est promissio non quacumque, sed deo
facta, cui infidelem esse grauissimum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod iuramen-
tum non adhibetur uoto quasi aliquid fir-
mitus, sed ut per duas res immobiles maior
firmitas habeatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod deliberatio
animi dat firmitatem uoto, quantum ex parte
uouentis est. Habet tamen maiorem firmi-
tatis causam ex parte dei, cui uotum offertur.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum aliquis possit in iuramento dispensare.

¶ AD NONVM sic proceditur.
Videtur quod nullus possit di-
spensare in iuramento. Sicut
enim ueritas requiritur ad iu-
ramentum assertorium, quod est
de praeterito uel praesenti: ita ad iuramen-
tum promissorium, quod est de futuro. Sed
nullus potest cum aliquo dispensare, quod
de praeteritis uel praeteritis iuret contra
ueritatem. Ergo etiam nullus potest dispen-
sare, quod non faciat aliquis esse uerum id
quod cum iuramento in futurum promissit.
¶ Præterea, iuramentum promissorium in-
ducitur ad utilitatem eius cui fit promissio.
Sed ille (ut uidetur) non potest relaxare, quia
est contra reuerentiam diuinam. Ergo mul-
to minus per aliquem alium potest super
hoc dispensari.

¶ Præterea, in uoto quilibet episcopus po-
test dispensare, exceptis quibusdam uotis,
quae soli papae referuntur, ut supra habitum
est. Ergo par ratione in iuramento, si esset
dispensabile, quilibet episcopus posset di-
spensare. Quod tamen uidetur esse contra
iura. Non ergo uidetur quod in iuramento
possit dispensari.

¶ SED CONTRA est, quod uotum est
maior obligatio quam iuramentum,
ut supra dictum est. Sed in uoto potest di-
spensari. Ergo in iuramento.

CONCLUSIO.

*¶ Sicut in uoto aliqua necessitas, seu honestas
causa potest fieri dispensatio, ita & in iuramento.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut
supra dictum est, necessitas dispensationis
tam in lege quam in uoto, est propter hoc
quod id quod in se uel uniuersaliter consi-
deratum, est utile & honestum, secundum
aliquem particularem euentum potest esse
inhonestum & nocuum, quod non potest
cadere nec sub lege, nec sub uoto. Quod au-
tem aliquid sit inhonestum uel nocuum,
repugnat his quae debent attendi in iura-
mento. Nam si sit inhonestum, repugnat ius-
titiæ: si sit nocuum, repugnat iudicio. Et
ideo pari ratione etiam in iuramento di-
spensari potest.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
dispensatio quae fit in iuramento, non se ex-
tendit ad hoc quod aliquid contra iuramen-
tum fiat. Hoc enim est impossibile, cum ob-
seruatio iuramenti cadat sub praepcepto di-
uino, quod est indispensabile: sed ad hoc se
extendit dispensatio iuramenti, ut id quod
sub iuramento cadebat, sub iuramento non
cadat: quasi non existens debita materia iura-
menti, sicut & de uoto supra diximus. Mate-
ria autem iuramenti assertorii, quod est de pra-
terito uel praesenti, in quandam necessitate
transit, & immutabilis facta est. Et ideo
dispensatio non refertur ad materiam, sed

refertur ad ipsum actum iuramenti. Unde
talis dispensatio directe esset contra prae-
ceptum diuinum. Sed materia iuramenti pro-
missorii est aliquid futurum quod uariari
potest, ita scilicet quod in aliquo euentu
potest esse illicitum & nocuum. & per co-
sequens non esse debita materia iuramenti.
Et ideo dispensari potest in iuramento pro-
missorio, quia talis dispensatio respicit ma-
teriam iuramenti, & non contrariatur prae-
cepto diuino de iuramenti obseruatione.

¶ Ad secundum dicendum, quod homo po-
test alteri promittere aliquid sub iuramen-
to dupliciter. Vno modo, quando promit-
tit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius:
puta, si sub iuramento promittat se seruicu-
rum ei, uel pecuniam daturum: & a tali
promissione potest absolvere ille cui pro-
missio facta est. Intelligitur enim iam et sol-
uisse promissum, quando facit de eo secun-
dum eius utilitatem. Alio modo promittit
aliquis alteri quod pertinet ad honorem
dei, uel utilitatem aliorum: puta, si aliquis
sub iuramento promittat alicui se intratu-
rum religionem, uel aliquid opus pietatis
facturum. Et tunc ille cui promittitur, non
potest absolvere promittentem: quia pro-
missio non est facta ei principaliter, sed deo:
nisi forte sit interposita conditio, ratione
cuius possit, scilicet si illi uidebitur cui pro-
mittitur, uel aliquid aliud tale.

¶ Ad tertium dicendum, quod quandoque
illud quod cadit sub iuramento promissio-
rio, est manifeste repugnans iustitiæ: uel
quia est peccatum: sicut cum aliquis iurat
se facturum homicidium: uel quia est maio-
ris boni impedimentum: sicut cum aliquis iu-
rat se non intraturum religionem. Et tale
iuramentum dispensatione non indiget:
sed in primo casu tenetur aliquis tale iura-
mentum non seruare. In secundo autem ca-
su licitum est & seruare & non seruare, ut
supra dictum est. Quandoque uero aliquid
sub iuramento promittitur, de quo du-
bium est, utrum sit licitum uel illicitum,
proficuum uel nocuum, aut simpliciter aut
in aliquo casu. & in hoc potest quilibet epi-
scopus dispensare. Quandoque uero sub iu-
ramento promittitur aliquid quod est ma-
nifeste licitum & utile. Et in tali iuramento
non uidetur habere locum dispensatio uel
commutatio, nisi aliquid melius occurrat
ad communem utilitatem faciendum: quod
maxime uidetur pertinere ad potestatem
papae, qui habet curam uniuersalis Ecclesie:
uel etiam absoluta relaxatio, quod etiam
ad papam pertinet in omnibus generaliter
quae ad dispensationem rerum ecclesiasticarum
pertinent, super quas habet plenitu-
dinem potestatis. Sicut & ad unumquemque
pertinet irritare iuramentum, quod a sibi
subditis factum est, circa ea quae eius po-
testati subduntur: sicut pater potest irrita-
re iuramentum puellae, & uir uxoris, ut di-
citur Numeri 30. sicut & supra de uoto di-
ctum est.

ARTICVLVS X.

*¶ Vtrum iuramentum impediatur per aliam
quam conditionem personae uel temporis.*

¶ AD DECIMVM sic procedi-
tur. Videtur, quod iuramentum
non impediatur per aliquam
conditionem personae uel tem-
poris. Iuramentum enim ad
confirmationem inducitur, ut patet per Apo-
stolum ad Hebr. 6. Sed cuiuslibet coeuenit con-
firmare dictum suum, & quolibet tempo-
re. Ergo uidetur quod iuramentum non
impediatur per aliquam conditionem per-
sonae, uel temporis.

¶ Præterea, maius est iurare per Deum
quam per euangelia. Unde Chrysost. dicit:

tur refrenata omnia iu-
ramenta papae: quae si
essent uota, essent pa-
pe reseruat, ut iura-
mentum de castitate, &
huiusmodi. Et ex hac
radice Ecclesia despen-
sat in iuramentis con-
ditis: quia scilicet cessat
praedictum homi-
nis, & audacia ma-
iorum coarctat dispen-
sando.

*¶ In eodem articulo in
responsione ad tertium
nota quod dupliciter
contingit fieri relaxa-
tionem iuramenti, sci-
licet directe, uel indi-
recte. Directe quidem
fit duobus uis: aut ra-
tione materiae, quia
scilicet materia est po-
testatis relaxantis sub-
iecta, ut contingit in pa-
tre respectu filii, & uiro
respectu uxoris, & do-
mino respectu serui,
& huiusmodi: aut ra-
tione publici officii,
quia scilicet sic expe-
dit facere: quantum il-
le qui iurauit licet pos-
set seruare, ut contingit
in iuramentis coactis.
Et utraque uia uisus
Ecclesia in relaxatione
iuramenti. Prima quidem
in distributione seu
dispensatione & ter-
ram Ecclesiasticarum
& officiorum ecclesi-
asticorum: super quibus
Papa habet plenitu-
dinem potestatis in
dispensando seu distri-
bundo. Et hoc modo
relaxari possunt iura-
menta facta a benefi-
ciis de rebus Eccle-
siae, disponente papa
aliter de rebus illis. Et
similiter iuramenta de
conferendis aut susci-
piendis beneficiis, offi-
ciis, aut gradibus ec-
clesiasticis, sic relaxan-
tur: ut pluries fieri ui-
demus dum relaxantur
iuramenta Baccalario-
rum in theologia, de
non suscipiendo alibi
magisterium. Omnium
autem horum causa est,
quia haec ita subiacent
inferioribus potestati-
bus, ut Papa sit magis
potens super hoc di-
spensanda, distribuenda,
commutanda, inhibenda,
communicanda, quam
quacumque inferior
potestas, tam per-
sonalis quam collegialis:
ut nulli iniuriam fa-
ciat utendo iure suo.
Immo in ipso iuramento
intelligitur semper
superioris ius exceptum,
ut patet extra, de iure
iurando, capitulo, Ve-
nientes. Secunda au-
tem uia, scilicet ex pu-
blico officio, uisus Ec-
clesiae, quandoque qui-
dem in poenitentia eius, expo. lit.*

tet, extra de iuramentis, cap. si uero. Quandoque uero propter hominum publicum. Sed hic opus est scire, ne cuiquid fiat praedictum, in dicitur aut relaxatur ab Ecclesia iuramenta ex naturali sequela: ut si deponit episcopus, ex naturalis sequela omnes iuramenta adfuit illi, quatenus episcopo, non tenetur etiam populus. Et si militet si tempore statu alicuius religiois uel collegii, ex naturali sequela non tenentur qui uouerunt, aut iurauerunt seruare statuta, quia non sunt amplius statuta. Et similiter si prius iussit regem regno, omnes qui illi persone iurauerunt se futuros illum in regno, non tenentur amplius. Quia ex hoc ipso quod iudicatus iussit est indignus regno, nullus tenetur ei amplius seruire in eodem. Consequenter tamen, ut uidetur, Beate si, & quid dicitur de quando indirecte relaxat iuramentum, mentionem facit de talis iuramenti relaxatione, ut ex scientia potestatem habentis, intelligatur procedere relaxatio, ne sit repositio oppositorum. Et de uotis & iuramentis prout dicta sufficiunt, & pro tota hac quaestione, octauagesima nona.

a. Super Quaestione nonagesima Articulus primus.

Num liceat homini uti aliquo modo demonum societate.

Quaestio.

In omnibus tribus articulis q. nonagesime de adiuratione, sola una propter secundum articulum, occurrat dubitatio. Quantum scilicet ualeat ratio litterae toties repetita de adhibitis pertinentibus ad quandam societatem cum demone, colliguntur si quidem hic duo dubia: an scilicet cesset omni inuocatione, reuerentia, & passio, tam explicita quam implicita, licet homini uti operatione demonum ad opera non excedentia uires naturales eorum, nec mala, nec propter mala sunt. Alterum est, si non est licitum: an sit peccatum mortale uti huiusmodi operibus demonum, puta locutione, exequiis, seu seruitio. Et est ratio dubitandi, quia non apparet hic malum ex genere, sed ex periculo. Quia scriptum est: Cum peruerso peruerteris: uel quia prohibetur primae ad Corin. 10. Nolo uos fieri socios demonum: & experientia quondam testatur: cum arceperit personae occurrunt, multos cum demonibus colloqui absque scrupulo conscientiae. Et Author inferius q. 95, art. 4. ad primum dicit: Inquirere aliquod a demone sponte occur-

Si aliqua causa fuerit, modicum uidetur facere qui iurat per deum: sed qui iurat per euangelica, minus aliquid fecisse uidetur. Quibus dicendum est: stulti, scripturae propter deum factae sunt, non deus propter scripturas. Sed cuiuslibet conditionis personae, & quolibet tempore in communi locutione confueuerunt iurare per deum. Ergo multo magis licitum est eis iurare per euangelia. Præterea, idem non cauatur ex contrariis causis, quia contrariae causae sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a iuramento propter defectum personae, sicut pueri ante quatuordecim annos, & etiam illi qui semel fuerunt perituri. Non ergo uidetur quod aliqui prohibeantur iurare uel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitate. Præterea, Nullus homo uti in hoc mundo est tantae dignitatis sicut angelus. Dicitur enim Mat. 23. quod qui minor est in regno caelorum, maior est illo, s. Ioanne baptista adhuc in mundo uiuente: sed angelo cōuenit iurare. Dicitur enim Apo. 10. quod angelus iurauit per uiuentem in secula seculorum. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a iuramento. Contra est quod habetur 2. q. 5. Presbyter uice iuramenti per sanctam consecrationem interrogetur. Et 22. q. 5. dicitur: Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quicquam super sancta euangelia iurare praesumat.

CONCLUSIO.

Cum iuramentum in Dei reuerentiam exhibetur in eorum confirmationem, quae ab hominibus dicuntur, conuenienter pueri, ac perituri, iurare prohibentur, ac persona ecclesiastica, nisi in casu necessitatis, uel utilitatis, & in spiritualium confirmatione.

RESPONDEO dicendum, quod in iuramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte dei cuius testimonium inducitur. Et quantum ad hoc debetur iuramento maxima reuerentia. Et propter hoc a iuramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum: quia nondum habent perfectum usum rationis quo possint cum reuerentia debita iuramentum praestare. Et iterum perituri, qui ad iuramentum non admittuntur: quia ex retroactis praesumitur quod debita reuerentia iuramento non exhibebitur. Et propter hoc etiam ut iuramento debita reuerentia exhibeatur, dicitur 22. q. 5. Honestum est ut qui in sanctis audent iurare, hoc se iunus faciat cum omni honestate & timore dei. Aliud autem est considerandum ex parte hominis cuius dictum iuramentum confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personae, ut dubitetur de ueritate eorum quae dicunt. Et ideo personis magnae dignitatis non conuenit iurare. Propter quod dicitur 2. q. 4. ca. si quis presbyter. Quod sacerdotes ex leui causa iurare non debent: tamen pro aliqua necessitate, uel magna utilitate licitum est eis iurare: & praecipue pro spiritualibus negotiis, pro quibus etiam iuramenta coepit praestare in solennibus diebus, quibus est spiritualibus rebus uacandum. Non autem tunc sunt iuramenta praestanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum: & quidam sunt, quorum dictum adeo debet esse certum, quod confirmatione non eget. Ad secundum dicendum, quod iuramentum, secundum se consideratum, tanto fortius est id, per quod iuratur, quanto maius est id, per quod iuratur, ut Aug. dicit ad Publicolam. Et secundum hoc, minus est iurare per deum quam per euangelia. Sed potest econuerso propter modum iurandi: utpote si iuramentum quod fit per euangelia, fiat cum quadam deliberatione & solennitate: iuramentum autem quod fit per

deum, fiat leuiter & absque deliberatione. Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiae & defectus: hoc modo aliqui impediuntur a iuramento, quia sunt maioris auctoritatis quam quod eos iurare debeat aliqui uero, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum iuramento stetur. Ad quartum dicendum, quod iuramentum angelis inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simpliciter dictum credendum, sed ad ostendendum id, quod dicitur ex infallibili dei dispositione procedere. Sicut etiam & deus aliquando in scripturis iurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem eius, quod dicitur, sicut apostolus dicit ad Heb. 6.

QVAESTIO NONAGESIMA

De diuini nominis assumptione per modum adiurationis, in tres articulos diuisa.

PROSTE A considerandum est de assumptione diuini nominis per modum adiurationis.

Et circa hoc quaeruntur tria. Primum, utrum liceat adiurare homines. Secundum, utrum liceat adiurare demones. Tertium, utrum liceat adiurare irrationales creaturas.

ARTICVLVS I.

Utrum liceat adiurare hominem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod non liceat hominem adiurare. Dicit enim Origenes super Mat. Aestimio quoniam non oportet ut uir qui uult secundum euangelium uiuere, adiuret alterum.

Si enim iurare non licet quantum ad euangelium Christi mandatum, notum est quia nec adiurare alterum licet.

Præterea, Manifestum est, quod Princeps sacerdotum Iesum illicitè adiurauit per deum uiuum.

Præterea, Quicumque adiurat aliquem, quodam modo ipsum compellit. Sed non licet alium inuitum cogere. Ergo uidetur quod nec liceat alium adiurare.

Præterea, Adiurare est aliquem ad iurandum inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum est superiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adiurare.

SED CONTRA est, quod etiam deum per aliqua sacra obsecramus, eum obsecrantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam dei, ut patet Rom. 12. Quod uidetur ad quandam adiurationem pertinere. Ergo licitum est alios adiurare.

CONCLUSIO.

Sicut Deum, ita & homines adiurare licet, quamquam non secundum eandem rationem.

RESPONDEO dicendum, quod ille qui iurat iuramento promissorio per reuerentiam diuini nominis, quod ad confirmationem suae promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando: ut ex supradictis patet. Cum ergo utraque ordinatio per aliquod diuinum confirmatur, est adiuratio. In hoc tamē differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum, quae sunt ab alio agenda. Et ideo sibiipsum potest necessitatem imponere per diuini nominis inuocationem. Non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito praestitum iuramentum compellere. Si ergo aliquis per inuocationem diuini

re, quidamque licet propter utilitatem aliorum,

Ad euidentiam huius difficultatis sciendum est, quod hic non est quaestio de inuocatione demonum, ut patet ex titulo dubitantis: quoniam illa est manifeste illicita, & peccatum mortale, speculans ad apostasiam, & infra loco proprio patet: sed quaestio est de colloquio & admissione secularium, & huiusmodi, quando demones sponte se offerunt, aut occurrunt. Et dicendum est, quod dupliciter homo potest huiusmodi communes adus exercere cum demone, aut tanquam cum hoste, aut tanquam cum socio, seu non hoste. Si enim homo incurrit aliquod loquendum uel faciendum a demone tanquam ab hoste, nullum peccatum est. Quoniam dicitur sint nobis in hostes, & hostiliter ad eos nos habere debemus. Et quoniam cum his hostibus nulla est inductura concessio libertatis, ut intentionem possit homo cum demone quasi iteque tempore conuersari, consequens est ut semper hostiliter ad eos nos habere oporteat. Ad hostes autem dupliciter nos inculpabiliter exhibemus, scilicet expulsiue uel compulsiue. Et propterea his solis duobus modis per se loquendo licet ad demones nos habemus: uel expulsiue, ut in exorcismis & orationibus supra arreptitios fit: uel compulsiue, ut sancti uiri saepe fecimus, precipiendo eis diuinam potestatem, qua se eos compellere possent scire, ut aliqua dicant uel faciant: non ut spontanei, sed ut hostes in captiuitatem seruitutis reddant: quomodo Deus & angeli utuntur ministerio demonum. Si uero homo ad demones se habet, non ut hostes, peccatum est quandoque mortale, quandoque veniale. Non habere sociale affum cum demone, est peccatum mortale ex suo genere: quia affum socialis habet materiam repugnantem, non qualitercumque, sed per se. Et quod sit materia repugnans, patet ex eo, quod socialis affum innaturatur ad hostem dei, et lesit patriam, & nos. Constat enim hosti repugnare societati, cum societas omnis sub iusticia comprehendatur hominem, delectabilis, uel utilis. Nulla autem cum hoste amicitia est concessa. Quod autem sit repugnans per se, patet ex eo quod est in hostem in his, in quibus est hostis. Nam non potest i demone aliquid duplex genus uoluntatum: quoddam perueniens ad hostilitatem, & quoddam non, ut ait ter homines adiunget

nominis, vel cuiuscunque rei sacre alicui non sibi subdito, adiurando, necessitatem agendi aliquid imponere intendat: sicut imponit sibi ipsi iurando, talis adiuratio illicita est: quia usurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicuius rei sacre, aliquid ab alio obtinere absque necessitate impositione, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi iurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit dominum Iesum Christum adiurare.

¶ Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de adiuratione quæ necessitatem imponit.

¶ Ad tertium dicendum, quod adiurare non est aliq[uod] ad iurandum inducere, sed per quandam similitudinem iuramenti à se inducti, aliam ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adiuratione utimur ad hominem, & aliter ad deum. Nam adiurando hominem, eius voluntatem per reverentiam rei sacre immutare intendimus: quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas est immutabilis. Sed quod à Deo per æternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex eius bonitate.

ARTICVLVS II.

¶ *Utrum liceat dæmones adiurare.*



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non liceat dæmones adiurare. Dicit enim Origenes super Matth. Non est secundum potestatem datam à Salvatore adiurare dæmonia: Iudæicum enim est hoc. Non autem debemus Iudæorum ritus imitari, sed potius

uti potestate à Christo data. Ergo non est licitum dæmones adiurare. ¶ Præterea, Multi nigromanticis incantationibus dæmones inuocant per aliquid diuinum, quod est adiurare. Si ergo licitum est dæmones adiurare, licitum est nigromanticis incantationibus uti. Quod patet esse falsum, ergo & primum.

¶ Præterea, Quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, sedundum illud 1. Corinth. 10. Nolo vos socios fieri dæmoniorum. Ergo non licet dæmones adiurare.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Marci ultimo, In nomine meo dæmonia eiciunt. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen diuinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est dæmones adiurare.

CONCLUSIO.

¶ *Licit dæmones adiurare non quidem eos deprecando, vel inducendo ut nobis per sacra obsequantur: sed ipsos repellendo per diuini nominis virtutem tanquam inimicos nostros, ut aliqui nobis nocent munda.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, duplex est adiurandi modus. Vnus quidem per modum deprecationis, vel inductionis ob reverentiam alicuius sacri. Alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet dæmones adiurare, quia ille modus adiurandi videtur ad quandam beneuolentiam vel amicitiam pertinere, quæ non licet ad dæmones uti. Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem licet nobis ad aliquid uti, & ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu huius vite nobis aduersarij constituantur. Non autem eorum actus nostre dispositioni subduntur, sed dispositioni diuinæ & sanctorum angelorum: quia, ut Aug. dicit in 3. de Trin. spiritus delictor regitur per spiritum iustum. Possumus ergo dæmones adiurando per virtutem diuini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis nocent spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem diuinam datam à Christo, secundum illud Luca 10. Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes & scorpiones, & supra omnem virtutem inimici, & nihil vobis nocebit. Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum: quia hoc pertinet ad aliquam societatem cum ipsis habendam. Nisi forte ex speciali instinctu vel reuelatione diuina, aliqui sancti ad aliquos effectus, dæmonum operatione utantur: sicut legitur de beato Iacobo, quod per dæmonem fecit Hermogenem ad se adduci.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adiuratione quæ non fit potestatiue per modum compulsionis, sed magis per modum cuiusdam beneuolæ deprecationis.

¶ Ad secundum dicendum, quod nigromantici utuntur adiurationibus & inuocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum. Et hoc est illicitum, ut dictum est. Unde Chrys. dicit Marci primo exponens illud verbum domini quod spiritui immundo dixit: Obmutescet & exi ab homine. Salutiferum hoc nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcunque denuntient veritatem.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de adiuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum: hoc enim videtur ad quandam societatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

scendum: hoc enim videtur ad quandam societatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

ARTICVLVS III.

¶ *Utrum liceat irrationalem creaturam adiurare.*



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non liceat adiurare irrationalem creaturam. Adiuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura: ergo vanum est & illicitum irrationalem creaturam adiurare. ¶ Præterea, Ad eum videtur competere adiuratio, ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adiuratio uti.

¶ Præterea, Duplex est adiurationis modus, ut ex supradictis patet. Vnus quidem per modum deprecationis, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est dominæ sui actus. Alia autem adiuratio est per modum compulsionis, qua etiam (ut videtur) ad eam uti non possumus, quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare: sed solum illius, de quo dicitur Mat. 8. Quoniam venti & mare obediunt ei. Ergo nullo modo (ut videtur) licet uti adiuratione ad irrationales creaturas.

¶ SED CONTRA est, quod Simon & Iudas leguntur adiurasse dracones, & eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

CONCLUSIO.

¶ *Quamquam vanum sit irrationales creaturas secundum se adiurare, ut tamen ad Deum referuntur, docet illas nonnunquam adiurare.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est eius quod agitur & mouetur, & eius quod agit & mouet, sicut motus sagittæ etiam est quadam operatione sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia mouentur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione diuina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adiuratio, qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Vno modo, ut adiuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se, & sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare. Alio modo, ut referatur ad eum à quo irrationalis creatura agitur & mouetur: Et sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Vno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui diuina inuocatione miracula faciunt. Alio modo, per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocendum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adiurandi in Ecclesiæ exorcismis: per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QV AESTIO NONAGESIMA

¶ *maprima de Diuini nominis assumptione ad inuocandum per orationem vel laudem, in duos Articulos diuisa.*



DE INDE considerandum est de assumptione diuini nominis ad inuocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Unde nunc de laude restat dicendum.

admirabile contingit. Sed quia voluntaria dæmonia, hostilia sunt propter eorum peruersitatem ac obstinatum voluntatem in malo, in tantum ut in quolibet suo voluntario opere peccent mortaliter, ut in precedenti habuimus est libere. Omnis autem amicitia cum hoste, in his quæ hostilia sunt, est perniciosa, vixit hostilitati contraria. Unde sequitur quod si cum dæmonibus exorcitur actus socialis perfecte, est peccatum mortale: si vero imperfecte, est peccatum veniale. Habet autem rationem actus socialis perfecte uti dæmonibus voluntaria consuetudine, scilicet, doctrina, & similibus: hæc enim socialis sunt vitæ. Imperfecte autem, si quis ex leuitate vel curiositate, non credens se diuinam amicitiam offendere, cum occurrente dæmone in assumpto corpore vel receptio, per modum transeuntis loquitur, inquit curiosus, facit aliquid vanum ab eo fieri: puta, mouere lapidem, respondet protunc. In his tanque adhibet, licet sit peritæ ratio humanæ actus, non tamen est perfecte ratio actus socialis. Et rationem huius imperfectionis à mortali excusatur. Sicut in quolibet genere peccati mortalis actus propter imperfectionem, sunt peccata venialia. Cum his autem omnibus sit, quod per accidens licitum esse potest ab occurrente dæmone loquere & cum eo loqui propter aliorum utilitatem, ut Amor in illegata amicitia dicit, si casus accidit: quasi testimonium ab hoste oblato exigat. Et tunc tanquam cum hoste hinc agenda sunt, & per modum transeuntis. Ex quo tanque hoc est per accidens, non exigitur compulso, nec expulso, nisi quo ad finem, hoc est, quod finis proximus sit inuocatio utilitas, hoc expulso ad honorem Christi. Quod raro aut tanquam accidere videtur, nisi his qui possunt dæmones compellere. Quoniam mendax cum sit & hostis, nulla potest eius verbis fides dari, nisi adde virtus compulsiua.

¶ *Super Quæstionem nonagesimam articulum primum, & secundum.*

IN duobus articulis quæstionis nonagesimæ primæ, not. primo finem causæ consistere in excitatione deuotionis propriæ vel alie ad Deum. Et cum omnia quæ sunt propter finem, non sunt propter se appetenda, nec facienda, nisi in quantum sunt vicia ad finem, consequens est, ut in ecclesiâ eis obiectis in ecclesiâ perfol

persoluedi, debeat tan-
tum cantari, quantum
esse excedit de moti-
onem cantationis, si alio-
ut de motiōis ratio cel-
fat, & non plus. Et quo-
niam non potest perla-
tus singulorum alioquin
in statum habere: & si
haberet, ipsi esset com-
munis denotio non
singularis rationem ha-
bere in communibus.
Ideo prudentia opus est
in illis, ut pensatis condi-
tionibus personarum, &c.
quantum pro excitanda
& conservanda deuotio-
ne expedire videbitur,
cantetur. Ratio vero alie-
ne deuotionis sic haberi
debet, ut propria non de-
struatur. Non enim de-
bet nostra esse tribulatio
aliena subuolendo, secun-
dum Apostoli doctrinam,
secundum ad Cor. 13. Et
David, cui dixisset: Sem-
per laus eius in ore meo,
subiungit: Magnificate
dominum mecum, non
contra me. Unde à duo-
bus cauendum est, scilicet
ne ideo cantetur, quia
si ipse cantus secundum
se sit Deo gratior, & ne
cantetur causa delecta-
tionis nostre vel aliene
in ecclesiasticis officiis,
ut patet ex fine. Et ex au-
toritate Aug. ex 10. con-
fessionis in littera allata.
¶ Nota secundo quod
tempore Dñi Thomæ
Ecclesia non utebatur
organis.

¶ In cuius signum, ad-
hoc Romana Ecclesia
eorum omnino potestice
non vult. Et si ratio-
nem in littera allatam ex
8. Pollicitorum, atten-
tius medicinali fuerimus
apparuit quod in Eccle-
siastico officio, ad quod
suscipiente distinet in-
terioris discipline gra-
tia communitatis iuxta il-
lud, fuerit eorum laudis
honorificabit me: & il-
lic iter, quo ostendam
illi salutare. Deum non
admittenda instrumenta
musica. Tantoque magis
excludenda sunt, quanto
diuina disciplina inter-
ior excellendor est omni-
bus disciplinis huma-
nis, huiusmodi instrumē-
ta repellentibus. Et licet
per se loquendo hoc sit
verum, potest tamen per
accidentia tolerari exten-
sa iam consuetudo oc-
casionum, propter
nisi iam elongationem ho-
minum à diuino cultu,
vel vel sic alloqui, diuini
interitus. Qui tamen or-
gana in Ecclesia medi-
cinali animum à remotis
illis cogitationibus, parce
illis vultur, ne sanis mo-
eris, minuendo vel tol-
lendo totum deuotio-
nem. Et licet organorum
vtilitas in Eccle-
sia sit causa excitanda
deuotionis, illius tamen
est causa delectatio-
nis eadem ratione qua
cantus.

¶ Nam in organis
inter ecclesiastica offi-
cia licet pulsare so-
nos secularium vanitatum absque mortali deorsu.

¶ Sed occurrit hic dubium, an pulsare in organis inter officia ecclesiastica foteat so-
nos secularium vanitatum absque mortali deorsu.

¶ Sed occurrit hic dubium, an pulsare in organis inter officia ecclesiastica foteat so-

¶ Circa quam quaruntur duo. Primo, utrum
Deus sit ore laudandus. Secundo, utrum in
laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICVLVS I.

¶ An Deus sit ore laudandus.



AD PRIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod Deus non sit
ore laudandus. Dicit enim Phi-
losophus in primo Ethic. Opti-
morum non est laus sed maius
aliquid & melius. Sed Deus est super omnia
optima. Ergo Deus non debetur laus, sed ali-
quid maius laude. Unde Ecclesi. 43. dicitur
quod Deus maior est omni laude.

¶ Præterea, Laus Dei ad cultum ipsius perti-
net: est enim religionis actus. Sed Deus mente
colitur magis quam ore. Unde dominus
Matth. 15. Contra quosdam inducit illud Isa.
Populus hic labiis me honorat, cor autem eo-
rum longe est à me. Ergo laus Dei magis con-
sistit in corde quam in ore.

¶ Præterea, Homines ad hoc ore laudantur ut
ad meliora prouocentur. Sicut enim mali ex
suis laudibus superbunt, ita boni ex suis lau-
dibus ad meliora prouocantur. Unde dicitur
Proverbiorum 27. Quomodo probatur in con-
fessorio argentum, sic probatur homo ore lau-
dantium. Sed Deus per verba hominum non
prouocatur ad meliora, tum quia immuta-
bilis est, tum quia summe bonus est & non
habet quo crescat. Ergo Deus non est lau-
dandus ore.

¶ SED CONTRA est, quod in Psalmis,
dicitur Labiis exultationis laudabit os meum.

CONCLUSIO.

¶ Summis Deus offerendus est laudi-
bus, sed non ea prorsus ratione,
qua homines laudari in-
uicem consue-
runt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ver-
bis alia ratione utimur ad Deum, & alia ra-
tione ad hominem. Ad hominem enim uti-
mur verbis, ut conceptum nostri cordis, quem
non potest cognoscere nisi verbis nostris ei ex-
primamus: & ideo laude oris ad hominem
utimur, ut vel ei vel aliis innotescat, quod bo-
nam opinionem de laudato habemus: ut per
hoc & ipsum qui laudatur ad meliora prouo-
cemus, & alios apud quos laudatur in bonam
opinionem, & reuerentiam, & imitationem
ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis uti-
mur, non quidem ut ei, qui est inspector cor-
dium, nostros conceptus manifestemus, sed
ut nos ipsos & alios audientes ad eius reueren-
tiam inducamus. Et ideo necessaria est laus
oris, non quidem propter Deum, sed propter
ipsum laudantem: cuius affectus excitatur in
Deum ex laude ipsius, secundum illud Psalm.
Sacrificium laudis honorificabit me, & ille
iter quo ostendam illi salutem Dei: & inquan-
tum homo per diuinam laudem affectu ascen-
dit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab
his que sunt contra Deum, secundum illud
Isa. 48. Laude mea infrenabote, ne intereas.
Prodest etiam laus oris ad hoc, quod aliorum
affectus prouocetur in Deum. Unde dicitur
in Psalm. Semper laus eius in ore meo. Et post-
ea subditur: Audiant mansueti & latentur.
Magnificate dominum mecum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
de Deo dupliciter possumus loqui. Vno mo-
do, quantum ad eius essentiam: Et sic, cum
sit incomprehensibilis & ineffabilis, maior
est omni laude. Debetur autem ei secundum
hanc comparisonem reuerentia & latrare

honoris. Unde & in Psalmis, secundum transla-
tionem Hieronymi, dicitur: Tibi silet laus
Deus: quantum ad primum. Et tibi redde-
tur votum: quantum ad secundum. Alio mo-
do, secundum effectus ipsius qui in nostram
utilitatem ordinantur: & secundum hoc de-
betur laus Deo. Unde dicitur Isa. 63. Misere-
rationum domini recordabor: laudem do-
mini super omnibus que reddidit nobis domi-
nus. Et Dionysius dicit primo capit. de diui-
nis nominibus. Omnem sanctum theologorum
hymnum, id est diuinam laudem, inuenies
ad beatos thearchas, id est diuinitatis procel-
sus, manifestare & laudare Dei nominatio-
nes diuinentem.

¶ Ad secundum dicendum, quod laus oris in-
utilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc
enim loquitur Deo laudem, dum magnalia
operum eius recogitat cum affectu. Valet ta-
men exterior laus oris ad excitandum interio-
rem affectum laudantis, & ad prouocandum
alios ad Dei laudem, sicut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod Deum non lau-
damus propter utilitatem suam, sed propter
utilitatem nostram, ut dictum est.

ARTICVLVS II.

¶ An in diuinis laudibus sint can-
tus assumendi.



AD SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur, quod cantus non
sit assumendi in laudem diui-
nam. Dicit enim Apostolus ad
Coloss. 3. Docentes & com-
munes nosmetipsos in psalmis & in hymnis
& canticis spiritualibus. Sed nihil debemus
assumere in diuinum cultum præter ea que
nobis autoritate scripture traduntur. Ergo
videtur quod non debemus uti in diuinis lau-
dibus canticis corporalibus, sed solum spiri-
tualibus.

¶ Præterea, Hieronymus super illud ad Eph.
5. Cantantes & psallentes in cordibus vestris
domino dicit. Audiant hæc adolecentuli: lau-
dant huiusmodi in Ecclesia est psallendi officium
Deo non voce, sed corde cantandum. Nec in
tragrediamur modum guttur & fauces me-
dicamine linientes sunt, ut in Ecclesia thea-
trales modali audiantur & cantica. Non ergo
in laude Dei sunt cantus assumendi.

¶ Præterea, Laudare Deum conuenit paruis
& magnis, secundum illud Apocal. 19. Lau-
dem dicite Deo nostro omnes sancti eius,
& qui timetis Deum pusilli & magni. Sed
maiores qui sunt in Ecclesia non decet can-
tare. Dicit enim Gregorius, & habetur in
decretis distinctio. nonagesima secunda. Cano.
In sancta Romana Ecclesia. Præfati decre-
to constituto: ut in sede hæc sacri altaris mini-
stri cantare non debeant. Ergo cantus non
conueniunt diuinis laudibus.

¶ Præterea, In veteri lege laudabatur Deus
in musicis instrumentis & humanis cantibus,
secundum illud Psalm. Confitemini domino in
cythara: in psalterio decem chordarum psal-
lite illi. Cantate ei canticum nouum. Sed in-
strumenta musica sicut cytharas & psalteria
non assument Ecclesia in diuinis laudibus, ne vi-
deatur Iudaizare. Ergo pari ratione nec can-
tus in diuinis laudibus assumendi.

¶ Præterea, Principalior est laus mentis quam
laus oris. Sed laus mentis impeditur per can-
tus: tum quia cantantium intentio abstrahi-
tur à consideratione eorum que cantant, dum
circa cantum student: tum etiam quia ea que
cantantur minus ab aliis intelligi possunt,
quam si sine cantu proferrentur. Ergo can-
tus non sunt in diuinis laudibus assumendi.

¶ Sed effectus ad vana, ut per hoc directe contrarietur
affectus ad diuinum cultum exaltandum ad deuotionem. Secundo, quia ad veritatem ex parte ecclesiæ quia cultus di-
nus per ministerium pulsantis ab Ecclesia Deo reddendus falsificatur. Ita quod sal-

cularium vanitatum, sit
peccatum mortale. Et est
ratio dubia, quia quidam
propter irreuerentiam di-
uini cultus, putant quod
sic. Alij autem videntur
hanc esse esse similitudinem,
quia sonus abstrahit à
materia huius vel illa, &
sonus qui ab vno appli-
catus est, ad materiam
vanam, potest ab alio
applicari ad materiam
spiritualem, ut patet.

¶ Ad evidentiam istius
oportet notare ambo ex-
trema, ne scilicet tam fa-
ciamus abstractionem
soni à materia, ut omnis
sonus æque admitti di-
gnum sit in Ecclesia. Quo-
niam eadem est ratio de
cantu & sono. Quoniam
cantus abstrahit etiam à
materia: & potest vni-
us met eius applicari ad
malam materiam, tamen
applicari ad spiritualem,
non minus quam vni-
us met sonus. Constat aut
ex autoritate Hierony-
mi in littera allata, que
habetur in decretis dis-
tinctio 93. capitulo. Can-
tantes, quod non omnia
cantus est in Ecclesia licet
tut. Non igitur omnis so-
nus est in Ecclesia licet
tut. Nequeiam omnes
irreuerentiam seu irre-
uerentiam, diuinis admi-
nistrum, mortale peccatum
dicamus. Coniungit nam
que vel propter imperfe-
ctionem ademptam, quia
in re modicam vel propter
pietatem intentionis, in-
differetiam tamen habent
media, venialiter tantum
peccare in multis
dedecentibus diuina.

¶ Inter hæc igitur & ex
his procedendo dicen-
dum est, quod dupliciter
conuenit pulsare in diu-
nis officiis organa cum de-
centia sonis rebus vanarum,
sed per se & per acci-
denti hoc est ex intentione
ingerendi illa vana, &
non ex intentione inge-
rendi illa vana, sed tan-
tummodo sonum eum.
Et primo quod modo,
si res illæ sunt non solum
vane, sed prouocant
ad impietatem & in-
iuriam, manifeste est
peccatum mortale non so-
lum inter ecclesiasticos,
sed extra: quia hoc est
mortale ex suo genere,
& tanto grauius quanto
etiam inter diuina. Si ve-
ro sunt solum vana, tunc
non deest peccatum spe-
culationis in tali adu. Est
namque talis actus in pi-
ma specie superfluitatis,
quia Deo cultus exhibe-
tur modo indebito. Con-
stat namque quod sonus
inter diuina, pars diuini
cultus est: & propterea
tate diuini cultus adhibe-
tur ab Ecclesia: & quod
modo in debito colitur
Deus, quando sonus vni-
tatem ex infusione admi-
nistrum, loco solennitatis
ecclesiasticæ. Contra istam
autem talis actus ex hoc
genere dupliciter dicitur
cultus. Primo, quo ad fi-
nem: quia adus iste ex
suo genere est excitatio
affectus ad diuinum cultum
exaltandum ad deuotionem.

¶ Secundo, quia ad veritatem ex parte ecclesiæ quia cultus di-
nus per ministerium pulsantis ab Ecclesia Deo reddendus falsificatur. Ita quod sal-

scilicet sunt omnes sic pulsantes, & procurantes, ac consentientes: quoniam ex parte Ecclesie cultum contra modum ab ea iustum, Deo exhibent: quantum est ex natura talis actus, ut inferius in quest. 93. articulo ex littera habere poterit. Et quoniam superfluit ex suo genere est mortale peccatum, & actus iste ex suo genere contrariatur fini diuini cultus: ideo ex intentione pulsare in ecclesiasticis officiis, siue mala, siue bona, peccatum est mortale ex suo genere.

In cuius figuram Leviticus 10. filij Aaron demorati sunt: quia ignem alienum in diuino cultu apposerunt. Simile namque accidit in proposito. Quoniam ignis alieni amoris, scilicet carnis, vel mundi, in diuino apponitur cultu loco antiphoniarum & laudum diuinarum. Par siquidem est ex intentione talium, sicut vocis naturalis, ut artificialis hinc in diuino cultu proficere. Constat autem quod naturalis vox hinc diuino admixta cultui, perniciosissima esset: ergo &c. Si quis tamen neficiens diuino se cultui per hoc facere intendit, sed putans vanitatem solummodo in huiusmodi interuenire, & ex huiusmodi ignorantia deperat pulsando vana delectationis causa: sicut etiam predicatoris vana aliqua inter predicationem immiscens, non tamquam predicatoris, sed personae priuatae, vana delectationis gratia. talis non nisi materialiter superfluitatem committit: & excusatur a mortali superfluitate: ex quo patet, si cognouisset non parare hoc facinus: sicut de aliis superfluitatibus ignotis infidelis dicitur. A grauius tamen peccato, & forte mortali, facit legi non excusatur, qui ex intentione inter diuina immisceat calla mundana: quae si verbis exprimeretur ibidem nullus excusaretur a mortali. Et redactum hoc crimen ad eam facit legem speciem quae rebus facit iniuria siue venia diuino cultui in hac parte, ut re quadam non faciat. Ex quo, non ut parum diuini cultus iste pulsans diceret se hanc insinuat, sed potius ut extranea interponeret. Et nihilominus pro quantum loco sacro iniuria fit, dum in diebus ad Dei laudem loco propria haec sunt, ad alia facit legem speciem quae, quia loco sacro iniuria fit. Si vero hoc sit praeter intentionem cultusque materiae, ex sola intentione soni talis, propter suam consuetudinem, tunc secundum se nullum peccatum est: sed ratione vsus vel euenit potest ibi esse peccatum. Ratione vsus si accinodum communitur est talis sonus ad materiam delectationem facit. Quoniam idem est de tali sono iudicium, quod est de cantu theatri aut tragico, qui peccatorem talium vsus peccatorem sunt in Ecclesia. Ratione vero euenit, si committitur ex tali sono excitatur auditus animi ad mala,

¶ SED CONTRA est, quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit: ut Augustinus refert in 9. confes.

CONCLUSIO.

¶ Salubriter institutum fuisse credendum est, ut in diuinis laudibus cantus assumerentur ad infirmorum excitandum affectum, quo in diuina libenter munerentur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis prouocetur in Deum. Et ideo quaecumque ad hoc utilia esse possunt, in diuinis laudibus congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diuersas melodias sonorum, animi hominum diuersimode disponuntur: ut patet per Philosophum octauo Politicorum, & per Boetium in prologo musicae. Et ideo salubriter fuit institutum, ut in diuinis laudibus cantus assumerentur: ut animi infirmorum magis prouocarentur ad deuotionem. Vnde Augustinus dicit in 10. confes. Ad ducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmorum animus in affectum pietatis afflatur. Et de seipso dicit in 9. confes. Fleui in hymnis & canticis tuis, sicut sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quae interioriter canuntur spiritu, sed etiam ea quae exterioriter ore cantantur, in quantum per huiusmodi cantica spiritualis deuotio prouocatur.

¶ Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatri, non propter deuotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem prouocandam. Vnde Augustinus dicit in 10. confes. Cum mihi accedit, ut me amplius cantus quam res quae cantatur moueat, poenalter me peccare confiteor, & tunc malle non audire cantantem.

¶ Ad tertium dicendum, quod nobilior modus est prouocandi homines ad deuotionem per doctrinam & praedicationem, quam per cantum. Et ideo diaconi & prelati, quibus competit per praedicationem & doctrinam animos hominum prouocare in Deum, non debent cantibus insilire, ne per hoc a maioribus retrahantur. Vnde ibidem Gregorius dicit: Consuetudo est valde reprehensibilis, ut in diaconatus ordine constituti, modulationis vocis insinuant: quos ad praedicationis officium & eleemosynarum studium vocare congruebat.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 8. Polit. neque huiusmodi ad disciplinam est adducendum, neque aliquid aliud artificiale organum: puta cytharam, & si quid tale alterum est: sed quaecumque faciant auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta, magis animum mouent ad delectationem, quam per ea formetur interior bona dispositio. In veteri autem testamento vsus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus & carnalis. Vnde erat per huiusmodi instrumenta prouocandus sicut & per promissiones terrenarum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

¶ Ad quintum dicendum, quod per cantum, quo quis studiose ad delectandum vitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quae cantantur. Sed si aliquis canit propter deuotionem: attentius considerat quae dicuntur: tum quia diutius moratur super eodem: tum

vel vana. Propter quod quandoque potest interuenire etiam peccatum mortale in huiusmodi: ut patet, si sonus aliquis alieni ex consuetudine excitatoris esset ad venera: qui valde distractus clericorum, per se ipse à diuinis. Et quamuis placentia, ut scilicet per huiusmodi sonorum delectationem infirmorum valde aut malorum animi recreati, attentius vacent diuinis, alienet diuina peccata, non tamen excusatur totaliter. Quia non tunc faciendum mala, ut eueniant bona. Et sunt dicta omnia haec accipienda, si desit in his scandalum pusillorum.

quia ut Augustinus dicit in 10. confes. Omnes affectus spiritus nostri pro sua diuersitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etiam aliquando non intelligant quae cantantur, intelligunt tamen propter quod cantantur, scilicet ad laudem Dei. Et hoc sufficit ad deuotionem excitandam.

QVAESTIO NONA

gestima secunda De vitiis religioni oppositis, & primo de superstitione in duos articulos diuisa.

¶ POSTEA considerandum est de vitiis religioni oppositis.

¶ Et primo, de illis quae cum religione conueniunt in hoc quod exhibent cultum diuinum.

¶ Secundum, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quae pertinent ad diuinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem. Secundum autem ad irreligiositatem. Vnde primo considerandum est de ipsa superstitione, & de partibus eius. Deinde de irreligiositate, & partibus eius.

¶ Circa primum quaeruntur duo. **¶ Primo**, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. **¶ Secundum**, utrum habeat plures partes seu species.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Vnum enim contrarium non ponitur in diffinitione alterius. Sed religio ponitur in diffinitione superstitionis. Dicitur enim superstitio est religio supra modum seruata, ut patet in Glossa ad Coloss. 1. super illud: Quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione: ergo superstitio non est vitium religioni contrarium.

¶ Præterea, Isidorus dicit in lib. Etymol. Superstitiones ait Cicero appellatas, qui totos dies deprecabantur & immolabant ut sibi liberi superstiti fierent. Sed hoc etiam potest fieri secundum veram religionis cultum: ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

¶ Præterea, Superstitio quenda excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut supra dictum est, secundum eam non contingit aequale Deo reddere eius quod debemus ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in lib. de decem chordis. Tangis primam chordam qua colitur vnus Deus, & cecidit bestia superstitionis. Sed cultus vnus Dei pertinet ad religionem: ergo superstitio religioni opponitur.

CONCLUSIO.

¶ Superstitio vitium est religioni oppositum secundum excessum, quo quis diuinum exhibet cultum vel cui non debet, vel non eo modo, quo debet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur. Vnum quidem

¶ Super Quæstionem nonagesimam secundam.

In questionibus nonagesimae secundae articulis duobus, quaedam occurrunt scribenda specialia specialiter ad secundum articulum. Et primo, quod dux ponitur in littera specificae distinctionis: Superstitionis. Prima, penes distinctionem obiectorum, scilicet licet creatoris, cui debetur cultus laetitia, quando indebitus exhibetur: & creaturae cui cultus laetitia non debetur. Secunda, penes distinctionem finis diuini cultus. Quod non est sic intelligendum, quasi cultus diuini habeat plures fines principales, cum vnus sit eius adaequatus finis, scilicet deus diuina reuerentia: quia sub vno principali fine sunt & alij fines secundarij qui in littera numerantur. Deinde quod dux ad modum in diuino cultu inueniuntur tria genera diuinorum, primo sacrificia, oblationes, decimae, vota, & huiusmodi, quae directe in dei reuerentiam sunt: secundo, orationes, contemperationes, lectiones, & huiusmodi, quae ad instructionem nostram ordinantur: tertio, sacramenta, benedictiones, sacramentalia, ieiunia, ieiunia, & huiusmodi, quae directe obsequium in rebus insinuant in Deo, & ordinantur ad dirigendos nostros actus, ut sunt actus regenerationis, confirmationis, ordinis, matrimonij, &c. ita in cultu superstitionis est primo idololatria, quae diuinam reuerentiam exhibet creaturae, est deinde diuini cultus, quae tot modis instructionem ad demone quærit, est denique obsecratio, quae tam multis modis & operationibus suis contemnet, continent, laxant, & aliquas creaturas quandoque assument ad sua opera, quasi sacramentalia quaedam.

Infra qd. 94. arti. 1. com. Et qd. 4. arti. 1. com. Et qd. 122. arti. 3. co. dist. 9. q. 1. ar. 1. qd. 2. ad 3.

¶ In responsione ad primum eiusdem secundi articuli aduerte diligenter, ut specialius, si licet prima fronte appareat, quod quomodo modum religio est virtus vna secundum speciem, eo qd. actus eius adaequatus est vnus, scilicet colere Deum, quoniam in hoc actu clauditur & diuina reuerentia, & hominis seruitus respectu Dei: ad quod duo ordinantur omnia religionis opera, ut superius in quest. 8. articulo ad secundum didicimus: ita in superstitione co-

¶ Annot.

terme creaturam, una est species, cultus propitius est colere creaturam, & illam venerando sacrificiis, & illi sacrificando hominibus. & in hoc quod institui per illam curat, & in hoc quod significat se subleuare, obsequium illi. Quia tamen ex omnibus patet, quod multa ad virtutem distinctionem sufficit, que non sufficit ad differenciam virtutis, ut patet in materis moralium in quibus una existens virtute, duo sunt vitia. Et ratio suffragatur communis: quia ad constitutionem boni multa exiguntur ad malam autem quodlibet sufficit, ut in littera ex Dionysio dicitur: ideo in speciali instituitur autem, quod illi tres fines, scilicet reuerentia, instructio, & directio, licet non sufficiant ad distinguendam religionem, sufficiunt tamen ad distinguendam superstitionem.

Quo fit ut inuoluntarius uno malo, puta diminutione, non sit inuoluntarius altero, puta idololatria: religionis autem virtutem nemo habet nisi qui integre omnibus possit.

In responsione ad secundum adhaere, quod quia vis argumenti stat in hoc, quod si religio est in ordine ad Deum, ita superstitionis contraria est in ordine ad creaturam, puta demonem, cui cultus exhibetur. Sed diminutio & obsecratio est in ordine ad euentus & actus nostros, ergo non sunt superstitionis species. Ideo responsio directe satisfaciunt argumentis: respondendo quod diuinationes & obsecrationes, in quantum de montibus, sunt species superstitionis, & non in quantum humana opera sunt. Sicut etiam sub religione comprehenduntur opera hominum, in quantum diuina, per assumptionem aliorum diuinum, ut supra patet: ita quod in omnibus illis saluatur ordo aliquis reuerentialis ad Deum, inuocando ipsum, & subleuando se institutione eius: sicut in religionis multis operibus accidit respectu Dei, ut patet in iuramento, sacramento, & in similibus. Et tu bene ferabis hoc in corde tuo, ut inde postmodum discernas in obsecrationibus & diuinationibus, rationem peccati mortalis: vel venialis, ut infra declarabimus.

ARTICVLVS II.
De diuersis speciebus superstitionis.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod non sint diuersæ superstitionis species: quia secundum philosophum in 1. Topicorum, si vnum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum. Sed religio cui opponitur superstitioni non habet diuersas species, sed omnes eius actus ad vnam speciem referuntur: ergo nec superstitioni habet diuersas species.

Præterea, Opposita sunt circa idem. Sed religio cui opponitur superstitioni est circa ea quibus ordinatur in Deum, ut supra habitum est. Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas diuinationes humanorum euentuum, vel secundum aliquas obsecrationes humanorum actuum.

Præterea, Ad Colof. 1. super illud, Quæ sunt rationem habentia sapientia in superstitione, dicitur glo. id est, in simulata religione: ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

SED CONTRA est quod Augustinus in secundo de doctr. Christi, diuersas species superstitionis assignat.

CONCLVSIO.
Altera sunt superstitionis species, ut indebitus veri Dei cultus, idololatria, diuinationes, ac varia obsecrationum genera.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, vitium superstitionis consistit in hoc, quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est. Non enim qualibet circumstantiarum corruptio diuersitas variat peccati speciem, sed solū quando

referuntur ad diuersa obiecta vel diuersos fines.

Secundū hoc enim morales actus speciem sortuntur, ut supra habitum est. Diuersificantur ergo superstitionis species. Primum quidem, ex parte obiecti. Potest enim diuinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamē indebito: & hæc est prima superstitionis species: vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuiusque creaturæ. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multis species diuiditur, secundū diuersos fines diuini cultus. Ordinatur enim primò diuinus cultus ad reuerentiā Deo exhibendam. Et secundū hoc prima species huius generis est idololatria, quæ diuinā reuerentiā indebite exhibet creaturæ. Secundò, ordinatur ad hoc, quod homo instruitur a Deo quæ colit. Et ad hoc pertinet superstitio diuina, quæ daemones cōsulit per aliqua pacta cum eis inita vel tacita vel expressa. Tertiò, ordinatur diuinus cultus ad quandā directionem humanorū actū secundū instituta Dei qui colitur: & ad hoc pertinet superstitio quarundā obsecrationū. Et hæc tria agit Augustinus 2. de doctr. Christi, dicens, superstitionum esse quicquid institutum est ab hominibus ad faciendā & colendā idola pertinet. Et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit: Vel ad cōsultationes & pacta quædam significationū cum demōnibus placita atque considerata: quod pertinet ad secundū. Et post pauca subdit, Ad hoc genus pertinet oēs ligaturæ & cetera huiusmodi: quod pertinet ad tertium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit 4. c. de diuinis nomi. Bonū contingit ex vna & integra causa, malū autē ex singulis defectibus. Et ideo vni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est. Verbi autē Philoſophi veritatē habet in oppositis, in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quod diuinationes & obsecrationes aliquæ pertinent ad superstitionem, in quantum dependent ex aliquibus operationibus demonum, & sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humane nomen religionis applicatur, prout in glo. sequitur. Vnde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus, modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiæ veller colere Deum secundum veteris legis ritum. Et de hac ad litteram loquitur glo.

QVÆSTIO NONAGE.
Simulacra de Superstitione indebiti cultus diuini, in duos articulos diuisa.

DE INDE considerandū est de speciebus superstitionis.

Et primò, de superstitione indebiti cultus veri Dei. Secundò, de superstitione idololatriæ. Tertiò, de superstitione diuinationum. Quartò, de superstitione obsecrationum.

Circa primum queruntur duo. **Primò**, vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum. **Secundò**, vtrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICVLVS I.

De vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioelis 2. Omnis quicumque inuocaverit nomen domini, saluus erit. Sed quicumque colit Deū quocunque modo, inuocat nomē eius ergo omnis cultus Dei cōfert ad

ne in littera proponitur primus articulus. Secundus autem in superfluitate, stat nomine. Et in prompen horum ratio est, quia scilicet in ipso adu diuini cultus, respicitur veritas quia oportet Deum adorare in veritate: videtur Iohann. 4. Et requiritur commensuratio seu proportio ad spiritum. Quia vtridem dicitur, oportet Deum adorare in spiritu. Opponitur autem veritas falsitas: & proportio ad spiritum superfluitas, quicquid namque extra necessarium sit velle ad spiritum est cultum, totū superfluum est. In corpore primi articuli dubium occurrit de ritu barbarorum, quomodo in eo inueniatur mendaciarum ratio. Nam vnde dicitur in verbo, est falsa vocis significatio cum intentione fallendi: & proportione liter mendacium in facto debet esse falsa facti significatio cum intentione fallendi. Constat autem quod iudei modo videntes veteri cultu, non habent intentionem fallendi: quomodo facta falsum significantibus credentes se verum significantiā facta exercere, vtiuntur. Non est ergo in eorum ritu mendacium, sed factum perniciōsum. Et tamen in littera mendacium reputatur.

Ad hoc dicitur, quod in littera nunquam dicitur, nisi in communi, quod mendacium est cum aliquis exterior significat contrarium veritatis, sive verbo sive facto: & propterea non tribuitur in particulari, quod in tali cultu, scilicet veteris legis apud Iudeos, nunc se mendacium perniciōsum, sed quod sit cultus perniciōsus, & quod sit falsitas perniciōsa. Sicut enim est questio mox, quod inueniatur in cultu veri Dei aliquid perniciōsum, sive falsum, sive mendacium. Vnde sicut Iudeus dicens corde & ore Christum non venisse, sed videri, non mendacium, sed falsum perniciōsum dicitur. Ita colens Deum ritu veteris legis, profecto facit, Christum veniisse, non mendat, sed falsum falsum perniciōsum exerceat in cultu Dei. Quamuis possit dici quod in istis falsis est mendacium, quantum est ex parte actus exterioris, scilicet licet verbi vel facti falsi. Licet non sit mendacium ex parte intentionis interioris, & quod in littera distinguitur mendacium ex parte rei significat, contra id quod est ex parte colentis. Prima responsio, ad ista licet secunda, amplectenda est: quia falsitatem significat in diuino cultu distinguatur in littera ex parte rei & ex parte colentis. Ichnom tamen ante mendaciarum perniciōsum in hoc corpore articuli: quia perniciōsum est habundantia.

ad falsas, sicut mendacium perniciolum: & quia (vt talem est lex parte exterioris adus est perniciolum mendacii, nec excusat ludorum ignorantia tale crimen, sicut nec infidelitatem eorundem. In eodem art. quo ad falsum cultum ex parte colentis nota est. Primo, quod cultus iste est perniciolosus iuxta Auctoris sententiam: quoniam cum dicitur: Et ideo si per cultum exterioris aliquid falsum significetur, erit cultus perniciolosus: istam subdit: Hoc autem contingit dupliciter, scilicet ex parte rei significatæ, & ex parte colentis. Vtrumque ergo falsum, est ex genere peccatum mortale, secundo, quod tunc est falsitas, quando contra Ecclesiam, non autem si per cultum Ecclesie institutionem fieret. Vnde Auctor in hoc articulo falsitatem ex parte colentis insinuat, in hoc quod est esse contra Ecclesie institutionem, seu consuetudinem: quia falsitas cultus contra Ecclesiam est.

Insequens vero articulus persequitur dicit, quando est cultus prater vel contra consuetudinem, seu consuetudinem Ecclesie, perspicitur dupliciter ferentiam inter contra & prater. Illud perniciolosum hoc superfluum constituit. Illud contrariatur velati, & ideo perniciolosum: hoc vitiosum, & ideo minus malum: & est vitiale licet possit esse mortale propter contemptum vel preceptum. Et ideo admissum in littera sequentis articuli. Contra consuetudinem communem. Tercio, quod falsitas ista habet locum & in cultu communi, & in cultu singulari. Ex preterea in littera non dicitur: Et hoc in cultu communis dicitur: Et hoc precipue in cultu communi. Insinuat per hoc precipue, quod hoc etiam potest habere locum in cultu singulari: prout in se ipso, vel oratione singulari non imposita ab Ecclesia, vt si quis contra modum Ecclesie ieiunaret in dominica, aut oraret sic in propria persona, quod non ad Ecclesiam, cuiuslibet sit pars Ecclesie, & in persona Ecclesie preceptum habeat orandi a domino, dicitur. Orabit: Pater noster panem nostrum ducimus nobis &c. Ad falsitatem autem communem cultus ex parte colentis non solum spectat si sacramenta contra Ecclesie ritum celebrantur, vt habet 16. quæst. 1. articulus. sed etiam requeant, si iniqua falsitas quis predicet, aut docendo scribat. Predicatores namque & doctores in persona Ecclesie disce & predicare conueniunt. Nec excusantur quia cumque pia intentione, a perniciolo cultu, quia,

salutem. Nullus ergo est perniciolosus.

Præterea, Idem Deus est qui colitur a iustis quacunque munditate. Sed ante legem datam, iusti abique peccato mortali colebant Deum qualitercunque eis placebat. Vnde & Iacob proprio voto se obligauit ad specialem cultum: vt habetur Genes. 28. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciolosus.

Præterea, nihil perniciolosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum. Vnde Gregorius scribit Aug. Episcopo Anglorum, proponenti quod sunt diuersæ Ecclesiarum consuetudines in missarum celebratione: Mihi inquit placet, vt siue in Romanis, siue in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia, aliquid inuenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas. Ergo nullus modus colendi Dei est perniciolosus.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum. & habetur in Galat. 3. Quod legalia obseruata, post veritatem euangelij diuulgatam, sunt mortifera: & tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

CONCLUSIO.

Potest non modo ex parte Dei, sed nostri perniciolosus aliquid cultus excludi.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Augustinus dicit in libro contra mendacium, Mendacium maxime perniciolosum est, quod fit in his que ad Christianam religionem pertinent. Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verborum, etiam significatur aliquid facti: & in tali significatione facti constituit exterior religionis cultus, vt ex supra dictis patet. Et ideo si per cultum exteriorum aliquid falsum significetur, erit cultus perniciolosus. Hoc autem contingit dupliciter. Vno quidem modo, ex parte rei significatæ a qua discordat significatio cultus: & hoc modo, tempore nouæ legis, peractis iam Christi mysteriis, perniciolosum est vt cerimonis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura: sicut etiam perniciolosum esset, si quis non confiteretur Christum esse passum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis: & hoc precipue in cultu communi qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesie. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicuius que non essent ei commissæ, ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte Ecclesie cultum exhibet Deo contra modum diuina autoritate ab Ecclesia constitutum, & in Ecclesia consuetum. Vnde Ambrosius dicit: indignus est qui aliter celebrat mysterium, quam Christus tradidit. Et propter hoc etiam gloriatur ad Colos. 2. quod superstitio est, quando traditioni humana religionis nomen applicatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi inuocant Deum qui in spiritu & veritate eum colunt, vt dicitur Iohan. 4. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei inuocationem que saluat.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis, iusti per interiorum intuitum instruebantur de modo colendi Deum, quos aliter quebantur. Postmodum vero exterioribus præceptis circa homines sunt instructi, quæ præterire perniciolosum est.

Ad tertium dicendum, quod diuersæ consuetudines Ecclesie in cultu diuino, in nullo veritati repugnant: & ideo sunt seruandæ, & eas præterire illicitum est.

ARTICVLVS II.

Verum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.



SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod in cultu Dei non potest esse aliquid superfluum.

Dicitur enim Eccle. 43. Glorificantes Deum quantumcunque poteritis, superualebit adhuc. Sed cultus diuinus ordinatur ad Deum glorificandum: ergo nihil superfluum in eo potest esse.

Præterea, Exterior cultus est professio quadam cultus interioris, quo Deus colitur fide, spe, & charitate: vt Augustinus dicit in Enchiridion. Sed in fide, spe, & charitate, non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in cultu diuino.

Præterea, Ad diuinum cultum pertinet, vt ea Deo exhibeamus quæ a Deo accepimus. Sed omnia nostra a Deo accepimus: ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reuerentiam, nihil superfluum erit in diuino cultu.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in secundo de doctrina Christiana, quod bonus verusque Christianus etiam in literis sacris superstitiosa signimenta repudiat. Sed per sacras literas Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu diuino potest esse superfluitas ex aliqua superfluitate.

CONCLUSIO.

Quantum non possit secundum absolutam quantitatem excludi quippiam Deo in cultu diuino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debium illius finem.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Vno modo, secundum absolutam quantitatem: & secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in diuino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis: quia scilicet non est sui proportionatum. Finis autem diuini cultus est, vt homo Deo det gloriam, & ei se subiciat mente & corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo subiciatur, & etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei & Ecclesie ordinationem, & consuetudinem eorum quibus homo coniungitur, non est superfluum in diuino cultu. Si autem aliquid sit, quod quantum est de se, non pertinet ad dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentie moderata refrenentur: aut etiam si sit præter Dei & Ecclesie institutionem, vel contra consuetudinem communem (quæ secundum Augustinum pro lege habenda est) totum hoc reputandum est superfluum & superfluitas: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Vnde Augustinus in libro de vera religione inducit quod dicitur Luc. 17. Regnum Dei intra vos est: loquitur contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur, quod id quod fit pertinet ad Dei gloriam: per quod excluditur superfluitas superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem, & charitatem, anima subiciatur Deo. Vnde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QVÆSTIO NONAGESIMA.

quarta de Idololatria, in quatuor articulos diuisa.

INDE considerandum est de idololatria.

PRIMO, vt circa hoc queruntur quatuor. Primo, vtum idololatria sit species superfluitatis. Secundo, vtum sit peccatum.

TERTIO, vtum sit grauissimum peccatum.

QUARTO, de causa huius peccati.

PRIMO, vtum sit grauissimum peccatum.

QUARTO, de causa huius peccati.

PRIMO, vtum sit grauissimum peccatum.

QUARTO, de causa huius peccati.

PRIMO, vtum sit grauissimum peccatum.

QUARTO, de causa huius peccati.

PRIMO, vtum sit grauissimum peccatum.

QUARTO, de causa huius peccati.

PRIMO, vtum sit grauissimum peccatum.

QUARTO, de causa huius peccati.

quantum in se est, fidem Christi euacuare veritate.

Super Quæstione nonagesima, articulus secundus.

In secundo, videtur, quod in littera resolutionem superfluitatis, scilicet quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet.

Cum enim cultus exterior ad interiorem ordinatur, si aliquid extra fiat cultus, qui ad interiorem non ordinatur, superfluum est: & quia ad interiorem Dei cultum non recte ordinatur quod præter Ecclesie institutionem aut consuetudinem fiat: dato quod aliquis præter Ecclesie morem, ad interiorem deuotionem intendere nomen ordinare, superfluitatis vitio non caret, & exterior tamen colit.

Nam interior patet, ab Ecclesie regula declinare. Quale autem peccatum committatur in huiusmodi superfluitate, quæ inter superfluitates numeratur, in littera non exprimitur: est tamen communiter veniale, nisi contemptus ecclesiæ ex disciplina aut interioris cultus adit, quia non est ibi perfectio superfluitatis ratio, nec tamen hinc habendum est peccatum hoc quoniam infra superfluitatis lastimulæm continetur, quæ diuino opponitur cultui.

Omne autem peccatum in his que Dei sunt, magis esse constat.

Super

Quantum non possit secundum absolutam quantitatem excludi quippiam Deo in cultu diuino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debium illius finem.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Vno modo, secundum absolutam quantitatem: & secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in diuino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis: quia scilicet non est sui proportionatum. Finis autem diuini cultus est, vt homo Deo det gloriam, & ei se subiciat mente & corpore.

Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo subiciatur, & etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei & Ecclesie ordinationem, & consuetudinem eorum quibus homo coniungitur, non est superfluum in diuino cultu. Si autem aliquid sit, quod quantum est de se, non pertinet ad dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentie moderata refrenentur: aut etiam si sit præter Dei & Ecclesie institutionem, vel contra consuetudinem communem (quæ secundum Augustinum pro lege habenda est) totum hoc reputandum est superfluum & superfluitas: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet.

Vnde Augustinus in libro de vera religione inducit quod dicitur Luc. 17. Regnum Dei intra vos est: loquitur contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur, quod id quod fit pertinet ad Dei gloriam: per quod excluditur superfluitas superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem, & charitatem, anima subiciatur Deo. Vnde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

Super

Quantum non possit secundum absolutam quantitatem excludi quippiam Deo in cultu diuino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debium illius finem.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Vno modo, secundum absolutam quantitatem: & secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in diuino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis: quia scilicet non est sui proportionatum. Finis autem diuini cultus est, vt homo Deo det gloriam, & ei se subiciat mente & corpore.

Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo subiciatur, & etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei & Ecclesie ordinationem, & consuetudinem eorum quibus homo coniungitur, non est superfluum in diuino cultu. Si autem aliquid sit, quod quantum est de se, non pertinet ad dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentie moderata refrenentur: aut etiam si sit præter Dei & Ecclesie institutionem, vel contra consuetudinem communem (quæ secundum Augustinum pro lege habenda est) totum hoc reputandum est superfluum & superfluitas: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet.

Vnde Augustinus in libro de vera religione inducit quod dicitur Luc. 17. Regnum Dei intra vos est: loquitur contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur, quod id quod fit pertinet ad Dei gloriam: per quod excluditur superfluitas superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem, & charitatem, anima subiciatur Deo. Vnde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

¶ Super Quaestio-
nis monachum aquat
Articulus primus.

ARTICULVS I.

¶ Primum idololatria recte ponatur species su-
perstitionis.

¶ Annot.
3. distine.
9. q. 1.
art. 1. q. 1.
3. ad 3.
Et 3. con-
tra. cap.
110.

In articulo 1. quæst. 94.
nota duo pro clarita-
te litterarum. Primum, quod
cum circa principium
corporis articuli dicitur,
huiusmodi autem cultus
diuinitatis sicut creaturæ
in sensibili exhibebatur
et. ita etiam econ-
uerso &c. Scilicet, quod
sicut exhibendo sensibili
sacrificia insensibili
creaturæ ascendebatur à
sensibilibus ad insensibili-
a, ita cultum exhiben-
do idolis descendebatur
ab insensibilibus rebus
representatis, vel occultis,
ad sensibilia idola:
Ita ut idolis ipsi cultus
exhiberetur: diuersimode
tamen, ut in littera sub-
iungitur. Secundum, quod
cum narratur opinio
de mundo animato: ly
sicut homo dicitur sa-
piens propter animam,
non propter corpus, refe-
rendum est ad ly, quidam
vero æstimabant totum
mundum esse verum
Deum, non propter cor-
poralem substantiam,
sed propter animam. Ita
quod sensus est, quod si-
cut dicimus, Homo est
sapiens, ita illi dicebant,
mundus est deus. Vtrum-
que enim dicitur de to-
to, ratione partis scilicet
animæ. Et quia mundum
dicebant Deum, quæ-
libet pars mundi erat pars
Dei: quamuis non deita-
tis. Sicut quælibet pars
hominis est pars sapien-
tis, quamuis non sapien-
tis. Ideo quælibet pars
mundi cultum exhibe-
bant, tanquam parti to-
tius subiecti deitatis.
Quædammodum ali-
quis veneratur manus
viri sapientis tanquam
partem totius subiecti
animæ sapientis.

¶ Num committens
idololatria actum inte-
riori fide incurrat Ecclē
siasice censuræ.

Quæstia.

In responsione ad pri-
mum eisdem articuli,
dubium occurrunt Chri-
stianis committens
actum idololatriæ, sal-
uam integritatem fidei.
Incurrat penas censuræ
ecclesiasticarum in
foro conscientie ita quod
in veritate de non solum

¶ In alio
non habet
sua ly re-
uerse.

in foro exteriori sit ex-
communicatus. Et est ra-
tio dubij, quia censuræ
sunt late contra hereti-
cos. In casu autem propo-
sito nulla est infidelitas
in anima secundum verita-
tem. Ergo non incurrit
in foro conscientie in-
fidelitatem. Et con-
firmatur, quia sicut dicitur
non ex intentione infidelis,
sed loco, verba heretica,
puta q. mortuo corpore
est motus et anima,
non est excommunicatus:
ita dicens factus cultus &
non ex intentione idoli
esse deum, non est excom-
municatus. Pro parte au-
tem affirmatiua est, quia
talis est vere apostata ac
per hoc excommunicatus.

AD PRIMVM sic proce-
ditur. Videtur, quod idololatria
non ponatur recte species super-
stitionis. Sicut enim heretici sunt
infideles, ita & idololatra. Sed
hæresis est species infidelitatis, ut supra habi-
tum est. Ergo & idololatria, non autem super-
stitionis.

¶ Præterea, Latría pertinet ad virtutem reli-
gionis, cui opponitur superstitionis. Sed idolola-
tria videtur vniuoce dici cum ea latría quæ
ad veram religionem pertinet. Sicut enim ap-
petitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ
beatitudinis vniuoce dicitur, ita cultus falso-
rum deorum, qui dicitur idololatria, vniuoce
videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latría
veræ religionis. Ergo idololatria non est spe-
cies superstitionis.

¶ Præterea, illud quod nihil est, non potest esse
alicuius generis species: sed idololatria nihil
esse videtur. Dicit enim Apostolus primæ ad
Corinth. 8. Scimus quia nihil est idolum in
mundo. Et infra: o. Quid ergo dico quod ido-
lis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit
aliquid, quasi dicat non. Immolare autem ido-
lis propriè ad idololatriam pertinet. Ergo ido-
latria quasi nihil existens non potest esse su-
perstitionis species.

¶ Præterea, Ad superstitionem pertinet exhi-
bere cultum diuinum cui non debetur. Sed cul-
tus diuinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis
creaturis. Vnde ad Rom. 1. Quidam vituperan-
tur de hoc quod coluerunt & seruierunt po-
tius creaturis quam creatori, ergo inconue-
nienter huiusmodi superstitionis species ido-
latria nominatur: sed deberet potius nomi-
nari latría creaturæ.

¶ SED CONTRA est, quod Act. 17. di-
citur, quod Paulus cum Athenis expectaret,
incitabat spiritus eius in ipso, videns idola-
triam deditam ciuitatem. & postea dixit: Viri
Athenienses, per omnia quasi superstitiones
vos video: ergo idololatria ad superstitionem
pertinet.

CONCLUSIO.

¶ Varia idololatriarum genera ad speciem super-
stitionis spectant.

¶ RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, ad superstitionem perti-
net excedere debitum modum diuini cultus.
Quod quidem præcipue fit, quando diuinus cul-
tus exhibetur cui non debet exhiberi, debet au-
tem exhiberi soli summo Deo, scilicet increa-
to, ut supra habitum est, cum de religione age-
retur. Et ideo cuiusque creaturæ diuinus
cultus exhibetur, superstitionis est. Huiusmo-
di autem cultus diuinus sicut creaturæ insen-
sibili exhibebatur per aliqua sensibilia signa,
puta sacrificia, ludos, & alia huiusmodi: ita
etiam econuerso exhibebatur creaturæ re-
presentatæ per aliquam sensibilem formam
seu figuram, quæ idolum dicitur. Diuersimode
tamen cultus diuinus idolis exhibebatur. Qui-
dam enim per quandam nefariam artem ima-
gines quasdam conficiebant, quæ virtute dæ-
monum aliquos certos effectus habebant. Vn-
de putabant in ipsis imaginibus esse aliquid di-
uinitatis, & per consequens quod diuinus cul-
tus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermi-
tis Trimegisti, ut Augustinus dicit in octauo, de ci-
uitate Dei. Alij vero non exhibebant cultum
diuinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis, qua-
rum erant imagines. Et vtrumque horum tan-
git Apostolus ad Rom. 1. Nam quantum ad pri-
mum dicit: Mutauerunt gloriam incorrupti-
bilis Dei in similitudinem imaginis corrupti-

bilis hominis & volucrum & quadrupedum
& serpentium. Quantum autem ad secundum
subdit: Coluerunt & seruierunt potius creatu-
ræ quam creatori. Horum tamen fuit triplex
opinio. Quidam enim æstimabant quoddam
homines deos fuisse, quos per eorum imagines
colebant: sicut Iouem, Mercurium, & alios hu-
iusmodi. Quidam vero æstimabant totum mun-
dum esse vnum Deum, non propter corporalem
substantiam, sed propter animam quam
Deum esse credebant, dicentes Deum nihil
aliud esse quam animam motu & ratione mun-
dum gubernantem. Sicut homo dicitur sapiens
propter animam, non propter corpus. Vnde
putabant totum mundum, & omnibus partibus eius,
esse cultum diuinitatis exhibendum: calo, aeri,
aquæ, & omnibus huiusmodi partibus. Et ad
hæc referebant nomina & imagines lunorum
deorum, sicut Varro dicebat: ut narrat Augu-
stinus in septimo, de ciuitate Dei. Alij vero, scilicet Pla-
tonici, posuerunt vnum esse summum deum
causam omnium: post quem ponebant esse sub-
stantias quasdam spirituales à summo Deo crea-
tas: quas Deos nominabant, participatione sci-
licet diuinitatis: nos autem eos angelos dici-
mus. Post quos ponebant animas celestium
corporum, & sub his demones: quos dicebant
esse aërea quædam animalia: & sub his pone-
bant animas hominum, quas per virtutis me-
ritum ad deorum vel demonum societatem
assumi credebant. & his omnibus cultum di-
uinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat in 18. de
ciuitate Dei. Has autem duas ultimas opinio-
nes dicebant pertinere ad Physicam theolo-
giam, quam Philosophi considerabant in mun-
do, & docebant in scholis. Aliam vero, de cul-
tu hominum, dicebant pertinere ad theolo-
giam fabularem: quæ secundum figmenta poë-
tarum representabatur in theatris. Aliam vero
opinionem de imaginibus, dicebant perti-
nere ad ciuilem theologiam, quæ per pontifi-
ces celebrabatur in templis. Omnia autem
hæc ad superstitionem idololatriæ pertine-
bant. Vnde Augustinus dicit in secundo de do-
ctrina Christi, superstitionis est quicquid
institutum ab hominibus est ad faciendâ &
colendâ idola, vel pertinet ad colendum, si-
cut Deum, creaturam partemue vllis creaturæ.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum,
quod sicut religio non est fides, sed fidei prote-
statio per aliqua exteriora signa, ita supersti-
tio est quædam infidelitatis protestatio per
exteriorem cultum: quam quidem protesta-
tionem nomen idololatriæ significat: non au-
tem nomen hæresis, sed solum fallam opinio-
nem. Et ideo hæresis est species infidelitatis. Sed
idololatria est species superstitionis.

¶ Ad secundum dicendum, quod nomen la-
trix dupliciter potest accipi. Vno enim modo
potest significare humanum actum ad cultum
Dei pertinentem. Et secundum hoc non varia-
tur significatio huius nominis latría, cuius-
que exhibetur: quia illud cui exhibetur non
cadit, secundum hoc, in eius diffinitione. Et
secundum hoc latría vniuoce dicitur, secun-
dum hoc quod pertinet ad veram religionem,
& secundum quod pertinet ad idololatriam.
Sicut solutio tributi vniuoce dicitur, siue ex-
hibeatur vero regi, siue falso, alio modo
accipitur latría prout est idem religioni. Et
sic cum sit virtus, de ratione eius est quod cul-
tus diuinus exhibetur ei cui debet exhiberi.
Et secundum hoc latría æquiuoce dicitur de
latría veræ religionis, & de idololatria. Sicut
prudencia æquiuoce dicitur de prudentia, quæ
est virtus, & de prudentia quæ est carnis.

¶ Ad tertium dicendum, quod Apostolus in-
telligit idolum nihil esse in mundo, quia ima-
gines illæ, quæ idola dicebantur, non erant
animatæ aut aliquam virtutem diuinitatis
habentes, sicut Hermes ponebat: quasi

¶ Ad euidentiā huius
sciendum est, q. diffi-
cultas contingit aliq. actus
humanorum perniciosum
exercere, scilicet ex ani-
mo affectu illo vicio: ut
si quis ex auaritia furti-
tur, ex luxuria fornicetur,
ex infidelitate negat
Christum, ex interiori ido-
latria offerat extra sa-
crificiū idolis. Ex de illis
nulla est quæstio. Alio-
modo contingit fieri ex
animo reuerentia secun-
dum & illud crimen, sed
propter alium affectum
conferentem in actum
exteriorē perniciosum,
ut si mulier exultum ha-
bens furtū, compulsa
à domino cōfessit in ex-
teriorē actum furti. Et
similiter reuerentia per-
fectam inuit fidei, timore
vitiis confert in ex-
teriorē actum negan-
di fidē, ut fecit Petrus,
aut despicit idola in mē-
te sua, timore, ut Marce-
linus, alia exteriori offer-
at idolis. Aut amore po-
pulari idem faciat ut Se-
mota. Et de huiusmodi
est quæstio perennis, &
tam ex diuis exemplis
potest parere solutio
quæstionis, quod quem-
admodum non excusa-
tur in foro conscientie à
furore, fornicatore, ne-
gatore fidei, & idololatria,
qui ex alieno affectu, hoc
alius perniciosus exte-
rius committit, quæ vo-
luntarie cōmittit actus
exteriorē talium vitio-
rum, ita non excusatur
in foro conscientie ab
ecclesiastica censurā la-
tis contra commisso-
res talia crimina: ita q.
si esset lata excommuni-
cationis sententia contra
fures, ille qui in forum
exteriorem actum furti
conferendo, furatus
est: proculdubio esset ex-
communicatus in foro
conscientie, quia volun-
tarie furtum commisit.
Similiter Christianus il-
le qui in forum exteri-
orem actum negandi fidē
conferendo, est in foro
conscientie excommunicatus,
quia voluntarie con-
fessit in actum infidelitatis,
ita, & illam excusat to-
gando Chelium verbum
ut Petrus fecit. Et simili-
ter qui solum actum ido-
latriæ exteriori com-
mittit, excommunicatus
est in foro conscientie,
quia actum infidelitatis
& apostasie voluntarie
exercet. Est enim ido-
latria ex proprio ge-
nere infidelitatis proce-
dens, ut in hac littera di-
citur. Et omnium bo-
rum & similium con-
muni ratio est: quia
iste in foro conscientie
est idololatra, fuit &c.
Non enim solum dicitur
in foro conscientie
fur aut idololatra, qui
ex affectu furti aut ido-
latriæ furatur, aut
idola colit: sed etiam
qui voluntarie exer-
cet exteriorē actum
furti, aut idololatriæ.
Concurrunt enim tunc
ad hæc

ad hanc denominationem, & actus exterior, & actus interior. Quamvis actus interior videatur quasi extraneus ab exteriori. Et per hoc patet responsio ad primam objectionem in oppositum, dicendo, quod hic est infidelitas exterior voluntaria. Et quia actus voluntarius quo consentit in actum exteriorem ad eandem speciem spectat in qua est actus exterior, ideo in hoc dicto, scilicet infidelitas exterior voluntaria, includitur interior voluntatis actus infidelitatis. Ac per hoc voluntarie negans Christum solo verbo, non solum extra, sed etiam intra, est quodammodo infidelis: quamvis absque non sit intra infidelis.

Ad secundum dicitur, quod dicens, cognosce de quod dicit verba contra fidem sermo, pecculidubio est excommunicatus, ut dictum est. Dicent autem loco, excommunicatus non est: quia non dicit illa verba ut sunt verba infidelitatis: grauius tamen peccat.

Ad Super Quaestione nouagesima quarta. Articulus secundum & tertium.

¶ Nam infidelitas interior sit peccatum grauius mendacio pernicioso, quo quis vitatur in idololatria.

Questio. In artic. 1. & 3. simul quæritur de 34. duobus duobus. Alterum de comparatione idololatriæ exterioris tantum voluntarie, ad infidelitatem. Alterum de comparatione idololatriæ ad omnia alia crimina. Est autem ratio primi dubij, quia videtur quod infidelitas interior sit peccatum grauius quam mendacium perniciosum, quo quis non ex animo colit idola: ut Seneca, aut Marcellinus. In oppositum autem est auctoritas Augustini in littera secundi articuli allata, dicens de Seneca, quod eo damabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic agebat, ut eum populus veraciter agere existimaret. Et in littera tertij articuli, in responsione ad primum, dicitur quod infidelitatem grauius esse peccatum arguebat, defendendo contrarium. Si vero sit exterior tantum idololatria, absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis quasi culpa falsitatis arguitur infidelitati interiori.

¶ Nam idololatria omnibus ceteris vitijs grauior sit.

Questio. Secundi autem dubij ratio est, quia odium Dei ex genere suo est grauius peccatum quam idololatria.

esset aliquid compositum ex spiritu & corpore. Et similiter intelligendum est, quod idolis non est aliquid immolatum, quia per huiusmodi immolationem carnes immolatiæ aliquam sanctificationem non consequerentur, ut Gentiles putabant: neque aliquam immunditiam, ut putabant Iudæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, qua creaturas quasque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatriæ ad significandum quemcumque cultum creature, etiam si sine imaginibus fieret.

ARTICVLVS II.

¶ *Primum idololatria sit peccatum.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad diuinum cultum. Nam & in tabernaculo erant imagines Cherubin, ut legitur Exod. 25. Et in Ecclesia quasdam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

Præterea, Cuiuslibet superiori est reuerentia exhibenda. Sed angeli & animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibetur reuerentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliorum huiusmodi, non erit peccatum. Præterea, Summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Iohan. 4. Deum oportet adorare in spiritu & veritate. Et Augustinus dicit in Enchiridio, quod Deus colitur fide, spe, & charitate. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præiudicio diuini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed contra est quod Exod. 10. dicitur: Non adorabis ea, scilicet exterius, neque coles, scilicet interius ut glossa exponit. Et loquitur de sculptilibus & imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriori vel interiori cultum exhibere.

CONCLUSIO.

¶ *Idololatria est ex natura sua vitium ac mortale peccatum, tam interiori, quam exteriori opere.*

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter errauerunt. Quidam enim putauerunt quod offerre sacrificiū, & alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supradictis esset debitum, & per se bonum, eo quod cuiuslibet superiori naturæ diuinam reuerentiam exhibendum putant, quasi Deo propinquiori: sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam est omnes superiores reuereri debeamus, non tamen eadem reuerentia omnibus debetur: sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit. Et hoc est latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putauerunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere: illi vero summo Deo tanquam meliori meliora, scilicet puræ mentis officia, quia ut Augustinus dicit in 10. de Ciui. exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum: quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus: ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse nouerimus, quam ei cuius in cordibus nostris inuisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Alij vero existimauerunt latriæ cultum exteriori non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum, aut opportunum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus in 6. de ciui. Dei, introducit Seneca dicentem: Sic, inquit, adorabimus, ut & memi-

nerimus huiusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere. Et in lib. de vera religione, Augustinus dicit, non esse religionem a Philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis: & de suorum deorum natura ac summo bono diuersas contrariasque sententias in scholis personabant. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus exterius idola colat: dum tamen fidem in mente seruet: sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde: ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriori cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Vnde Augustinus dicit contra Senecam in 6. de ciui. Dei: quod eo damabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc, imagines in Ecclesia instituantur, ut eis cultus latriæ exhibeatur: sed ad quandam significationem, ut per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur & confirmetur fides de excellentia angelorum & sanctorum. Secus autem est de imagine Christi, cui ratione diuinitatis latria debetur, ut dicitur in tertio.

Ad secundum & tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICVLVS III.

¶ *Primum idololatria sit grauius peccatum.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod idololatria non sit grauius peccatum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur octauo Ethicorum. Sed cultus interior qui consistit in fide, spe, & charitate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio, & odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt grauiora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

Præterea, Tanto aliquod peccatum grauius est, quanto magis est contra Deum. Sed directius aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alij exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei, est grauius peccatum quam idololatria.

Præterea, Minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ puniuntur est peccato contra naturam, ut dicitur ad Rom. 1. ergo peccatum contra naturam est grauius peccato idololatriæ.

Præterea, Augustinus dicit 20. contra Faustum: Neque vos, scilicet Manichæos, paganos dicimus, aut schisma paganorum, sed cum eis habere quandam similitudinem, eo quod multos colatis Deos. Verum in hoc esse eis longe deteriores, quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt: vos autem ea colitis quæ omnino non sunt. Ergo vitium hæreticæ prauitatis est grauius quam idololatria.

Præterea, Super illud ad Galat. 4. Quomodo conuertimini iterum ad infirma & egena elementa, dicit glossa Hieronymi. Legis obseruantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum penar feruienti idolorum, cui ante conuersionem vacauerant. Non ergo peccatum idololatriæ est grauius.

Sed contra est quod Leui.

15. super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis: dicit glossa.

Secunda secundæ S. Thomæ.

triqua directe opponitur amor Dei in seipso. Idololatria autem opponitur exteriori cultui ipsius Dei, & odium Dei tollit, quantum ex se est, diuinum esse idololatriam minuit. Odium Dei annullat Deum idololatriæ æqualem illi dare. Vnde ex genere suo odium Dei grauius est quocumque alio. Et arguitur dubium, quia Amor in littera in primo argumento tertij articuli, tangit hanc difficultatem de odio, infidelitate, & desperatione, & soluendo pertransit.

In oppositum autem est auctoritas litteræ.

Ad hæc dubia retrogrado ordine dicendum est: quia primum est de specie, secundum de genere, & doctrina ordinata sit à magisterium ad minus commune. Scilicet est igitur quod comparatio hinc in loco sit inter peccata secundum suam generalem & ex pluribus locis tertij articuli apparet. Et quoniam diuersorum generum peccata contingit se habere ex additione, ut scilicet vitium includatur in altero, quæ non excluditur, quando comparatio fit inter peccata ex additione se habens ad aliud, & reliquum secundum se solum, facilius est comparatio: quoniam collat quod includit est grauius inclusio. Nec propter hoc mouenda esset solennis questio. Si autem est in proposito, quia idololatria secundum suam generalem claudit in se infidelitatem & odium Dei, quoniam vtriusque protellatio est. Colens namque idola, quantum in se est tollit à Deo suam singularem excellentiam, qua solus est Deus. Hæc est autem sua deitas. Quod ad odium Dei spectat. Et negat huiusmodi singularitatem: quod ad infidelitatem spectat: ac per hoc grauius peccatum illis fecundum se est. Et præterea, Auctor qui non mouit quæstionem de idololatria in respectu ad ista, sed vniuersaliter in respectu ad omnia peccata, pertransiit facile in responsione ad primum tertij articuli, materiam istam tanquam claram.

Ad objectionem autem in oppositum dicitur, quod aliud est comparare peccata secundum suam generalem, & aliud comparare peccatum vnius generis ad summam alterius generis, ut in argumento sit comparatio idololatriæ ad summam odium Dei: puta, quod quis vellet Deum localiter non esse. Hæc enim summa oportet esse reglem ponere aliud summam, puta idololatriam ex tali odio, & sic idololatria inueniretur grauior.

Ad primum autem dubium dicitur, quia idololatria tantum exterior est etiam protellatio infidelitatis & odij Dei, ideo continet grauiorem

1. 2. quæst. 102. arti. 3. ad 11. Et mal. q. 2. art. 10. c. 6. 1. co. 12. c. 2.

for generis, ac per hoc
est genus secundum
finem genus infidelitate
& odio Dei. Et includit
generis for generis graui-
tatem grauiorem men-
dacijs pomicijs: & pro-
pterea ab Angli- dam-
nabilior dicitur: & ab
Austrie sustinetur, & non
dicitur in littera quod te-
ret mendacium ad ege-
tur aut excedat infidel-
tatem interiore, sed
(vt dictum est) declara-
tur quod idololatrie
genus secundum for con-
uenit, scilicet quod pro-
supponat infidelitatem
interius ac per hoc etis-
si interius deest infidel-
tas, exterior tamen quod
idololatrie ex proprio
genere, ex hoc quod est
interius infidelitatis
pretextatio, habet, non
amittit. Cum his tamen
stat quod ex parte peccati
is grauius peccatum fit
deliberare, minus negare
fidem Christi, & minus
odios habere Deum: quia
voluntarie extra finem
idola colere. Quoniam
in peccatis istis maior
deordinatio ipsius pec-
catis inuenitur.

¶ *Super Quaestio-
nis nonagesimaquar-
tae Artic. quartum.*
In quaest. circūdem 94.
dicitur. dubium occur-
rit quo pacto verificetur
quod omnes dij gentium
demonia: & tamē illos colebant mil-
lites deos, colebant etiam
vtrum sumum deū deū
qui nō potest dii quod
fit demon, quia est verus
Deus. Rursus colebant
motores caelorum, quos
constat nō esse dēmo-
nes. Quomodo igitur
omnes dij gentium dē-
monia?

¶ Ad hoc dicitur dupli-
citer. Primō, vt in littera
dicitur, quōd demonia
erant ante omnis cul-
tus idololatrie. Et pro-
pterea omnes dij gentiū
erant demonia casualia.
Sicet nō essentialiter.
Secundō dicitur quod
omnes dij gentium erant
etiam essentialiter, aut
participatiue armonia
inquantum erant dii
gentium. Quoniam non
venerabatur secundum
id quod in veritate erat
sed secundū id quod non
erant, hoc est secundum
deitatem, cum non ef-
fent dij nisi vniuersi qui
addeantur quoniam fecer-
unt id quod erat, sed si
etiam id quod isti dii
non concipiebant. Ac per
hoc nō addebat tibi

2. *distin.*
 17. *qđ. 1.*
artico. 2.
Corint.
 Et 3. *con-*
tra. cap.
 120. Et
 p. *qđ. 3.*
art. 4. con-

Omne peccatum est immunditia animi, sed
idololatria maxime.

CONCLUSIO

¶ Quamquam Idololatria secundum se gravissi-
mum vitium sit, potest tamen ex mala peccantis dispo-
sitione aliud vitium gravius idololatriasse,

RESPONDEO dicendum, quod gra-
uitas alicuius peccati potest attendi dupliciter.
Vno modo, ex parte ipsius peccati, & sic pecca-
tum idololatriæ grauissimum est. Sicut enim
in terrēna republica grauissimum esse videtur,
quod aliquis honorem regium alteri im-
pendat quā vero Regi (quia, quantum in se
est, totum reipublice perturbat ordinem) ita
in peccatis quæ contra Deum committuntur,
quæ tamen sunt maxima, grauissimum esse vi-
detur quod aliquis honore diuinum creature
impendat, quia, quantum est in se, facit alium
Deum in mundo, minuens principatum diui-
num. Alio modo potest attendi grauitas pecca-
ti ex parte ipsius peccantis, sicut dicitur gra-
uius esse peccatum eius qui peccat scienter,
quā eius qui peccat ignoranter. Et secundum
hoc nihil prohibet grauius peccare hæreticos,
qui scienter corumpunt fidem quā accepe-
runt, quā idololatrias ignoranter peccantes.
Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt
esse maiora propter maiorem contemptum
peccantis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum,
quod idololatria præsupponit interiorem in-
fidelitatem, & adiecit exterius indebitum cul-
tum. Si vero fit exterior tantum idololatria
abſque interiori infidelitate, additur culpa fal-
ſitatis, vt prius dictum eſt.

¶ Ad secundum dicendum, quod idololatria
includit magnam blasphemiam, in quantum
Deo subtrahitur dominij singularitas, & fidei
opere impugnatur idololatria.

¶ Ad tertium dicendum, quod quia de ratione poenae est, quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud puniatur, oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi & aliis detestabilis reddatur. Non autem oportet quod sit grauius. Et secundum hoc peccatum, quod est contra naturam, minus est peccatum quam idololatria. Sed quia est manifestius, puniatur quasi conueniens poena peccati idololatriæ, ut scilicet sicut homo per idololatriam peruertit ordinem diuini honoris, ita per peccatum contra naturam, proprie naturæ confusibilem peruersitatem patiatur.

¶ Ad quartum dicendum, quod hæresis Manichæorum, etiam quantum ad genus peccati grauior est quam peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant diuino honori ponentes duos deos contrarios, & multa vanæ fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hereticis, qui vnum Deum confitentur, & eum solum colunt.

¶ Ad quintum dicendum, quod observatio legis tempore gratiæ, non est omnino æquali idololatriæ, secundum genus peccati, sed penæ æqualis: quia utrunque est species pestiferæ suffragationis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Virum causa idolatriæ fuerit ex parte ho-
minis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod causa idolatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa, sed causa idolatriæ non potuit esse ex parte nature hominis: quin potius naturalis ratio hominis dicat quod scilicet, Deus, & quod non sit mortuus cultus diuinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex

ARTIC. III. ET IIII.

parte virtutis, quia non potest arbor bona malos fructus facere, vt dicitur Matthaei septimo. Neque etiam ex parte culpa, quia vt dicitur Sapientia decimo quarto. Infandorum idolorum cultura omnis mali est & initium & finis: ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

¶ Præterea, Ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inueniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinuenta, vel a Nembroth, qui (vt dicitur) cogebat homines ignem adorare: vel a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit. Apud Græcos autem (vt Isidorus refert) Prometheus primus simulachra hominū de luto finxit. Iudei vero dicunt quod Ismael primus simulachrum de luto fecit. Cessauit etiam in sexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

¶ Præterea, Aug. dicit 17. de Ciui. Dei. Neque potuit primum, nisi in illis scilicet dæmonibus docentibus, disci, quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, aut quo inuitetur nomine, aut quo cogatur: vnde magicæ artes, earumque artifices excreuerunt. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria: Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Sapientia decimoquo-
to, Superuacuitas hominum hæc, scilicet idola, adinuenit in orbe
terrarum.

CONCLUSIO.

¶ Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatricæ esse, vel
inordinatus affectus, vel representationis delectatio,
vel ignorantia, consummatius autem eius cau-
sa fuerant, Demones qui si hominibus
colentes in idolorum imaginibus
exhibuerunt, aliqua in illis
mirabilia fa-
ciendo.

R E S P O N D E O dicendum, quòd idololatriæ est duplex causa. Vna quidem dispositiua. Et hæc fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter. Primo quidem ex inordinatione effectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honore diuinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sapient. 14. Acerbo lactu dolens pater citò sibi rapti filij fecit imaginem, & illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam Deum colere coepit. & ibidem etiam subditur, quòd homines aut affectui aut regibus deferuientes, incommunicabile nomen, scilicet diuinitatis, lignis & lapidibus imposuerunt. Secundo propter hoc quòd homo naturaliter de representatione delectatur, vt Philophus dicit in poetria sua. Et ideo homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressisse factas, diuinitatis cultum eis impenderunt. Vnde dicitur Sapient. 13. Siquis artifex faber de sylua lignum rectum secuerit, & per scientiam suæ artis figuret illud, & alsimulet imagini hominis, de substantia sua & filiis & nuptis vorum faciens, inquit. Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis propter pulchritudinem seu virtutem, diuinitatis cultum exhibuerunt. Vnde dicitur Sapient. 13. Neque operibus attendentes agnouerunt quis artifex esset, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut girum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putauerunt. Alia autem causa idololatriæ fuit consummatoriua ex parte demonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, & aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo. Vnde & in Psalm. dicitur, Omnes dij gentium demonia.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod causa dispositiua idololatriæ fuit ex parte naturæ hominis defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, ut dictum est. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium, & finis omnis peccati: quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatriam non producat, vel expresse inducendo per modum causæ, vel occasione præbendo per modum initij, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum: sicut occisiones hominum, & mutilationes membrorum, & alia huiusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsum hominem dispo-

¶ Ad secundum dicendum, quod in prima ætate non fuit idololat-
ria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc
vigeat cognitio vnius Dei in mente hominum. in sexta autem æta-
te idololatria est exclusa per virtutem & doctrinam Christi, qui de
diabolo triumphavit.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummationis idololatriæ.

¶ Super Quæstionis nonagesima quinta Articulus primus.

In artic. i. quæst. 95. nota tria. Primò, qd quæ disputatio de causis ad utrumlibet nō est moralis, ideo hic pertransiundo, & caute tamē loquendo, dicimus quod d secundū se cōsiderate sunt neutriusque nō oportet eas ad alterā declinare partē, quōd causæ sunt.

QVAESTIO NONAGESIMA QUINTA De superstitione diuiniatua, in octo articulos diuisa.

PROSTEIA considerandum est de superstitione diuiniatua. ¶ Et circa hoc quæritur octo. ¶ Primò, utrum diuiniatio sit peccatū. ¶ Secundò, utrum sit species superstitionis. ¶ Tertiò, de speciebus diuinationis. ¶ Quartò, de diuinatione quæ sit per demones. ¶ Quintò, de diuinatione quæ sit per astra. ¶ Sextò, de diuinatione quæ sit per somnia. ¶ Septimò, de diuinatione quæ sit per auguria, & alias huiusmodi oblationes. ¶ Octauò, de diuinatione quæ sit per sortes.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum diuiniatio sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod diuiniatio nō sit peccatum. Diuiniatio enim ab aliquo diuino nominatur, sed ea quæ sunt diuina magis ad sanctū aīe pertinet quā ad peccatū. Ergo uidetur quod diuiniatio nō sit peccatum. ¶ Tractera, August. dicit in lib. de libe. arb. Quis audeat dicere disciplinā esse malum? Et iterum: Nullo modo dixerim aliquā intelligentiam malam esse posse. Sed aliquæ artes sunt diuiniatue, ut patet per Philoophum in lib. de memoria. Videtur et ipsa diuiniatio ad aliquam intelligentiam ueritatis pertinere. Ergo uidetur quod diuiniatio nō sit peccatum.

¶ Præterea, Naturalis inclinatio nō est ad aliqd malum, quia natura nō inclinatur nisi ad similes sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscerē futuros eueniē, quod pertinet ad diuinationem: ergo diuiniatio nō est peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Deuteron. 18. Non sit qui pythones cōsular, neque diuinos. Et in decretis 16. quæst. 5. dicitur. Qui diuinationes expetunt, sub regulis quinquennii faciant secundum gradus poenitentiarum distinctos.

CONCLUSIO.

¶ Diuiniatio peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitia, & prædictionem, quod soli Deo proprium esse certum est.

¶ RESPONDEO dicendum, qd nomine diuinationis intelligitur quædā prænuntiatio futurorū. Futura autē dupliciter prænosci possunt. Vno quidē modo in suis causis. Alio modo in seipsis. Causæ autē futurorum tripliciter se habent. Quædā enim produciunt ex necessitate, & semper, suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci & prænuntiari possunt ex consideratione suarū causarū, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam uero causæ produciunt suos effectus nō ex necessitate & semper, sed in pluribus: raro tamē deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinē, sed per quandam coniecturam: sicut astrologi per cōsiderationē stellarum quædam prænoscerē & prænuntiari possunt de pluuiis & siccitatibus, & medici de sanitate uel morte. Quædā uero causæ sunt, quæ si secundū se cōsiderentur, se habent ad utrumlibet: quod precipue ui-

& signis, ut astra, cōplexiones, lineæ naturales, semina pro aliqua parte, & huiusmodi creduntur, an ad artes uarias quæ de facto tunc erant apud idololatras, sicut & post fuerūt apud Christianos, ut patet 1. cor. 13. Soritilegiis. Autem parum de intentione illius hominis curamus, ad rem se conuertit, respondendo, permansens in formali, ut dictum est. Naturalia namque, siue signa sunt, siue causæ: ut in pluribus ueritatur.

detur de potentiis rationalibus quæ se habent ad opposita secundum Philoophum. Et tales effectus uel eū si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus

causis, per cōsiderationē causarū prænosci nō possunt: quia eorū causæ nō habent inclinationē determinatā ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi prænosci nō possunt, nisi in seipsis cōsiderentur. Homines autē in seipsis huiusmodi effectus cōsiderare possunt solum, dum sunt præsentēs: sicut cum homo uidet sortē currere & ambulare. Sed cōsiderare huiusmodi in seipsis, antequā fiant, est dei propriū: qui solus in sua æternitate uidet ea quæ futura sunt, quasi præsentia: ut in primo habito est. Vnde dicitur isa. 41. Annūciat quæ uentura sunt in futurū, & scemus quia dii estis uos. Si quis ergo huiusmodi futura prænuntiare aut prænoscerē quocūq; modo præsumpserit, nisi deo reuelante, manifeste usurpat sibi quod dei est, & ex hoc aliqui diuini dicuntur. Vnde dicit Isidorus in lib. Etymol. Diuini dicti quasi deo pleni. Diuini autē etiam se plenos simulant, & astutia quadam fraudulentiæ hominibus futura cōiectant. Diuiniatio ergo nō dicitur, si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eueniunt, uel ut in pluribus quæ humana ratione prænosci possunt, neq; etiam si quis futura alia cōtingētia, deo reuelante, cognoscat. Tunc enim nō ipse diuinat, id est, quod diuinum est facit, sed magis quod diuinū est suscipit. Tunc autem solum dicitur diuinare, quādo sibi indebitū modo usurpat prænuntiationem futurorū eueniē. Hoc autem constat esse peccatum. Vnde diuiniatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieron. dicit super Micheam, quod diuiniatio semper in malam partē accipitur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod diuiniatio nō dicitur ab ordinata participatione alicuius diuini: sed ab indebita usurpatione, ut dictum est.

¶ Ad secundū dicendum, qd artes quædam sunt ad prænoscentiū futurorū eueniē, qui ex necessitate uel frequenter proueniunt, quæ ad diuinationē nō pertinent. Sed ad alios futuros eueniē cognoscendos nō sunt alique ueræ artes seu disciplinæ, sed fallaces & uanæ ex deceptione demonū introducit, ut dicit August. in 21. de ciuita. dei.

¶ Ad tertium dicendum, qd homo habet naturalem inclinationē ad cognoscendū futura secundum modum humanū, non autem secundum indebitū diuinationis modum.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum diuiniatio sit species superstitionis.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur qd diuiniatio nō sit species superstitionis. Idem enim nō potest esse species diuersorum generum. Sed diuiniatio uidetur esse species curiositatis, ut Augustin. dicit in lib. de uera religione. Ergo uidetur qd nō sit species superstitionis. ¶ Præterea, Sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed diuiniatio nō uidetur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo diuiniatio nō pertinet ad superstitionem.

¶ Præterea, Superstitio religioni opponitur. Sed in uera religione nō inuenitur aliquid diuinationi per contrarium respondens. Ergo diuiniatio nō est species superstitionis.

Secunda secunde S. Thom.

¶ Super Quæstionis nonagesima quinta Articulus secundus.

In artic. 2. quæst. 95. Articulus.

In artic. 2. quæst. 95. Articulus. quæst. uide in primis qd ratio superstitionis in diuinationibus est quia auxiliū demoniacū assumitur, & ideo ad hoc oportet semper inspicere, & hinc scire qd diuiniatio ex genere suo, mortale peccatum est, & ab Ecclesia damnata, tanquā diaboli cultus pars ex propria natura operis, ut diffusi habes in decretis 16. quæst. 1. c. 1. & 2. ubi materiam illius quæstionis tractatam uidere potes.

In eodē articulo nota Articulus.

¶ duplex in littera ponitur inquisitio pro diuinatione, scilicet manifeste peritiosa: quæ licet est cō expressa demonum inuocatione: & una, quæ scilicet est quādo aliquis futurum prænoscerē tentat unde prænoscerē nō potest. Et hæc propter admittionē occultis demonū est peritiosa, sed occulte, ut amplius infra patebit. Et hoc oportet seruare pro fundamentis in tota materia diuinationis, quoniam in his consistit formale, ad quod oportet resoluerē, & hinc enim nō scimus, an talis inquisitio, puta per somnia, per sortes, per astra, per lineas &c. sit uana. Sed tantum in quo formale ratio demoniacæ inquisitionis respectu futurorum cōsistat, scilicet aut in expressa inuocatione aut tacita, per hoc quod una sit futuri inquisitio: si nescit autem in tali inquisitio sit uana, oportet formale ad talē materiam applicare, & uidere si illa futurū potest uel nō potest prænoscerē. Et præterea oportet in inquisitis articulis sequētibz singula examinare, quāto deus desiderat ne homines docti nos derideant tanquā rudes adfuerent a rebus eas quæ in eis occulte sunt. Inq. ar. cōditiones, & demoni 1. cor. pri. attribuites: & ne sapienter in occultis suis, quæ si sine ratione dicta omnia promittit despiciant: sed habet ratio. artic. 3. nes quibus obediē de. ad 4. bet humana ratio: & ut 1. cor. uiri boni peccatū si timent, ubi peccatum 154. cap. non est.

¶ Occurrit tamen ante omnia dubiū, quare uana inquisitio futurorū sit peritiosa. An ex propria natura, an quia prohibita & damnata ab Ecclesia. Et est ratio dubiū, quoniam una appetitur in prepositis inquisitio

inquisitio ex defectu à fine quia, scilicet non potest assequi intentum finem, qui est cognitio futurorum, seu occultorum, ut patet ex definitione in littera politica, quae tam praenotata est. Inquisitio autem sic dicta, non est ex genere suo permissibilis, quoniam multa comitatur esse inquisitiones animas non permissibilis: ut si quis querat divagandum in cerebri gallinae. Nec etiā ex eo quod ad cognitionem tendit permissibilis est: quod quidem

¶ SED CONTRA est quod Origenes dicit in Petrarion: Est quaedam operatio demonum in ministerio praesentiae: quae artibus quibusdam ab his qui se demonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc per contemplationem umbrarum, comprehendit uideatur. Haec autem omnia operatione demonum fieri non dubio. Sed ut Augustinus dicit in 2. de doctr. Christiana, Quicquid procedit ex societate demonum & hominum, superstitiosum est. Ergo divinatio est species superstitiosis.

CONCLUSIO.

¶ Divinatio superstitiosa species est ex modo operationis, curiositatis autem ex fine.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, superstitio importat indebitum cultum divinitatis. Ad cultum autem dei pertinet aliquid dupliciter. Uno modo cum aliquis deo offertur, uel sacrificium, uel oblatio, uel aliquid huiusmodi. Alio modo, cum aliquis diuinum assumitur, sicut supra dictum est de iuramento. Et ideo ad superstitiosum pertinet non solum cum sacrificium demonibus offertur per idololatram, sed etiā cum aliquis assumit auxilium demonum ad aliquid faciendum uel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione demonum prouenit, uel quia expresse demones inuocantur ad futura manifestanda, uel quia demones ingerunt se uanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent uanitate. De qua uanitate dicitur in Psal. Non respexit in uanitates & insanas falsas. Vnde autem in inquisitione futurorum est, quando aliquis futurum praenoscere tentat, unde praenosci non potest. Manifestum est ergo quod divinatio species superstitiosis est.

¶ Ad emendationem huius sciendum est, uanas occultorum inquisitiones dupliciter fieri posse. Primo, ut uana. Secundo, ut uilia ad cognitionem occultorum. Si sunt ut uana, sic confitetur quod sunt ut in ueritate sunt, quia uana in ueritate sunt. Et sic cum uanitate uanis inquisitionibus huiusmodi nullam maiorem culpam quam uanitas sit, ponit, consequens est quod exercere inquisitiones uanas ut uanas, licet sit secundum se malum, non tamen permissibilis est. Unde uenitile tantum peccatum est, si quis uanitate huiusmodi inquisitionibus uanis ut uanitas hoc est, non expectans notitiam ex ipsis uili à calu. Si uero sunt ut uilia, cum non sint secundum ueritatem uilia ratione sunt, sed ratione ferre ueritatem demonum, inquisitiones istae ex genere suo sunt permissibilis quoniam uanis ut uilibus secundum secretum uim demoniacam, manifeste permissibilis est. Nec obstat si dicatur quod inquisitiones istae ut uiles, non sunt secundum secretum uim demoniacam, sed secundum secretum quandam uim nobis innotantem. Dicunt enim inquisitores isti quod non inuocant nec inuocare intendunt demonem, sed ut talibus, quia experiantur illa esse uilia ad huiusmodi cognitionem occultorum. Hoc inquam non obstat quoniam ex quo secreta ista uim in ueritate est uirtus demoniacam, nisi homo uentis illa, excusetur propter ignorantiam, diabolice se societate immiscet exite, ex hoc ipso quod uanis & uilibus secundum secretum uim ignotum. Dedit enim curam habere operum suorum ut sciat quid facit. Quando uero ignorat in istis excusetur à morali, & quando non ex omnibus ignorantibus regulis iudicandum est. Rationi autem consonum est ut credentes absque hesitatione aliqua inquisitiones aliquas quae in ueritate sunt uane secundum se, uiles autem ex demone, esse uiles ex diuina aut naturali, secreta tamen uirtute: & pro tanto eis uentis ac eis inherentes: sic tamen quod parati sunt nullo modo facere, si ambigunt effectus quod ex demone essent excusentur à morali, nisi forte laborarent ignorantia affectata aut crassa, & supina. Hoc enim non uideo excusare. Talis enim uidetur ignorantia innotantem quodam ueritatis Psalms ad hoc ut animas super praesidio suo moueant. Constat enim ex deo non esse innotantem uirtutis secretis uerbis ad huiusmodi ueritates, nec ex natura innotantem uirtutis huius uirtutis ex demone igitur. Et hoc uisum dixerim ut ex hoc alia fecit iudicare, diligenter notans quod extra de Soralegus, cap. 11. tunc, praedixit in secreto loco cum iustis, ad inspectionem astralium propter fastidium inueniendum ex uelo de simplicitate accedens, non modicum peccatum maculam contraxisse dicitur. Iste siquidem animi inuocandi demonem non habuit. Inuocant enim tacite de facto non ex ignorantia excusantur, quia cum infami, & in loco praesidio, praedixit. Ratio autem excusandi prima est, quia non per se, sed per accidens & materialiter tantum tales immiscet se tacite cum demonibus. A toto autem omnino excusantur, qui credulitate hanc falsam ex collibus sapientis acceperunt, & propterea his uisitantibus se immiscuerunt. Sunt igitur huiusmodi uana quoniam pro uilibus habiter secundum genus suum superstitiosae: per hoc inquam uana & inquam superstitiosa, ideo sunt prohibita: quia mala, & non econtra. Et ex hoc habet quod licet ecclesia moneat abstinere eam à licito usu astrologiae, solummodo inuocandi, & huiusmodi, in praenotacionibus, propter periculum declinandi in usum illicitum, sicut accidit in alij iuramentis: non tamen absolute

prohibet, in comuni loquendo, nisi quatenus sunt uana aut superstitiosa. Dicit autem in comuni loquendo quia in tali materia, puta in electionibus, quia debet eligi melior, & non debet committi fortunae electione: ideo in speciali sunt prohibita fortis extra, de sorte, cap. ult. Et hic etiā sunt prohibita: quia male secundum se in tali materia. Et simile est in prohibitione sortium ex

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est praecognitio futurorum. Sed pertinet ad superstitiosam, quantum ad modum operationis.

¶ Ad secundum dicendum, quod huiusmodi divinatio pertinet ad cultum demonum, in quantum aliquis utitur quodam pacto tacto uel expresse cum demonibus.

¶ Ad tertium dicendum, quod in noua lege mens hominis arceatur à temporalium sollicitudinibus. Et ideo non est in noua lege aliquid institutum ad praecognitionem futurorum euentuum de temporalibus rebus, in ueteri autem lege, quae promittebat terrena, erat consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa. 8. Et cum dixerint ad uos, querite à Pythonibus, & à diuinis qui strident in cantationibus suis. Subdit quasi responsionem: Nunquid non populus à deo suo requirit uisionem pro uiuis & mortuis? Fuerunt tamen in nouo testamento etiam aliqui prophetae spiritu habentes, qui multa de futuris euentibus praedixerunt.

ARTICULVS III.

¶ Verum sit determinare plures diuinationis species.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non sit determinare plures diuinationis species. Vbi enim est una ratio peccandi, non uidentur plures esse peccata species. Sed in omni diuinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto demonum ad cognoscendum futura. Ergo diuinationis non sunt plures species.

¶ Præterea, Actus humanus specie sortitur

gnificans se timere ne tempora superstitiose obseruauerint: & sic in uana in eis laborasset, ut etiam Aug. exponitur habetur 1. 2. q. 7. cap. Quis est magis? Hoc enim modo timet ecclesia ne ad superstitiosam sui sui declinet, horret, & amat, ponitque hoc, non innotando laqueum animabus, sed prohibendo quae mala sunt, & memento ne etiā licitis in huiusmodi se implicet ne paulatim declinet in permissibilis. Et si Christiani intelligeret celliditatem gradus sui (qua diuina facti colorem naturae ascit sunt in media Christi, & datus est eis omnibus praesentis naturalibus & demonibus, iuxta domini promissionem Marci ultionibus dicitur. Signa autem eos qui crediderint, haec sequitur &c. Insuper à signis celsis, neque ab illis quae gentes, quae homines non Christiani timent, mouerent fides, sed Christianitatem uirtute super omnia scilicet agerent, felicissime omnia calcarent.

¶ Ad objectiones autem in oppositum allatas in principio dubij, patet responsio, quia loquuntur de inquisitionibus istis quatenus uanae sunt, & infra ostendit siquidem exceptis ultimis confirmationibus quam dicitur, quod non est eadem ratio de dominio rei temporalis & de cognitione. Quoniam casus fortunae ex cognitione hominis potest esse utilis ad translationem domini, ut patet in suis fortune, & in sortibus diuini. Non subest autem diuinae uoluntati, quod casus fortunae sit utilis ad cognitionem occultorum: & ideo argumentum non ualeat.

¶ Gratianus autem in oppositum allatus ueritatem, quo ad monitionem ecclesiae, & diximus, & quo ad cessationem inquisitionis per sortes non uanas, sed à deo olim probata: propter rationem in hoc articulo, alij ab auctore assignant ex differentia inter legem nouam & ueterem. Quia uisum est etiā alia ratio, scilicet promissa illis populi ad idololatram, in qua uidebant respicienda gentibus. Unde Sicut cum haberet à deo responsum, ad Pythonis se conuertit diuinationem, primi Reg. 13.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum meorum &c.

¶ In responsione ad primum & secundum eiusdem secundum articuli, nota quod diuinationis, licet subiectus sit in intellectu, in quo est tam inquisitio quam cognitio, licet debite sine indebitis habentur: quia tamen includit ordinem ad uoluntatem cuius est uti pacto cum demonibus, ideo auctor ex hac parte ponit ipsam specie esse superstitiosam, quia uisum in uoluntate est, sicut religio est uirtus in uoluntate. Et licet uti pacto demonum, absolute loquendo, uideatur ad societatem & non ad cultum spectare, ac per hoc diuinationem non esse specie superstitiosam, cuius est exhibere cultum creature &c. licet tamen diligentius attendamus, quod ratione diuinae excellentiae subiectione propter deo religionis est, uideamus quod ratione affectu excelsioris diuinae à demone, propter se subiecti demoni, impiorando illius collibus uel auxiliis, superstitiosam est. Collat autem quod uti pacto cum demone, est pater in iniquitate demone, ac per hoc in subiecta. Omnis enim iniquitas, quatenus iniquitas est subiecti illi cuius opera indiget. Propter quod propheta dicitur ex illius iniquitate probat, dicitur, Dixi domino, deus meus es iniquorum honorum

facto. Et tunc inueniuntur potius factum, & si non cum illo homine, factum tamen est aliquo alio qui uisibiliter istius operibus ostenditur, uel operando. Tunc autem inuocatio demonum tunc solummodo est, quando aliquis talibus se implicat ut dignum sit demonem se illis immiscere, quoniam hoc fit prae intentionem talis hominis, ut in multis enumeratis in littera habes.

¶ In eodem articulo circa apparitiones demonum nota quod quicquid modis contingit huiusmodi uisiones. Tribus secundum sensus exterioris, & duobus secundum interiores. Contingit si quis exterioris a demonibus induci, primo uerum corpus aliunde acceptum, ut est uerum semen, uell, & huiusmodi, ostent, aut ita formatum commiscendo naturalia actus, & passus, ut serpentes uisus per magos Pharaonis, Exod. 7. & uolucres factos loco soliorum Dioscori submersos, ut Aug. dicit, & de ciuitate dei. Contingit secundum uerum corpus, sed similitudinem aliqui corporis offerre exterioris ex naturalium eorum operatione coloris, ut Aug. dicit ibidem de Arcalibus & locis Vlyssis. Et in plurali

ex fine, ut supra habetur. Sed omnis diuinationis ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum. Ergo omnis diuinationis est unius speciei.

¶ Praeterea, signa non diuersificant speciem peccati. Siue enim aliquis detrahat uerbis, uel scripto, uel nutu, est eadem species peccati. Sed diuinationes non uidentur differre nisi secundum diuersa signa, ex quibus accipitur praecognitio futurorum. Ergo non sunt diuersae diuinationis species.

¶ SED CONTRA est, quod Isidorus in lib. Etymol. enumerat diuersas species diuinationis.

CONCLUSIO.

¶ Tria genera diuinationis esse certum est, sub quibus uariae extant diuinationis species, quorum alterum est per manifestam demonum inuocationem, quod attinet ad uigromanticos: alterum uero sumptum penes dispositionem & motum alterius rei, quod spectat ad augures: aliud uero ad sortes spectat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, omnis diuinationis uirtus ad praecognitionem futuri euentus aliquo demonum consilio uel auxilio. Quod quidem uel expressum imploratur, uel praeter intentionem hominis se occulte demon ingerit ad praenuntiationem futurae quaedam, quae hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Dæmones autem expressum inuocant, solum futura praenuntiare multipliciter: quandoque quidem praestigiis quibusdam apparitionibus se aspectui & auditui hominum ingerentes ad praenuntiationem futurae: & haec species uocatur praestigium, ex eo quod oculi hominum perstruntur. Quandoque autem per somnia: & haec uocatur diuina somniorum. Quandoque uero per mortuorum apparitionem, uel locutionem: & haec species uocatur nigromantia, quia ut dicit Isidorus in lib. Etym. nigro Graeco mortuus, mania uero diuinationis nuncupatur, quia quibusdam praecognitionibus, adhibito sanguine, uidentur resuscitati mortui diuinare, & ad interrogata respondere. Quandoque uero futura praenuntiant per homines uiuos, sicut in arpegiis patet. Et haec est diuinationis per Pythones. Et ut Isidorus dicit, Pythones à Pythone Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor diuinationis. Quandoque uero futura praenuntiant per aliquas figuras uel signa, quae in rebus inanimatis apparent, quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, uel ferro, uel lapide polito, uocatur geomantia. Si autem in aqua, hydromantia. Si autem in aëre, aëromantia. Si autem in igne, pyromantia. Si autem in uisceribus animalium immolatorum in aris demonum, uocatur haruspicium.

¶ Diuinationis autem quae fit absque expressa demonum inuocatione, in duo genera diuiditur. Quorum primum est, quando ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs & motus siderum, hoc pertinet ad astrologos, qui & genethliaci dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si uero per motus, uel uoces auium, seu quoruncumque animalium, siue per sternutationes hominum, uel membrorum, factus, hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur à garritu auium, sicut auspiciu

ab inspectione auium. Quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos. In auiibus enim huiusmodi praecipue considerari solent. Si uero huiusmodi consideratio fiat circa uerba hominum absque intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum quod uult praenoscere, hoc uocatur omen. Et sicut Valerius Maximus dicit, omnium obseruatio aliquo contractu religioni annexa est, quoniam non fortuito mori, sed diuina prouidentia consistere creduntur: quae secit, ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamauit, signifer statue signum, hic optime manebimus. Quam uocem audiam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus uisui occurrentes, erit alia diuinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis, diuinationis sumpta, chiromantia uocatur, quasi diuinationis manus. Chiros enim Graece dicitur manus. Diuinationis uero ex quibusdam signis in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulamantia uocatur.

¶ Ad secundum autem diuinationis genus quod est sine expressa demonum inuocatione, pertinet diuinationis quae fit ex consideratione eorum quae eueniunt ex quibusdam, quae ab omnibus serio fiunt, ad aliquid occultum inquirendum, siue per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem geomantiae, siue per considerationem figurarum quae proueniunt ex plumbo liquefacto in aqua proiecto, siue ex quibusdam chedulis scriptis uel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quis quae accipiat, uel etiam ex festiuitatibus in quibus praestitis, quis maiore uel minore accipiat, uel taxillorum projectione, quis plura puncta proficiat, uel etiam dum consideratur quid aperientis librum occurrat, quae omnia fortium nomen habent.

¶ Sic ergo patet triplex diuinationis genus, quorum primum est per manifestam demonum inuocationem, quod pertinet ad nigromanticos: secundum autem est per solum considerationem dispositionis, uel motus alterius rei, quod pertinet ad augures: tertium est, dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod in omnibus praedictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim grauius est demonem inuocare, quam aliqua facere quibus dignum sit, ut se demones ingerant.

¶ Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum uel occultorum est ultimus finis ex quo sumitur generalis ratio diuinationis. Distinguntur autem diuersae species secundum propria obiecta, siue materias, prout scilicet in diuersis rebus occultorum cognitio consideratur.

¶ Ad tertium dicendum, quod res quas diuinentes attendunt, considerantur ab eis, non sicut signa quibus exprimant, quod iam sciunt, sicut accidit in demonstratione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diuersitas principiorum diuersificat speciem, etiam in scientiis demonstratiuis.

¶ Authore in quaest. disputatis de malo, quaest. 1. quae est de demonibus. ¶ In eodem articulo tertio. q. 1. circa duo reliqua genera diuinationis, ubi non expressum inuocatur demon, adducit quod quia hinc non habet nisi diuinationem secundam secundum S. Thomam.

¶ Tunc autem inueniuntur potius factum, & si non cum illo homine, factum tamen est aliquo alio qui uisibiliter istius operibus ostenditur, uel operando. Tunc autem inuocatio demonum tunc solummodo est, quando aliquis talibus se implicat ut dignum sit demonem se illis immiscere, quoniam hoc fit prae intentionem talis hominis, ut in multis enumeratis in littera habes.

¶ In eodem articulo circa apparitiones demonum nota quod quicquid modis contingit huiusmodi uisiones. Tribus secundum sensus exterioris, & duobus secundum interiores. Contingit si quis exterioris a demonibus induci, primo uerum corpus aliunde acceptum, ut est uerum semen, uell, & huiusmodi, ostent, aut ita formatum commiscendo naturalia actus, & passus, ut serpentes uisus per magos Pharaonis, Exod. 7. & uolucres factos loco soliorum Dioscori submersos, ut Aug. dicit, & de ciuitate dei. Contingit secundum uerum corpus, sed similitudinem aliqui corporis offerre exterioris ex naturalium eorum operatione coloris, ut Aug. dicit ibidem de Arcalibus & locis Vlyssis. Et in plurali

ex fine, ut supra habetur. Sed omnis diuinationis ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum. Ergo omnis diuinationis est unius speciei.

¶ Praeterea, signa non diuersificant speciem peccati. Siue enim aliquis detrahat uerbis, uel scripto, uel nutu, est eadem species peccati. Sed diuinationes non uidentur differre nisi secundum diuersa signa, ex quibus accipitur praecognitio futurorum. Ergo non sunt diuersae diuinationis species.

¶ SED CONTRA est, quod Isidorus in lib. Etymol. enumerat diuersas species diuinationis.

¶ Tria genera diuinationis esse certum est, sub quibus uariae extant diuinationis species, quorum alterum est per manifestam demonum inuocationem, quod attinet ad uigromanticos: alterum uero sumptum penes dispositionem & motum alterius rei, quod spectat ad augures: aliud uero ad sortes spectat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, omnis diuinationis uirtus ad praecognitionem futuri euentus aliquo demonum consilio uel auxilio. Quod quidem uel expressum imploratur, uel praeter intentionem hominis se occulte demon ingerit ad praenuntiationem futurae quaedam, quae hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Dæmones autem expressum inuocant, solum futura praenuntiare multipliciter: quandoque quidem praestigiis quibusdam apparitionibus se aspectui & auditui hominum ingerentes ad praenuntiationem futurae: & haec species uocatur praestigium, ex eo quod oculi hominum perstruntur. Quandoque autem per somnia: & haec uocatur diuina somniorum. Quandoque uero per mortuorum apparitionem, uel locutionem: & haec species uocatur nigromantia, quia ut dicit Isidorus in lib. Etym. nigro Graeco mortuus, mania uero diuinationis nuncupatur, quia quibusdam praecognitionibus, adhibito sanguine, uidentur resuscitati mortui diuinare, & ad interrogata respondere. Quandoque uero futura praenuntiant per homines uiuos, sicut in arpegiis patet. Et haec est diuinationis per Pythones. Et ut Isidorus dicit, Pythones à Pythone Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor diuinationis. Quandoque uero futura praenuntiant per aliquas figuras uel signa, quae in rebus inanimatis apparent, quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, uel ferro, uel lapide polito, uocatur geomantia. Si autem in aqua, hydromantia. Si autem in aëre, aëromantia. Si autem in igne, pyromantia. Si autem in uisceribus animalium immolatorum in aris demonum, uocatur haruspicium.

¶ Diuinationis autem quae fit absque expressa demonum inuocatione, in duo genera diuiditur. Quorum primum est, quando ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs & motus siderum, hoc pertinet ad astrologos, qui & genethliaci dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si uero per motus, uel uoces auium, seu quoruncumque animalium, siue per sternutationes hominum, uel membrorum, factus, hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur à garritu auium, sicut auspiciu

ab inspectione auium. Quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos. In auiibus enim huiusmodi praecipue considerari solent. Si uero huiusmodi consideratio fiat circa uerba hominum absque intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum quod uult praenoscere, hoc uocatur omen. Et sicut Valerius Maximus dicit, omnium obseruatio aliquo contractu religioni annexa est, quoniam non fortuito mori, sed diuina prouidentia consistere creduntur: quae secit, ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamauit, signifer statue signum, hic optime manebimus. Quam uocem audiam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus uisui occurrentes, erit alia diuinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis, diuinationis sumpta, chiromantia uocatur, quasi diuinationis manus. Chiros enim Graece dicitur manus. Diuinationis uero ex quibusdam signis in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulamantia uocatur.

¶ Ad secundum autem diuinationis genus quod est sine expressa demonum inuocatione, pertinet diuinationis quae fit ex consideratione eorum quae eueniunt ex quibusdam, quae ab omnibus serio fiunt, ad aliquid occultum inquirendum, siue per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem geomantiae, siue per considerationem figurarum quae proueniunt ex plumbo liquefacto in aqua proiecto, siue ex quibusdam chedulis scriptis uel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quis quae accipiat, uel etiam ex festiuitatibus in quibus praestitis, quis maiore uel minore accipiat, uel taxillorum projectione, quis plura puncta proficiat, uel etiam dum consideratur quid aperientis librum occurrat, quae omnia fortium nomen habent.

¶ Sic ergo patet triplex diuinationis genus, quorum primum est per manifestam demonum inuocationem, quod pertinet ad nigromanticos: secundum autem est per solum considerationem dispositionis, uel motus alterius rei, quod pertinet ad augures: tertium est, dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod in omnibus praedictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim grauius est demonem inuocare, quam aliqua facere quibus dignum sit, ut se demones ingerant.

¶ Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum uel occultorum est ultimus finis ex quo sumitur generalis ratio diuinationis. Distinguntur autem diuersae species secundum propria obiecta, siue materias, prout scilicet in diuersis rebus occultorum cognitio consideratur.

¶ Ad tertium dicendum, quod res quas diuinentes attendunt, considerantur ab eis, non sicut signa quibus exprimant, quod iam sciunt, sicut accidit in demonstratione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diuersitas principiorum diuersificat speciem, etiam in scientiis demonstratiuis.

¶ Authore in quaest. disputatis de malo, quaest. 1. quae est de demonibus. ¶ In eodem articulo tertio. q. 1. circa duo reliqua genera diuinationis, ubi non expressum inuocatur demon, adducit quod quia hinc non habet nisi diuinationem secundam secundum S. Thomam.

¶ Tunc autem inueniuntur potius factum, & si non cum illo homine, factum tamen est aliquo alio qui uisibiliter istius operibus ostenditur, uel operando. Tunc autem inuocatio demonum tunc solummodo est, quando aliquis talibus se implicat ut dignum sit demonem se illis immiscere, quoniam hoc fit prae intentionem talis hominis, ut in multis enumeratis in littera habes.

¶ In eodem articulo circa apparitiones demonum nota quod quicquid modis contingit huiusmodi uisiones. Tribus secundum sensus exterioris, & duobus secundum interiores. Contingit si quis exterioris a demonibus induci, primo uerum corpus aliunde acceptum, ut est uerum semen, uell, & huiusmodi, ostent, aut ita formatum commiscendo naturalia actus, & passus, ut serpentes uisus per magos Pharaonis, Exod. 7. & uolucres factos loco soliorum Dioscori submersos, ut Aug. dicit, & de ciuitate dei. Contingit secundum uerum corpus, sed similitudinem aliqui corporis offerre exterioris ex naturalium eorum operatione coloris, ut Aug. dicit ibidem de Arcalibus & locis Vlyssis. Et in plurali

ex fine, ut supra habetur. Sed omnis diuinationis ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum. Ergo omnis diuinationis est unius speciei.

¶ Praeterea, signa non diuersificant speciem peccati. Siue enim aliquis detrahat uerbis, uel scripto, uel nutu, est eadem species peccati. Sed diuinationes non uidentur differre nisi secundum diuersa signa, ex quibus accipitur praecognitio futurorum. Ergo non sunt diuersae diuinationis species.

¶ SED CONTRA est, quod Isidorus in lib. Etymol. enumerat diuersas species diuinationis.

¶ Tria genera diuinationis esse certum est, sub quibus uariae extant diuinationis species, quorum alterum est per manifestam demonum inuocationem, quod attinet ad uigromanticos: alterum uero sumptum penes dispositionem & motum alterius rei, quod spectat ad augures: aliud uero ad sortes spectat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, omnis diuinationis uirtus ad praecognitionem futuri euentus aliquo demonum consilio uel auxilio. Quod quidem uel expressum imploratur, uel praeter intentionem hominis se occulte demon ingerit ad praenuntiationem futurae quaedam, quae hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Dæmones autem expressum inuocant, solum futura praenuntiare multipliciter: quandoque quidem praestigiis quibusdam apparitionibus se aspectui & auditui hominum ingerentes ad praenuntiationem futurae: & haec species uocatur praestigium, ex eo quod oculi hominum perstruntur. Quandoque autem per somnia: & haec uocatur diuina somniorum. Quandoque uero per mortuorum apparitionem, uel locutionem: & haec species uocatur nigromantia, quia ut dicit Isidorus in lib. Etym. nigro Graeco mortuus, mania uero diuinationis nuncupatur, quia quibusdam praecognitionibus, adhibito sanguine, uidentur resuscitati mortui diuinare, & ad interrogata respondere. Quandoque uero futura praenuntiant per homines uiuos, sicut in arpegiis patet. Et haec est diuinationis per Pythones. Et ut Isidorus dicit, Pythones à Pythone Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor diuinationis. Quandoque uero futura praenuntiant per aliquas figuras uel signa, quae in rebus inanimatis apparent, quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, uel ferro, uel lapide polito, uocatur geomantia. Si autem in aqua, hydromantia. Si autem in aëre, aëromantia. Si autem in igne, pyromantia. Si autem in uisceribus animalium immolatorum in aris demonum, uocatur haruspicium.

¶ Diuinationis autem quae fit absque expressa demonum inuocatione, in duo genera diuiditur. Quorum primum est, quando ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs & motus siderum, hoc pertinet ad astrologos, qui & genethliaci dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si uero per motus, uel uoces auium, seu quoruncumque animalium, siue per sternutationes hominum, uel membrorum, factus, hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur à garritu auium, sicut auspiciu

ab inspectione auium. Quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos. In auiibus enim huiusmodi praecipue considerari solent. Si uero huiusmodi consideratio fiat circa uerba hominum absque intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum quod uult praenoscere, hoc uocatur omen. Et sicut Valerius Maximus dicit, omnium obseruatio aliquo contractu religioni annexa est, quoniam non fortuito mori, sed diuina prouidentia consistere creduntur: quae secit, ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamauit, signifer statue signum, hic optime manebimus. Quam uocem audiam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus uisui occurrentes, erit alia diuinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis, diuinationis sumpta, chiromantia uocatur, quasi diuinationis manus. Chiros enim Graece dicitur manus. Diuinationis uero ex quibusdam signis in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulamantia uocatur.

¶ Ad secundum autem diuinationis genus quod est sine expressa demonum inuocatione, pertinet diuinationis quae fit ex consideratione eorum quae eueniunt ex quibusdam, quae ab omnibus serio fiunt, ad aliquid occultum inquirendum, siue per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem geomantiae, siue per considerationem figurarum quae proueniunt ex plumbo liquefacto in aqua proiecto, siue ex quibusdam chedulis scriptis uel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quis quae accipiat, uel etiam ex festiuitatibus in quibus praestitis, quis maiore uel minore accipiat, uel taxillorum projectione, quis plura puncta proficiat, uel etiam dum consideratur quid aperientis librum occurrat, quae omnia fortium nomen habent.

¶ Sic ergo patet triplex diuinationis genus, quorum primum est per manifestam demonum inuocationem, quod pertinet ad nigromanticos: secundum autem est per solum considerationem dispositionis, uel motus alterius rei, quod pertinet ad augures: tertium est, dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod in omnibus praedictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim grauius est demonem inuocare, quam aliqua facere quibus dignum sit, ut se demones ingerant.

¶ Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum uel occultorum est ultimus finis ex quo sumitur generalis ratio diuinationis. Distinguntur autem diuersae species secundum propria obiecta, siue materias, prout scilicet in diuersis rebus occultorum cognitio consideratur.

¶ Ad tertium dicendum, quod res quas diuinentes attendunt, considerantur ab eis, non sicut signa quibus exprimant, quod iam sciunt, sicut accidit in demonstratione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diuersitas principiorum diuersificat speciem, etiam in scientiis demonstratiuis.

¶ Authore in quaest. disputatis de malo, quaest. 1. quae est de demonibus. ¶ In eodem articulo tertio. q. 1. circa duo reliqua genera diuinationis, ubi non expressum inuocatur demon, adducit quod quia hinc non habet nisi diuinationem secundam secundum S. Thomam.

¶ Tunc autem inueniuntur potius factum, & si non cum illo homine, factum tamen est aliquo alio qui uisibiliter istius operibus ostenditur, uel operando. Tunc autem inuocatio demonum tunc solummodo est, quando aliquis talibus se implicat ut dignum sit demonem se illis immiscere, quoniam hoc fit prae intentionem talis hominis, ut in multis enumeratis in littera habes.

¶ In eodem articulo circa apparitiones demonum nota quod quicquid modis contingit huiusmodi uisiones. Tribus secundum sensus exterioris, & duobus secundum interiores. Contingit si quis exterioris a demonibus induci, primo uerum corpus aliunde acceptum, ut est uerum semen, uell, & huiusmodi, ostent, aut ita formatum commiscendo naturalia actus, & passus, ut serpentes uisus per magos Pharaonis, Exod. 7. & uolucres factos loco soliorum Dioscori submersos, ut Aug. dicit, & de ciuitate dei. Contingit secundum uerum corpus, sed similitudinem aliqui corporis offerre exterioris ex naturalium eorum operatione coloris, ut Aug. dicit ibidem de Arcalibus & locis Vlyssis. Et in plurali

ex fine, ut supra habetur. Sed omnis diuinationis ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum. Ergo omnis diuinationis est unius speciei.

¶ Praeterea, signa non diuersificant speciem peccati. Siue enim aliquis detrahat uerbis, uel scripto, uel nutu, est eadem species peccati. Sed diuinationes non uidentur differre nisi secundum diuersa signa, ex quibus accipitur praecognitio futurorum. Ergo non sunt diuersae diuinationis species.

¶ SED CONTRA est, quod Isidorus in lib. Etymol. enumerat diuersas species diuinationis.

¶ Tria genera diuinationis esse certum est, sub quibus uariae extant diuinationis species, quorum alterum est per manifestam demonum inuocationem, quod attinet ad uigromanticos: alterum uero sumptum penes dispositionem & motum alterius rei, quod spectat ad augures: aliud uero ad sortes spectat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, omnis diuinationis uirtus ad praecognitionem futuri euentus aliquo demonum consilio uel auxilio. Quod quidem uel expressum imploratur, uel praeter intentionem hominis se occulte demon ingerit ad praenuntiationem futurae quaedam, quae hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Dæmones autem expressum inuocant, solum futura praenuntiare multipliciter: quandoque quidem praestigiis quibusdam apparitionibus se aspectui & auditui hominum ingerentes ad praenuntiationem futurae: & haec species uocatur praestigium, ex eo quod oculi hominum perstruntur. Quandoque autem per somnia: & haec uocatur diuina somniorum. Quandoque uero per mortuorum apparitionem, uel locutionem: & haec species uocatur nigromantia, quia ut dicit Isidorus in lib. Etym. nigro Graeco mortuus, mania uero diuinationis nuncupatur, quia quibusdam praecognitionibus, adhibito sanguine, uidentur resuscitati mortui diuinare, & ad interrogata respondere. Quandoque uero futura praenuntiant per homines uiuos, sicut in arpegiis patet. Et haec est diuinationis per Pythones. Et ut Isidorus dicit, Pythones à Pythone Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor diuinationis. Quandoque uero futura praenuntiant per aliquas figuras uel signa, quae in rebus inanimatis apparent, quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, uel ferro, uel lapide polito, uocatur geomantia. Si autem in aqua, hydromantia. Si autem in aëre, aëromantia. Si autem in igne, pyromantia. Si autem in uisceribus animalium immolatorum in aris demonum, uocatur haruspicium.

¶ Diuinationis autem quae fit absque expressa demonum inuocatione, in duo genera diuiditur. Quorum primum est, quando ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs & motus siderum, hoc pertinet ad astrologos, qui & genethliaci dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si uero per motus, uel uoces auium, seu quoruncumque animalium, siue per sternutationes hominum, uel membrorum, factus, hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur à garritu auium, sicut auspiciu

ab inspectione auium. Quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos. In auiibus enim huiusmodi praecipue considerari solent. Si uero huiusmodi consideratio fiat circa uerba hominum absque intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum quod uult praenoscere, hoc uocatur omen. Et sicut Valerius Maximus dicit, omnium obseruatio aliquo contractu religioni annexa est, quoniam non fortuito mori, sed diuina prouidentia consistere creduntur: quae secit, ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamauit, signifer statue signum, hic optime manebimus. Quam uocem audiam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus uisui occurrentes, erit alia diuinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis, diuinationis sumpta, chiromantia uocatur, quasi diuinationis manus. Chiros enim Graece dicitur manus. Diuinationis uero ex quibusdam signis in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulamantia uocatur.

¶ Ad secundum autem diuinationis genus quod est sine expressa demonum inuocatione, pertinet diuinationis quae fit ex consideratione eorum quae eueniunt ex quibusdam, quae ab omnibus serio fiunt, ad aliquid occultum inquirendum, siue per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem geomantiae, siue per considerationem figurarum quae proueniunt ex plumbo liquefacto in aqua proiecto, siue ex quibusdam chedulis scriptis uel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quis quae accipiat, uel etiam ex festiuitatibus in quibus praestitis, quis maiore uel minore accipiat, uel taxillorum projectione, quis plura puncta proficiat, uel etiam dum consideratur quid aperientis librum occurrat, quae omnia fortium nomen habent.

¶ Sic ergo patet triplex diuinationis genus, quorum primum est per manifestam demonum inuocationem, quod pertinet ad nigromanticos: secundum autem est per solum considerationem dispositionis, uel motus alterius rei, quod pertinet ad augures: tertium est, dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod in omnibus praedictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim grauius est demonem inuocare, quam aliqua facere quibus dignum sit, ut se demones ingerant.

zationem sumptam ex istis enumeratis in litera, esse illicitam, & superstitionis speciem, & damno sonat indebitam usurpationem diuinæ cognitionis, non potest hinc damnum istud, nisi quatenus diuinationis sunt opera, ac per hoc, si aliqua horum sint quæ possunt aliter fieri, quam diuinatione, colube sententiam & linguam, & discite prius singula quod modis fieri possunt, antequam damnes opera, absolute & tolerabili frustione facta. Et licet hoc difficile sit, contaboret pro utribus illud efficere, non exculmo terminos morales, in singulis articulis sequentibus cetera tangendo.

Infrā q.
96. ar. 1.
co. Et 3.
contra.
ca. 154.
ca. 5.
Annota.

ARTICVLVS IIII.
¶ Verum diuinatione que fit per inuocationes demonum, sit licita.
AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod diuinatione que fit per inuocationes demonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud primæ Petri 2. Qui peccatum non fecit. Sed dominus à demone interrogauit, quod ibi nomen est: Qui respondit, Legio. Multum enim sumus, ut habetur Marci 5. Ergo uidetur quod liceat à demonibus aliquid occultum interrogare. **¶** Præterea, Sanctorum animæ non lauentur illicitè interrogantibus. Sed Sauli interroganti de euentu futuri belli à muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, & ei futurum euentum prædixit, ut legitur 1. Reg. 28. Ergo diuinatione que fit per interrogationem à demonibus, non est illicita. **¶** Præterea, licitum esse uidetur, ueritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occultata, quæ per demones sciri possunt, sicut apparet in inuentione furtorum. Ergo diuinatione, quæ fit per inuocationem demonum, non est illicita.

¶ Super Quæstionibus uariis, sequuntur Articulus quartus.
Notandum, quod in primis articulo, primo quod ly illicita est in nullo huius articuli, quoniam in nullo quatuor sequentium articulo, licet absolute comprehendat illicitum quousque modo, scilicet uenialiter uel mortaliter, & non ualeat argumentum, hoc est illicitum, ergo mortale: ubi tamen queritur de licito, uel illicito ex suo genere, & est sermo de genere obiecto uirtutis necessitate ad salutem, dubium non est quod peccatum mortale principaliter queritur. Quoniam omne sic illicitum, peccatum mortale est, nisi propter imperfectionem actus sit ueniale. Et quia sic est in proposito, quoniam de diuinatione, & ueritate de speciebus superstitionis est questio, & superfluum utrum est genericum, contrarium religioni necessitate ad salutem eternam: deo cum inquiritur, & cum in conclusione principalis responsus dicitur, quod est illicitum, intelligitur de illicito ex suo genere, ac per hoc de mortali peccato. Et ergo licet sensus, quod inuocatio demonum est mortale peccatum ex suo genere.

¶ Sciendum, quod ly pactum cum demone iniur, potest dupliciter accipi. Uno modo, pro obsequio aliquo cum demone facta, puta, in lachis aut dicas hoc, & ego hoc. Alio modo, pro sociali actu cum demone. Et licet hæc uocabula pactum & societas sonent connectionem, ac per hoc cū totiens repetantur hæc uerba, aduertitur sic accipiendum. Si quis tamē diligenter consideret intentionem & uerba Authoris, hanc primam interpretationem non exigit, sed in secunda permanebit, scilicet de actu sociali. Et intentio quidē Authoris manifesta est, quoniam intendit quod inuocatio demonum sit illicita, ut per totam specialiter in responsione ad primam partem, ubi dicitur inquisitionem inuocandi demonis contra inquisitionem per occurrum demonis. Verba autē Authoris ad hoc in hac littera clara sunt in prima ratione, cum dicit, quod scilicet est pactum expresse cum demone iniur, per ipsam demonis inuocationem. Et si huiusmodi subiectis uerbis, scilicet per ipsam demonis inuocationem, explanauit in quo consistet pactum, scilicet in ipsa inuocatione. Ita quod inuocatio expresse, est pactum expresse, & inuocatio tacita, est pactum tacitum. Constat autem, quod inuocatio est actus socialis, ergo.

¶ Amplius in quatuor sequenti in art. ad tertium, Authoris uerba sunt ista. Exquirere cognitionem futurorum à demonibus, non solum est peccatum, propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis inuitam, quæ etiam in proposito habet locum. Vbi clare manifestat, quod appellatione pacti intelligit societatem. Ita quod quodam legeris pactum uel socius iniur, intellige societatem inuitam expresse per inuocationem, tacite per opus cui merito demon se inuiscet. Et bene hæc nota, quod actus inuocationis seu coniunctionis recitatus ad demonem, est saltem societatis inuita, quia est inuita societas cum demone, & uocatur pactum inuitum, sicut etiam societas inuita, quoniam societas claudit in se pactum, sicut societas, seu conuentionem, & si non uerbo, saltem facto ipsius societatis, de ipsa societate, ut sic etiam primæ interpretationi locus sit sine intellectu. Unde ad rationis primæ discussionem descendere amplius non oportet. Quoniam ex eo quod societas inuita cum demone, ex hoc ipso quod inuocatur demon, manifeste mortale peccatum esse monstratum est, ratio prima clare concludit.

¶ Nam ex tunc, expressa demonum inuocatio sit illicita.
¶ Sed secunda ratio, quæ ex parte euentus se tenet, non caret ambiguitate, quoniam uidetur minus efficax. Quoniam euentus, licet addat ad grauitatem peccati, non tamen constituit peccatum. Et propterea ex euentu non potest probari inuocationem esse illicitam: præsertim, quia euentus iste, scilicet deceptio, non est intentus ab inuocante, sed præsumus, & in potestate sua remanet, quod si se præstet à tali euentu in his quæ sunt necessaria ad salutem.

¶ Ad hoc dicitur, quod licet euentus, ut sit in executione, non constituat actum

malum aut bonum, sed peiorē uel meliōrē, ut tamē est in sua causa, consistere potest actus malum, quia licet redondat in obiectū seu finē, ut patet de hōie corrupta, per se, non inchoat à domino post cognitionē eius. Certum est enim quod ex hoc ipso quod hoc est nocuus hominibus, ipsa non inchoat eius mala est, siue euentus lationis sequatur, siue nō. Unde in proposito, quia inuocatio demonis est

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Deuter. 18. Non inueniatur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythonea consulat.

CONCLUSIO.

¶ Diuinatione, quæ fit per demonum expressam inuocationem, omnino illicita est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod omnis diuinatione quæ fit per inuocationes demonum, est illicita duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principij diuinationis, quod scilicet est pactum expresse cum demone iniur per ipsam demonis inuocationem. Et hoc est omnino illicitum. Unde contra quosdam dicitur Isa. 28. Dixistis percussimus sordem cum morte, & cum inferno fecimus pactum. Et adhuc grauius esset si sacrificium, uel reuerentia demoni inuocato exhiberetur. Secunda uero ratio sumitur ex parte futuri euentus. Demon enim qui intendit perditionem hominum ex huiusmodi suis responsis, etiam si aliquando uera dicat, intendit homines assuetare ad hoc quod ei credatur, & sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanae nocuum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur Luc. 4. Increpauit illi dicens: Obmutescite, dicit, Quamuis uera laceretur

in littera ponitur, scilicet assuetudo ad credendum demoni. Nec est in potestate hominis assueti præferre se à falsitate. Si enim homines à demonum consuetudine alienos, oportet tam armatos esse, quoniam non est nobis consultatio aduersus carnem & sanguinem, sed aduersus principes & potestates tenebrarum harum, ut Apostolus dicit Ephesios 6. quomodo inermes, timo subditi demoni, ex hoc ipso quod ad eum consueuerunt, poterunt se præferre. Diuina namque insinuatia deserendi sunt in manu hostili ad quam recurrunt.

¶ Num demonum inuocatio possit fieri absque eorum cultu.

¶ Circa diuinationem & ueritate inuocationem demonum, dubium adhuc unum occurrit, an possit fieri absque cultu demonum. Et est ratio dubij, quia ex eo quod species superstitionis, sequitur quod spectat ad cultum, ex eo uero quod aliquis potest inuocare demonem ut socium aut amicum absque omni oblatione, reuerentia, & carminibus, apparet quod inquisitiones huiusmodi fieri possunt absque superstitione & cultu quicquid sit de alio genere peccati. Et ostenditur, quia si diuinatione, & huiusmodi inuocationes, essent necessarii cum cultu demonum, sequeretur quod essent manifeste actus infidelitatis preteritatis. Ac per hoc facientes hæc incurrerent penas apostatarum seu hæreticorum. Hæc autem constat esse falsum, ut patet de hæreticis accusatis in sexto, ubi ne negotium fidei impediretur, dicitur quod inquisitores hæreticorum non se impoliant de diuinationibus & sortilegiis, nisi hæretici ipsi manifeste. Et alie sunt in iure penæ hæreticorum, & alie sortilegorum, ut patet. Non ergo huiusmodi diuinationes & inuocationes sunt necessarii cum cultu demonum.

¶ Ad hoc dicitur quod operatio diuinationis & observationum quæ in questione sequitur tractatur, & ueritate inuocationes demonum, dupliciter exerceri possunt, scilicet formaliter & materialiter. Et quod si formaliter sunt, ad superstitionem & cultum demonum spectat. Si autem materialiter, extra demonum cultum formaliter sunt, materialiter tamen ad cultum eorum spectat. Declaratur singula. Sicut detrahendo dupliciter fieri potest, scilicet animo detrahendi, & sine animo detrahendi. Et primò spectat ad detrahendum formaliter, secundum ad detrahendum materialiter inuocatio demonum dupliciter fieri potest. Primò, animo efficiendi id ad quod demonum inuocatio ordinatur. Et sic formaliter spectat ad cultum demonum & superstitionem, ut patet ex autoritate Aug. in 1. de doctr. Christi, diffuse, & ex Authore in hoc tractatu, & ex ratione, quia hæc ordinatur & ex sua natura, & à demone, quod inchoat ad subiectionem hominis respectu demonum. Huiusmodi autem subiectione ratione excellit diuine affectate & inchoat à demonibus, ad superstitionem spectat, sicut subiectione hominis ad deum, ad religionem, ut prædictum est. Alio modo, potest fieri materialiter, ut scilicet homo separat ab opere animi faciendo id ad quod opus ordinatur, hoc est quod nolit subire se demoni. Sed solum tanquam à se, uel potest aliquid adiuuari, sicut ab altero homine regere absque ulla reuerentia, &c. Et sic ad superstitionem & cultum materialiter spectat, quia opera ista materia sunt superstitionis & cultus, quibus non sunt tali animo. Nec tamen propterea euadit peccatum mortale, quia opera ista etiam materialiter spectant ad societatem demonum, & constituit inuita societatem formaliter cum demonibus, ac per hoc cū hostibus dei & propriis. Constat namque quod societas cū hoste, hæc consummata, siue inuita solum, perniciosa est, & lætæ misellans res, & cū tali hoste, scilicet demone, contra fidelitatem quam deo debemus, est & contra nosmetipsos, quia doctus sunt semper ubique, & in omnibus. Propterea Augustinus supra dicit hæc amicitia infidelis & delictum. Et proinde ad apostolum à deo pertinet hæc societas. Et si uis perire grauius huius peccati, respice quod sit inuita ceteris scilicet & pariter spectat cōuersatio in hac uita cum angelis, aut sanctis apparentibus quandoque nobis, ita ad inuitam eternam damnationem, & infernalis habitaculi spectat societas cum demonibus. Et propterea in ea est iniquitas consummata. Unde patet quod utraq; pars questionis uera aliquo modo est. Absolute tamen & simpliciter uerum est, quod sunt superstitiones & cultus demonum. Propter quod prima ratio dubij ostenditur quod cōuersatio cum demonum simpliciter. Quia dicit quod ista implicat cultum demonum formaliter uel materialiter.

terialiter. Rationi autem in oppositum duo dicenda sunt. Primo, quod ex distinctione posita in illa decretali in fauorem fidei non plus habetur quam quod quædam diuinationes non habent cultum demonum manifestum. Hoc enim conuenit dicitur propter illos qui hæc exercent materialiter tantum. Secundo quod referendo etiam decretalem illam ad diuinationes & sortilegia formaliter, distinguendum est de col-

lato, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiã suam iniquitatem promulget, vt nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, vt cum addit nobis scriptura diuina, à diabolo in suamur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Beda dicit, Luc. 8. non velut inficius dominus inquit, sed vt confessa peste, quam tolerabat, virtus curantis grauior emicaret. Aliud autem est inquirere aliquid à damone sponte occurrente, quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando diuina virtute potest compelli ad vera dicenda: & aliud damonem inuocare ad cognitionem occultorum acquirendum ab ipso.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit ad Simplicianum, non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse, vt non dominante arte Magica vel potetia, sed dispensatione occulta, quæ phythionissam, & Saullem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, diuina eum sententia percussurus. Vel nõ vere spiritus Samuelis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma; & illuso imaginaria diaboli machinationibus facta: quam scriptura Samuellem appellat, sicut solent imagines rerum nominibus appellari.

¶ Ad tertium dicendum, quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per demonum inuocationem.

ARTICVLVS V.

¶ PRIMUM diuinitas, quæ fit per alia, sit illicita.

¶ QUINTVM sic proceditur. Videtur, quod diuinitas quæ fit per alia, non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut Medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora celestia sunt causa eorum quæ sunt in hoc mundo, vt etiam Dion. dicit 4. c. de Diu. no. ergo diuinitas quæ fit per alia, non est illicita.

¶ Præterea, Scientia humana ex experimentis originem sumit, vt patet per Philosophum in 1. Metaph. Sed per multa experimenta aliqui comperierunt, ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci, ergo non videtur esse illicitum tali diuinatione uti.

¶ Præterea, Diuinitas dicitur esse illicita in quantum innititur pacto cum demonibus ini-

modo, scilicet per certitudinem inquirere cognitionem futurorum contingentium ex celestibus, est vanum & superfluum, diabolicum, & damnatum ab ecclesia. Et ratio est, quia futura contingentia non de necessitate causantur à celo. Secundo autem modo inquirere cognitionem inclinationum, sive hominum, sive aliarum rerum corporarum ad electiones nostras, quæ naturæ facultatibus non excedunt, & alia casualia, sive fortuita, nõ est malum, nec damnatum. Et ratio est, quia huiusmodi inclinationes sunt effectus corporum celestium, vt nunc nunc manifestabuntur. Contra autem ad cognitionem effectuum causarum naturalium per eas, non est malum. Propterea Auctor in littera concludendo dicit, si quis vult ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, nõ dixit ad cognoscendum, sed dixit ad cognoscendum per certitudinem, vt differentiam illam quam declarationis intelligeret.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit in 4. confes. Illos Planetarios, quos Mathematicos vocant, consulere non desistebat, quasi nullum esset sacrificium, & nullæ preces ad aliquem spiritum ob diuinationem dirigerentur, quod tamen Christiana, & vera pietas expellit & damnat.

CONCLUSIO.

¶ Contingentium & casualium per certitudinem diuinitas superflua, & illicita est, diuinitas vero naturalium futurorum, quæ ex celestium dispositione necessaria eueniunt, non illicita, sed honesta est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, diuinationi, quæ ex opinione falli, vel vna procedit, ingerit se operatio demonis, vt hominum animos implicet vanitati, aut falsitati. Vana autem aut falsa opinio vitur si quis ex consideratione stellarum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per celestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem, quæ ex necessitate eueniunt, manifestum est, quod per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Circa præcognitionem vero futurorum euentuum ex consideratione stellarum, diuersi diuersa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent, quod stellæ potius significant, quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum, vel est effectus eius cuius est signum, sicut fumus significat ignem à quo causatur, vel procedit ab eadem causa: & sic dum designat causam, per consequens significat effectum, sicut iris quandoque significat serenitatem, in quantum causa eius est causa serenitatis. Non potest autem dici, quod dispositiones celestium corporum, & motus, sint effectus futurorum euentuum, nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quæ sit corporalis. Possunt autem reduci in vnam causam communem, quæ est providentia diuina. Sed alia ratione disponuntur à diuina providentia motus, & situs celestium corporum, & alia ratione euentus contingentium futurorum, quia illa disponuntur, secundum

quid valeat ratio litteræ ad hæc alia. ¶ Scito igitur quod ea quæ iunguntur per accidens, sive secundum locum, vt locus sepulchri, & locus thesauri, cum quis fodiendo sepulchrum inuenit ibi thesaurum, sive secundum tempus vt tempus tonitru, & tempus deambulationis animalis, puta bonis cum horis deambulante, tonat, sive quomodo contingat aliter iungantur per accidens, possunt dupliciter considerari. Primo, vt sic, hoc est in quantum sunt entia per accidens, hoc est quod consideretur hoc totum, locus sepulchri, & locus thesauri, & sic de aliis. Secundo, secundum ambas partes seorsum, puta locus sepulchri secundum se, & locus thesauri secundum se. Nec solum possunt dupliciter considerari, sed etiam possunt referri, secundum rei veritatem ad diuersas causas, scilicet naturales, vel rationales. Et est tanta inter has relationes distantia, quod quomodo eundem considerata, etiam per accidens, si ad rationales causas referantur, possunt habere causam per se. Imò omnia habent diuinam providentiam per se causa. Quoniam nihil est comparatum est præter illius inueniorem. Si autem referantur ad causas naturales, quales sunt omnia corpora, sic secundum suas partes possunt habere suas per se causas. Ita quod hic sit locus thesauri, ab aliqua est causa. Et similiter quod hic sit locus sepulchri, ab aliqua causa est. Sed in naturalibus, quod boni deambulant hora tertia, aliquam habet causam. Et similiter quod eadem hora tonitruum fiat, aliquam habet causam. Sed hoc totum quod tempus ambulationis, & tempus tonitru sit vnum & idem, nullam habet vnam naturalem causam, quia hoc totum non est vnum, sed multa simpliciter. Omnis autem causa naturalis determinata est ad vnum, & ad hoc assertur ratio litteræ. Notanter autem dixi vnam causam naturalem, quoniam illud totum habere multas causas naturales concurrentes simul per se, quandoque, non inconuenit: puta Martis & Saturni concurrentes in tali signo, & aspectu, &c. Nec obstat hoc assertur illa ratio in causis nãq; naturalibus inueniuntur duo, scilicet virtus causativa, & condicio causamur, vt appropinquatio finis, &c. Ratio litteræ inducitur est ad ostendendum, quod causæ naturales ex virtute causantis

Annot.

Annot.

non possunt in eis per accidens secundum se totum. An autem possint ex concursu causarum quandoque, nihil in litera dicitur. Sed hoc aliorum sunt speculationes, & tractata in 115. quælibet. primi lib. Nec tamen propter hoc quæ dicta sunt, ut prædictes philosophiam desiderant ratione quasi infirmitatem, supponenda sunt casualia, seu fortuita corporibus celestibus omnibus simul simpliciter. Quod si secundum veritatem à toto celo non necessa-

ratio ostendit hanc, propter naturam passibilis, seu potentie contradictionis interam in istis inferioribus, quæ sunt materia actionis celestium, ut ibidem declaratur est. Excluduntur ergo à celestium corporum omnium simul actionibus necessarii inferentibus effectus, duo generaverunt, scilicet entia per accidens, casualia vel fortuita, & omnia voluntaria, ut sic. Vtrique tamen celestibus causis subesse aliquo modo non est negandum, quoniam casualia ac fortuita secundum partes cedunt ad inclinationes aliquas ex celo derivatas, sequi, ut autor expresse dicit in libro 1. contra gentes. cap. 21. dicens, Potest esse quoddam inclinatio ex levi inclinatio aliquis ad eligendum aliquid cui contingatur per accidens aliquid commodum, & ex alia inclinatio aliud & ex tertia tertium, non autem ita quod ex una inclinatione inclinatur ad omnia. Hæc ille. Unde habes, quod non minus, sed minus est indicium de concursu causarum celestium causarum inclinationes, & quod potest simul concurrere inclinatio ad inveniendum thesaurum, cum inclinatione ad fodiendum puteum, quam non sit maior ratio de concursu huius, quam alia rum. Vnde tamen scito, quod communiter istæ inclinationes non exerit simul in opera, sed concurrunt communiter in ratione eam cum aliqua actione ordinata ad cognitum finem. Ita quod Sortes, verbi gratia, inclinatur ad submersum in aquis, simulatur per modum passionis ad eundem iuxta aquas, vel in aquas, nesciens propter quod ita incitatur, & propter aliquod negotium occurrent natus, vel ad aquas vadit ex alio proposito, & sic submergitur. Et simile est in aliis. Vbi vides quod submersio euntis ad tale negotium ibi est effectus casualis, seu fortuitus, & per accidens. Et totum hoc non habet vnam, sed duas causas, scilicet celum, & propositum hominis ad eundem, & quod ille homo non necessitatur à celo, sed incitatur per modum passionis, hoc est per modum, quo illa tristitia, amor, odium, &c. incitat voluntatem nostram. Et quod si in illo homine esset tunc una alia inclinatio celestis ad tale negotium ibi tractandum, quale elegit, tunc tale per accidens esset secundum utranque sui partem à celo non necessario, sed inclinatione. Ac per hoc totum hoc, scilicet submersio euntis ad tale negotium, esset inclinatio tamen, à celo, propter concursum inclinationum simul. Simili quoque modo fortitur à celo inclinationes ad eligendum multa. Quibus inclinationibus sic quandoque, ut ille inclinatur ad eligendum casta, alter venera, alter naturalia, alter coacta naturam, alter religio, alter ambicio. Habent enim electiones & opera nostra pro causis quandoque non solum, aut puram voluntatem, sed voluntatem motam à corporibus, in quibus sunt istæ inclinationes à natura provenientes. Et propterea, quamvis opera nostra, ut sunt à voluntate, non subsint celo, ut tamen sunt à corporalibus, subsint celo, sicut subsint passionibus nostris. Et quemadmodum sapiens dominatur passionibus suis, ita dominatur astris. Videat ergo vir sapiens, ut cum intelligatur ad mala, aut periculosa, non sedetur stimulis hos, sicut nec passiones sequi debet. Cum autem ad bona si ratio non obstat, sedetur illa, etiam sine causa propter quod. Quoniam ad bona agitur quodammodo à superioribus causis. Cavendus ergo triplex est error in huiusmodi. Primò, ut non queramus ex celestibus supernaturalia, qualia sunt mysteria fidei. Secundò, ut nullum contingentium queramus ex celestibus cognoscere per certitudinem. Tertiò, ut cognitioni per coniecturam, quam ex celestibus habere querimus, non inhereamus secundum affectum & executionem, tanquam legi, ut faciunt forte multi principes, qui non exteque domo, aut equitarent sine calculo celesti, habentes quaternos, denarios, vel hebdomadarios, tanquam leges suorum

Nota.

operationem necessitatis, ut semper & eodem modo proveniant, hæc autem secundum rationem contingentis ut variabiliter contingant. Vnde non potest esse, quod ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati celestium corporum. Primò quidem omnes effectus per accidens contingentes, siue in rebus humanis, siue in rebus naturalibus, quia ut probatur in 6. Metaphysicis per accidens non habet causam, & præcipue naturalem, cuiusmodi est virtus celestium corporum, quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque vnum, sicut quod lapide cadente fiat terramotus, vel quod homine fodiente sepulchrum inveniat thesaurum. Hæc enim & huiusmodi non sunt simpliciter vnum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid vnum, sicut & procedit ab vno principio, quod est forma rei naturalis. Secundò autem subtrahuntur causalitati celestium corporum actus liberi arbitrij, quod est facultas voluntatis & rationis. Intellectus enim siue ratio, non est corpus nec actus organi corporei, & per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in 3. de Anima. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Vnde impossibile est, quod corpora celestia directe imprimant in intellectum, & voluntatem. Hoc enim esset ponere intellectum non differre à sensu, quod Arist. in lib. de Anima, imponit his qui dicebant, quod talis voluntas est in hominibus, qualem in die inducit pater virorum deorumque, scilicet sol vel celum. Vnde corpora celestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrij. Possunt tamen ad hoc dispositivè inclinare, in quantum imprimunt in corpus humanum, & per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporaliū organorum, qui inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum in 3. de Anima. & 1. Ethic. nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem celestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales, vel fortuitos eventus, aut etiā ad cognoscendū per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa & vana opinionione. Et sic operatio demonis se immiscet:

operum, astrologorum computo cedit. Ille namque error parum aut nihil distat à secundo. Secundus namque est error in intellectu contra naturam & gratiam, iste autem in voluntate contra naturam, & gratiam libertatem. Et errantes in secundo digni sunt venia, quia ignoranter peccant. Errantes autem in tertio, digni sunt diabolici poena, quia scilicet corpora celestia non pluriquam passiones nostras possunt, debent scilicet corporali- bus, & in captivitate seipsos redigunt, non in obsequium Christi, sed diaboli. Et verificatur de eis illud propheticum, Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis. Homo namque secundum rationis dominium super corporalia omnia in honore est. Et qui hoc non intelligit, sed tanquam subditus corporalibus operatur ex proposito, comparatur iumentis, imò vilior iumentis, quæ natura non villitatem animi subit corporalibus. Et propterea iuste à Deo similis factus est illis, quia, sicut curam de eo habet Deus, sic de iumentis, sicut propter bonum aliorum, non propter bonum sui. Et propterea traduntur demonibus gubernandi, qui tales sunt. Quilibet enim horum trium errorum peccatum mortale est ex suo genere, quia inhærentem importat animi humani ad celestia corpora supra eorum facultates. Hoc enim patet ex dictis superstitiosis, & demoniacis esse. Sapiens autem si celestes influxus nolle volunt, non vultur eis, ut legibus sed dominantur eis vires rationis iudicio atque gratia distans lumine, & astutior, si Christianus sunt. Ex his patet quomodo intelligendum est, quod corpora celestia non sunt supra electiones, & opera nostra voluntaria, & quomodo dominata, vel non dominata est consultatio astrologorum circa naturas hominum, & sequenti, & huiusmodi. Hæc enim ad certitudinem cognitionis contingentium ordinantur, vel (quod idem est) si vir lege vtriusque est tali figura naturæ, &c. diabolica sunt,

unde erit divinatio superstitiosa, & illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex celestibus causantur corporibus, puta siccitates, & pluvias, & alia huiusmodi, non erit illicita divinatio, nec superstitiosa. Et secundum hoc patet responsio ad primum.

¶ AD SECVNDVM dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænantiant, contingit dupliciter. Vno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur. Et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem celestium corporum. Pauci autem sunt, id est soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera prænantiant, & præcipue in communibus eventibus qui dependent ex multitudine. Alio modo propter demones se immiscentes. Vnde Aug. in 1. super Gen. ad litteram dicit: Estendum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dei, quem nescientes humane metes, patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum, & seductorum operatione, qui quadam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur. Vnde concludit: Quapropter bono Christiano, siue Mathematico, siue quilibet impie divinantium, & maxime dicentes vera, cauendi sunt, ne consortio demoniorum animam deceptam, pacto quodam societatis irretiant. Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICVLVS VI.

¶ *¶ Vtrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita.*

¶ AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quod divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Vt enim instructione divina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur à Deo, dicitur enim Iob 33. Per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit, scilicet Deus, aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina, ergo ut divinatione, quæ est per somnia, non est illicitum.

¶ Præterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati, sicut Ioseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis, & magi-

damna sunt. Et hoc intendit August. in 4. confes. &c. Si autem fiant ad coniecturam habendam naturalium inclinationum, & dominandum corporalibus sapientis, mala non sunt, probabilia non sunt, ut patet ex antedictis. Et scio, quod licet quandoque veritas aliqua ex istis habeatur, tam debilis tamen est ratio coniecturæ, ut vix coniectura sit. Et hoc propter humanam ignorantiam maxime partis causarum celestium, & proximarum. Totum enim id quod cognoscimus in huiusmodi, non meretur dici pars quantumcunque minima eorum quæ ignoramus de eorum effectu. Quoniam astra sunt nobis ignota, quomodo se habent ad invicem, & ad nos, & quod illi viquequo completus sit semel rotas cursus celestium, qui æterni ginta sex millia annorum non completur. Quod idem inquam est novus stellæ celi situs, qui nunquam fuit consideratus, ad quem relati planetæ & astra, quis scit quæ causalitatem induant, mutant, perdant, &c. Taceo de calculo meorum, quoniam impossibile foret esse habere instrumenta quibus ad amicum sciantur orium & occasum, ut ad ipsa audio astrologos.

¶ *¶ Super Questionis nonagesimæ quintæ Articulus sextus.*

¶ *¶ Artic. 6. eisdem q. 91. circa causas & significaciones somniorum, advertenda sunt multa. Primò, quo ad causas naturales intrinsecas, quorū modis fiat, & quid significant, ad medicos & physicos spectat. Significatio quælibet semper sunt causas naturales, ut huiusmodi aliquos causantes motus illos in phantasia, ut in libro dicitur, vel superstitiam potius vici causantis distorsionem somniorum, ut Aristoteli inquit de som. & vig. & alia huiusmodi. Secundò, quo ad causas extrinsecas naturales, & præcipue corpora celestia, quæ quandoque celestia corpora vnam eundem effectum producant in duplici esse, scilicet in esse materiali naturali, & in esse proportionali, seu cōformi. Verbi gratia pluvia futura primò producit in quodā effectu obsequio ipsi pluvie in animali crocitate, & deinde producit in esse materiali, quodā admodum plantæ*

plac. Et tunc erocatio quis est signum pluvie tanquam effectus vnius communis cause veriusque. Et hoc modo somnia, quæ à corporibus celestibus habentur sunt signa futurorum eventuum. Præcautant namque in hominibus motus phantasiae conformes ipsi communis cause & effectui futuro. Ita quod somnium, & futurum effectus, sunt effectus vnius communis cause celestis, & propterea somnium significat illam effectum futurum.

Præterea, Auctor dicit in littera, quod secundum hoc præcognitiones futurorum plurimum sunt ex somniis. Quales autem huiusmodi conformitas sit, non videtur ratione comprehendi. Quoniam in ordine ad causam videtur esse analogia quædam similitudinis. Quoniam phantasia nostra non nisi analogice celestibus causis similis efficitur. Non enim est in phantasia similitudo sicut talis, quando à tali sicut merces, sed motus conformis & analogice correspondens, ut effectus proportionatus tali sicut in tali patiente. In ordine vero ad futurum effectum, quodque videtur habere rationem idoli, seu similitudinis. Quæadmodum apparet in speculo imagines rerum, & experitur in nobis motus habere multorum similitudinem, & hoc Aristoteles in libro de Somno & vigilia expressit. Et dixit artificiosissimum esse somniandi iudicem, qui potest similitudines implere, quoniam plures impediuntur huiusmodi similitudines propter motus nostros proprios, sicut contingit in aqua motus idola dissipi. Et talia fuisse somnia Ioseph de manipulis, & Solis, & Luna, & stellis, patet non curando à quo fuerint. Quodque autem habet rationem non similitudinis, sed proportionis, sicut si motus croceæ repperetur phantasia, non quod fiat in imaginatione animalis imago pluvie, sed quia sit motus quidam correspondens pluvie. Et hoc videtur frequenter accidere. Talia autem videtur huiusmodi & phantasia in canere cum Ioseph somnia. Sed quia latent non proportionem, & correspondentiam motuum phantasiae in nobis ad futuros, vel existentes effectus, quis motus cui respondet effectus? Ideo artificiosissimus Index, & interpret somniandi est, si quis sciat, aut cuius cause celestis sit effectus talis motus phantasiae, aut cui effectui correspondet: sed hoc scire per certitudinem impossibile est. Quoniam id quod habet multas causas, neminem determinate monstrat, ut in 2. Posteriorum patet. Constat autem nullum esse somnium à celo, quod non possit alia causa provenire, & consequenter non significare illam effectum, quia significaret si à celo esset. Et hoc bene nota, tu qui philosopharis. Et propter hoc ego, qui tot habui in vita mea somnia vera de rebus, præcipue hoc modo, scilicet per huiusmodi correspondentiam, & aliquam similitudinem, ut si ea scriptissem cum suis eventibus quorum forte aliqui ad me pervenerunt, non miraretur Philosophus & Theologus, sed supererem, incertus de causa eorumdem libi suspensus, nec viderem me, aut mea illis credidisse, ne forte illud demoniacale immisceret. Eator tamen quod paucorum, cum nullorum interpretationem determinatam non ante eam. Tertio, quo ad causam in significationibus somniorum, quoniam oportet omnes causas quæ circa cognitionem futurorum ex

aliqua futura reuelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum, quod si quis utatur somniis ad præcognitionem futura, secundum quod somnia procedunt ex reuelatione diuina, vel ex causa naturali intrinseca, siue extrinseca, quantum potest se virtutalis extendere, non erit illicita diuination. Si autem huiusmodi diuination causetur ex reuelatione demonum, cum quibus pacta habent expressa, quia ad hoc inuocantur vel tacita, quia huiusmodi diuination extenditur ad quod se non potest extendere, erit diuination illicita & superstitiosa.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Deuter. 18. Non inueniatur in te qui obsecret somnia.

CONCLUSIO.

¶ Diuination suscepta in somniis, quæ ex diuina sunt reuelatione, aut quæ ex naturali causa intrinseca, vel extrinseca, illicita non est: at quæ ex demonum reuelatione procedit superstitiosa, & omnis illicita est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, diuination, quæ innititur falsæ opinionem, est superstitiosa & illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque, quidem causa, puta cum mens alicuius sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum, vel vitandum. Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis & futuris eventibus. Et secundum hoc plures præcognitiones futurorum in somniis sunt. Est ergo considerandum, quæ sit causa somniorum, & an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo, quod somniorum quandoque, est causa interior, quandoque exterior. Interior autem somniorum causa, est duplex. Vna quidem animalis, inquantum, scilicet ea occurrunt hominibus phantasiae in dormiendo, circa quæ eius cogitatio & affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum, unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus. Et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia, conueniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somniis, quod sit vel in aqua, vel niue. Et propter hac medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior, similiter est duplex, scilicet corporalis & spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur, vel ab aere continenti, vel ex impressione celestis corporis, vel sic dormienti aliquæ phantasiae appareant conformes celestium dispositionum. Spiritualis autem causa est quandoque, quidem à Deo, quæ ministerio angelorum aliqua hominibus reuelat in somniis secundum illud Num. 12. Si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnia loquar ad illum, quandoque vero operatione demonum aliquæ phantasiae dormientibus apparent, ex quibus quandoque

corporibus celestibus dicte sunt adhibere. Et tanto plures oportet hic esse cautions, & minus conicere ex somnio quanto somnium incertius effectus est celli. Si enim cognita celestis causa in aliis coniecturatur generibus trepidat relictæ coniectura futurorum, quid dicendum est, quando etiam ignoratur quod hoc iudicium, scilicet somnium à celesti est causa? Ex somniis igitur soli suspensioni locus relinquitur circa futura contingentia. Quarto, quo ad peccatum, quia inuenitur in adhesionem ad somnia peccatum omnibus sepe dictis tribus modis, quibus inuenitur in sequendo celestia, & ultra hæc inuenitur error in attribuendo somnium vni determinate cause, puta celo. Est enim iste error contra omnem rationem, ut Aristoteles docet in secundo Posteriorum. Quoniam, ut dictum est, est etiam potens provenire à pluribus causis, nullam earum determinate inferre. Intra est ergo omnia ex somnio coniectura pendens ex causa extrinseca. Et si quis incerta causa, ut extra veretur, proculdubio vane inquireret, quo ad modum pro quanto suspiceret certum, quod est dubium, & consequenter acciperet coniecturam certam, quæ est dubia. Et periculosum est errare, non tamen periculosum, si infra latitudinem coniecturæ maneat. Quod enim periculose erraret, patet, quia facile posset decipi à demone, ex quo indiciæ quæ incertum est esse à celo, accipit ut extra à celo. Non periculose autem pro quanto infra latitudinem coniecturæ ex celo haberi possit veritas. Unde Auctor in littera duobus modis imperfectionem esse in somniis concludit. Quando, scilicet est expressa imitatio demonum, vel quando somnia extenduntur ad ea, quæ non se possunt extendere, ut sunt habere certitudinem de contingentibus, & aliis quæ interferunt etiam celestia corpora, &c. Tunc enim est tacita cum demone societas. Nihil autem horum accidit in proposito causa, sed aut mens compos non est, aut ignorans valde, aut peritior, qui se erraret, nisi tot signa celestis influxus haberet, ut minus grauitur peccaret. Morale tamen non video, nisi ratione contemptum.

aliqua futura reuelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum, quod si quis utatur somniis ad præcognitionem futura, secundum quod somnia procedunt ex reuelatione diuina, vel ex causa naturali intrinseca, siue extrinseca, quantum potest se virtutalis extendere, non erit illicita diuination. Si autem huiusmodi diuination causetur ex reuelatione demonum, cum quibus pacta habent expressa, quia ad hoc inuocantur vel tacita, quia huiusmodi diuination extenditur ad quod se non potest extendere, erit diuination illicita & superstitiosa.

¶ Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULVS VII.

¶ Utrum diuination quæ fit per auguria & omina, & alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.

¶ D SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod diuination quæ fit per auguria, & omina, & alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non vterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat. Legitur enim Gen. 44. quod dispensator Ioseph dixit, Cyphum quem furasti ipse, est in quo bibit dominus meus, & in quo augurari solet. Et ipse postea dixit fratribus suis, An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia? Ergo ut tali diuinatione non sit illicitum.

¶ Præterea, Aues aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Hier. 8. Miluus in celo cognouit tempus suum: turtur, & hirundo, & ciconia custodierunt tempus aduentus sui. Sed naturalis cognitio est infallibilis, & à Deo, ergo uti cognitione animi ad præcognitionem futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

¶ Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet ad Hebr. 11. Sed Gedeon vltus fuit omne ex hoc quod audiuit recitationem & interpretationem cuiusdam somnij, ut Iudic. 7. dicitur. Similiter Heliezer seruus Abraham legitur Genes. 24. ergo videtur quod talis diuination non sit illicita.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Deuter. 18. Non inueniatur in te qui obsecret auguria.

CONCLUSIO.

¶ Diuinari per auguria, vel omina præter naturam, aut præiudicium diuina ordinem, superstitiosum & illicitum est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod motus vel garritus animi, vel quæcunque dispositiones in huiusmodi rebus considerantur, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo, quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit in quantum sunt effectus aliquarum causarum, qui etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo mouetur in modum naturæ. Non enim habet dominium sui actus. Hic autem instinctus potest ex duplici causa

3. contra. c. 15. col. 5. & 6. Et 1. pp. 25. c. 3. & 5. c. 2. Et 1. a. 2. loc. 2. col. 2. priu.

¶ Super Quæstionem nonagesimam quintam articulum septimum.

¶ In articulo septimo eiusdem quæstionis nonagesimæ quintæ, duo tantum scribenda sunt: quoniam ex di-

Aucta.

etis in præcedentibus, patet quomodo signa ex aëre, & animalibus sumuntur, & quæ subiecta celestibus corporibus. Primum est, quod cum in littera dicitur, quod non extendantur signa animalium, nisi ad ea quæ aliquoties possunt ad huiusmodi animalia pertinere: & reddatur ratio, quia consequuntur, cognitionem, & instinctum ad necessaria sua vitæ, non intelligas per hoc exclusionem humanam à signis animalium, tanquam nihil pertinentia ad illa animalia. Oportet namque recolere, quod via eademque celestis causa mouet animalia, & humana, dispositione tamen, quo ad voluntaria: ac per hoc effectum quantumque carat in animalibus conformem effectui eandem in humanis.

verbi gratia, cælum inclinans humana ad bella, rursus in animalibus dispositiones colit, ex quibus procedunt tales motus, aut voces, mugitus, garritus, &c. animalium. Unde cognitor huiusmodi conformitatum, coniecturam facit futuri belli inter homines. Et sic verificatur, quod motus animalium sunt ratione pertinentium ad se, & cum hoc significat quandoque communis causæ cælestis effectum in humanis. Quod autem directe ea quæ in animalibus sunt ad nostra referantur, & statum & superfluum est. Secundum est, quod accipere quandoque omen, oratione præmissa, vel tanquam ex diuina datam providentia, non est peccatum, ut in responsione ad tertium habet. Si tamen ex hoc persona non se impudenter periculo exponat mali, quoniam non propterea excusatur, sua enim credulitas, aut oratio non debet facere hominem præcipitem. Oportet enim diuinam percipere lumē, aut præceptum ad hæc, & non ex sola hac facili credulitate, aut fiducia moueri ad opus. Omen namque ad cognitionem, non ad operationem licet, ex nostra erga Deum fiducia intelligitur.

a Super Questionem nonagesimam quintam Articuli octauum.

Amma.

In articulo 8. eiusdem questionis 37. aduertit unde fortis primo indicanda sunt, scilicet ex causa an expectetur sortium euentus à Deo, an à cælo, an à fortuna, an à demone. Hic enim oportet primum iacere lapidem. Quoniam hoc spectat ad rationem fortis in communi. Multa autem alia consideranda sunt, quæ spectant ad rationem fortis talis, puta diuina, vel consultoria, vel diuinatio.

Et propterea primo circa exarctum casuum verificatur, & deinde ad specialia descendit sermo. Si igitur fortis ex ratione exercetur, ut à Deo fiat diuina, consultum, vel cognitio, necessitas requiritur indugens ad fortis, ut in littera dicitur, ut Dei temerario tuteatur, cum aliis conditionibus in littera explanatis, scilicet ut sit reuerentia ex parte hominis recurrens ad fortis. Proportio ex parte actus, scilicet diuina oracula, puta euangelia & huiusmodi, non conuertantur ad fortis pro temporalibus. Et dispositio ex parte materiae, ut scilicet non sit materia prohibita, sicut

s. contra. cap. 154. co. 6. Et opus. de loquitis cap. 25. ad. 4. Et 5. Et Eph. 1. lect. 4. co. 1. fin.

per fortis, ut sunt electiones spiritalis generis, ut patet extra, de loquitis cap. 25. ad. 4. Et 5. Et Eph. 1. lect. 4. co. 1. fin.

Ad secundum dicendum, quod illa autoritas loquitur de cognitione animi, respectu eorum quæ ad eas pertinent. Et ad hæc præcognoscenda considerare earum voces & motus non est illicitum, puta si quis ex hoc, quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluiam cito esse futuram.

Ad tertium dicendum, quod Gedeon obseruauit recitationem & expositionem somni, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem à diuina providentia. Et similiter Heliezer attendit verba puella, oratione præmissa ad Deum.

ARTICVLVS VIII.

a Verum diuinitio sortium sit illicita.



AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quod diuinitio sortium non sit illicita, quia super illud Psal. In manibus tuis fortis meæ, dicit glossa Aug. Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione diuinam indicans voluntatem.

Ad idem dicendum, quod illa autoritas loquitur de cælo ratione subordinationis a suum nostrorum concurrentium ad fortis, quales sunt extrahere palam, aut oculum, iacere pila, & huiusmodi. Et hoc in littera damnamus, quia actus nostri non sunt cælo. Ego autem intelligo hanc damnationem, quando quis utitur nostris actibus tanquam absolute atque simpliciter subleuatis cælo, & non quando quis utitur eisdem, vel ut non deliberatis, tanquam non humanis, vel ut aliquantulum cælo subleuatis, quod ad inclinationem, ad illa tamen, quæ cælo subleuata. Quoniam primo modo est ibi falsitas. Secundo autem non est certa falsitas. Et propterea non est damnanda, sed vitanda ac timenda. Et hæc hunc sensum intellige autoris verba in tertio contra gentes, cap. 154. cum dicit

de somnis & istis, &c. quod reducere ea in corpora cælestia, habet modum rationis, & ideo existimandum est quod ab aliquo cognoscere fiat. Accipe hæc ut dicta proutiōne parte ad cōdēdum, quæ sanioris doctrine sunt, non ad damnationem defendendum hæc fieri quandoque à cælo. Et hæc dixerim, ut quilibet, aut doctus, non sint præcipites, sed caute sibi & aliis.

Præterea, Ea quæ à sanctis in scripturis obseruata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri, quam in nouo testamento inueniuntur fortibus uti esse. Legitur enim Iosue 7. quod Iosue ex præcepto Domini, iudicio sortium puniuit Acham, qui de anathemate surripuerat. Saul etiam sorte deprehendit filium suum Ionatham mel comedisse, ut habetur 1. Reg. 14. Ionas etiā à facie domini fugies, sorte deprehensus est, & in mare deiectus, ut legitur Iona 1. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Luca 1. Mathias etiam est sorte ab Apostolis in Apostolatum electus, ut legitur Act. 1. Ergo videtur, quod diuinitio sortium non sit illicita.

Præterea, Pugna pugilum, quæ Monomachia dicitur, id est singularis concertatio, & iudicia ignis & aquæ, quæ dicuntur vulgaria, videntur ad fortis pertinere, quia per huiusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed huiusmodi non videntur esse illicita, quia & David cum Philistæo singulare inisse certamen legitur, ut habetur 1. Reg. 17. Ergo videtur, quod diuinitio sortium non sit illicita.

SED CONTRA est, quod in Decretis 26. q. 5. dicitur, Sortes, quibus cōsta vos vestris discriminatis prouinciis, quas patres damnauerunt, nihil aliud quam diuinationes, & maleficia decernimus. Quamobrem volumus omnino illa damnari, & ultra inter Christianos nolumus nominari, & ne exerceantur anti thematis interdicto prohibemus.

CONCLUSIO.

Diuinitio per fortis cælestium dispositioni, seu demonum imperio commissa, illicita est, ut vero in Deum referuntur, non illicitum est quippiam per fortis diuinari.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supradictum est, fortis proprie dicuntur cum aliquid sit, ut eius euentus considerato, aliquid occultum innotescat. Et quidem si queratur iudicio sortium, quid cui sit adhibendum, siue illud sit res possessa, siue sit honor, seu dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur fors diuinatoria. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur fors consultoria. Si vero queratur quid sit futurum, vocatur fors diuinatoria.

Actus autem hominum, qui requiruntur ad fortis, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam euentus ipsorum. Unde si quisea intentione sortibus utatur, quasi huiusmodi actus humani, qui requiruntur ad fortis, secundum dispositionem stellarum fortiantur effectum, vana & falsa est opinio.

Et per consequens non quærens demonum ingestionem, ex quo talis diuinitio erit superstitiosa, & illicita. Hac autem causa remota necesse est, quod fortialium actuum expectetur euentus, vel ex fortuna, vel ex aliqua spiritali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in diuinatoria sorte, non videtur habere nisi forte vitii vanitatis, sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer diuidere, velint sortibus ad diuisionem uti, quasi fortunæ exponentes quis quam partem accipiat. Si vero ex spiritali causa expectetur sortium iudicium, quandoque

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

gignit, quod fors est licita in dignitatibus temporalibus. Intellegitur namque quare illi ex suo genere concurrentibus exteris, quæ ad actum licitum exiguunt, scilicet quod non sint licite, quod sine iniustitiis, &c. Unde dupliciter contingit ut fortis in dignitatibus temporalibus. Primo promissum, ut vniuersis de populo bonis & malis, apud & in episcopis, sors sit principum, vel huiusmodi regiminis haberi. Et hoc quod est contra naturalem dignitatem creaturæ, cui datus est ut ratione provideat & sit alibi, & contra eamque reip. boni, quod quilibet tenetur tueri, & non in discrimine potest, ut hic accideret, ideo peccatum est non suspitionis, sed facinoris & iniquitatis contra commune bonum. Alio modo contingit uti fortis in diuinitio dignitatibus post rationem

ros qui pro idoneis ad huiusmodi officia communiter habentur: & quod super illos tantum nominatos, seu conscriptos sortes cadere possunt. Et sic sortes in littera licite dicuntur in dignitatibus temporalibus. Tanquam terrenae huiusmodi administrationes parvpendendae sint, vix ad terram ordinatae, & propterea non sicut in spiritualibus oportet in electione, & spiritibus omnino permanere. agitur quoque in temporalibus dignitatibus de eo humana temporalis. In spiritualibus autem de re divina & aeterna habedum est. Et propterea in illis par citum precipuum bonum est, ad quod ordinantur sortes. In illis pax Dei, quae exuperat omnem sensum, bonum est, quod a solo spiritu sancto emitti potest. Et propterea sortes repelluntur in dignitatibus spiritualibus, & non in temporalibus. Si denique a demone cultus sortium expectatur, clarissime foret electi crimine incurrere. Et scito, quod licet circa expectam demonum expectationem idem sit iudicium in sortibus, & aliis: circa tamen tamen vana est iudicium propter fortunae administrationem. In aliis namque superadditis, scilicet astris, somniis, & signis, fluxum cum vires naturae exceduntur, ad Deum, aut demonem oportet se referre dantem operam his. Et sic neglecto Deo, tacita demonum incurritur societas. In sortibus autem, quia fortunae se expe committunt, veritates non solum habent, sed serio, sortibus, suae proderunt, sine stolidi hoc faciant, ideo a ratione demonum inuentione remotior est sortium usus.

¶ Num duellum sit licitum, & an licite concedantur principes in casu duelli.
Circum duella, quae in responsione ad tertium tractantur, dubium occurrat, an sine licita in aliquo casu saltem ex parte requiratur. Et an principes licite possint in casu duelli concedere. Et est ratio dubii, quia extra, de purgatione vulgari, capitulo, Cura suscepi. In nullo casu tolerandum dicitur duellum, & secunda quaestione quinta, can. Monomachiam duella damnantur. Quodam tamen dicitur licita esse in casu. Et quidam habentis reperi, unus casus ponitur in quo innocens cōsumitur, morti adducitur, aut duello. Inquit, quod in hoc casu licite potest acceptare duellum, quia licitum est militi pugnare, quando alio modo non possum eadere. Alter casus, si tamen alter dici debet, vniuersaliter ponitur a Nicolao de Lyra super primo Regum cap. 17. Quando, scilicet sit aliquis criminalis, vel civilis non potest aliter terminari quam duello. Tunc enim ille qui non potest aliter, se aut sua saluare, nisi acceptando duellum, potest, inquit, illud acceptare. Et ratio assignatur, quia licitum est pro defensione & sui & rerum suarum, pugnare. De principibus quoque refert idem ibidem, aliquos tenere quod in omni casu peccant mortaliter, concedendo duella. Sibi tamen videtur hoc dubium, quia sanctus Ludouicus rex Francorum, & Carolus Magnus, & multi praedicti huiusmodi sustinuerunt, & quia licitum est tolerare minus mala, ut evitentur maiora, quae, nisi duella fierent, euenirent, ut vastationes, & incendia pauperum & homicidia, & quia Aurore hic dicit, quod duella accedunt ad communem sortium rationem. Sortibus enim in multis casibus vix licet.

¶ Ad eundem finem magis inchoare oportet a persequutione, an duellum de malum ex genere. Si enim est malum ex suo genere, vel mendacium, vel adulterium, nulla ratione est licitum. Et si non est malum ex suo genere, potest quandoque esse licitum. Duellum igitur cum bellum sit duorum, ex belli ratione considerandum est. Et quoniam bellum non est malum ex suo genere, multa namque sunt bella iusta, & iustum, & multa non variant speciem, quoniam eandem speciem est homicidium factum ab uno, & a multis, contingit proculdubio esse bellum iustum inter me & alium, sicut inter regnum, & regnum. Nam quod admodum iustum suscipitur defensionem belli a regno imperio, &c. ita etiam iustum ego habeo bellum aduersus inuadentem, & licite me defendendo occido illum. Et rursus ego publicis minister iustitiae iustum habeo bellum aduersus reum inuadentem, ita quod ex intentione licite occido illum. Non est ergo duellum, hoc est duorum bellum, iustum ex genere, sed potest esse iustum ex una parte. Oportet ergo ad causam inspicere suscipiendi bellum licite. Nos autem dixi ly suscipiendi, & ly talis, dixi suscipiendi, quia indicere duellum nemo potest, ut patet. Dixi, talis, quia aliqua causa potest esse iusta causa suscipiendi bellum, quae non est iusta causa bellum talis, scilicet singularis, ut patet. Sex autem causae finales videtur potissimum ad quas singularis pugna ordinatur. Prima est, manifestatio veritatis, dum, scilicet aliqui contendunt, quod victoria sua erit testis veritatis, quod, scilicet ipse est innocens, aut habet ius, & huiusmodi. Et tale certamen proprie vocatur duellum, & inter purgationes vulgares computatur, & damnatur ab Ecclesia.

extra, de purgatione vulgari & in c. Monomachiam. 2. q. 4. Et huiusmodi duellum, licet, ut in littera dicitur, magis accedat ad rationem sortium, malum tamen est ex suo genere foretelligi, quia in propria ratione claudit repugnantiam ad rectam rationem, scilicet in testimonio quod non est testimonio, quoniam constat habere lucum succumbere quandoque in duello, ut patet in cap. Significantiis, extra, de purgatione vulgari. Nec solum huiusmodi duellum est malum ex suo genere vel mendacium, sed etiam est perniciosum ex suo genere, quia contra rectam rationem eligit vterque percutere proximum, & contra rectam rationem vira veritatis ex proposito exponitur morti & vulneri periculo, & Dei tentatione, & dicitur sit usurpatio iudicii, ut in littera dicitur, & diaboli inuentio adimpletur, ut in decretis loco allegato dicitur, & in littera tangitur in c. Constituti. Item. Secunda causa est ostentatio virium, ut Glossa. Possit in indicebat duellum. 1. Regum. 17. Et tale duellum committere est perniciosum ex suo genere, propter eandem causam, quia, scilicet contra rectam rationem eligit vterque alterum vel percutere. Glossa namque a ratione alienum esse ut pro ostentatione virium quis pugnet. Et propterea David, excusatur quod spiritus sanctus motus pugnavit cum Philisteo. Errant autem in hoc sicut & prima causa Principes, concedentes quasi sponte causa cum in bellis sunt certamina, quasi singularia, pura dec. hinc & dec. inde ad ostentationem virorum sortium. Diabolica sunt haec, & sicut duella iudicanda, eadem ratione. Nec excusant eos tempus belli, & confictus partialis hostium cum hostibus. Quoniam iusti causa belli in partia li conflictu loci non habet, quia habens iustum

bellum, ut si non ad ostentationem pugnat. Tertia causa est iustitiae ignorantia, qui, scilicet reputatur vili, & degeneris animi, si non acceptat duellum. Et haec causa licet apud iudicem plurimum valere videatur, apud tamen sapientes nulla est. Et quia rebus videntur esse, ut sapientes, non ut plures, ideo secundum rectam rationem non est rationi consona causa haec. Et propterea duellum tale committere, malum perniciosum est ex suo genere propter eandem rationem, quia contra rectam rationem vterque alterum eligit percutere, &c. Quarta causa est terminatio litis criminalis, aut civilis, quando, scilicet non potest aliter terminari lis, nisi duello acceptato. Alioquin, aut non acceptans duellum, iustitiam non potest consequi, aut lei succumbit cum suo & multorum quandoque damno magno. Et hic oportet considerare, quod ad hoc, quod alius moralis sit licitus, oportet melius non esse disproportionatum finis. Huius autem finis qui est terminatio litis proportionatum est modum, aut convenientia partium, aut sententia iudicis, aut pugna bellica ex parte habentis iustitiam eam conditionibus requisitis ad iustum bellum. Et propterea tunc tantum duellum est licitum ad talem finem, scilicet ad terminandas lites, & contentiones, quando habet rationem iusti belli. Quod an sit possibile, hinc apparere potest. bellum iustum, aut est vindictivum, aut defensionum. Si est vindictivum, hoc est, quod indicere bellum ad vindicandam iniuriam illatam patriae, &c. indicere bellum perit personam iudicis, vixit vixit publico gladio contra extraneos impugnatores reipublice, eadem ratione qua vixit contra internos perturbatores, ut patet ex supradictis, cum de bello tractaretur. Huiusmodi autem index & vindex fungitur persona, & officio agentis. Agens autem debet superexcedere patiens, ut possit illud sibi subire. Et propterea huiusmodi bellum non debet, nisi a potentiori indicere, & sic potentiori, ut licet variis sit euentus belli, humana tamen ratione, quasi certa sit victoria, aut saltem non succumbere quemadmodum index contra internos perturbatores pacis, non procedit, nisi habens tot satellites, ut se quasi certum, quod capiet malefactores, &c. Hoc autem in duello ferari non potest. Quia in singulari certamine, aut par est vtriusque conditio, aut vni facile possum accidere in illo actu aliqua, quae fortius facient succumbere. Et propter hanc rationem quamvis indicere bellum quandoque sit licitum, indicere tamen duellum nunquam est licitum, quia est contra rectam rationem ex suo genere. Si vero bellum iustum est defensionum, prout patria aliqua iudicium sibi bellum oportet, aut sustinere, aut succumbere, tunc suscipiens bellum gerit personam ac officium, & resistens & propugnans a se iustitiam. Et ideo oportet imitari tunc res naturales, quae quantum possunt resistunt contrariis suis. Et debet in huiusmodi bello fortificari, quantum fieri potest, virtus resistitua & propulsiva iniuriae. Contrariis autem iniuriis in duello, quia dum unus solus ponitur ad resistendum vni, & ad propulsandum iniuriam ab eodem, debilitat, ac minus periculose consultatur huic defensionem. Et propterea, nisi adualiter

licitum est cum debita reuerentia sortibus diuinum iudicium implorare. Vnde Aug. dicit in epistola ad Honoratum, Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant ne fuga fiat omnium, & qui eorum fugiat, ne morte omnium deferatur ecclesia, si haec disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, & qui fugiant, sorte eligendi sunt. Et in primo de doctrina Christiana dicit, Si cui abudaret aliquid quod opereretur dari eis qui non haberent, nec duobus dari potuisset, si tibi occurrant duo, quorum neuter alium, vel indigentia, vel urgente aliqua necessitate superaret, nihil iustius faceres, quam ut sorte eligeres cui dandum esset quod dari vtrique non posset.

¶ Et per hoc patet responsio ad primum & secundum.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod iudicium ferri candentis, vel aquae feruentis, ordinatur quidem ad alicuius peccati occultae inquisitionem per aliquid, quod ab homine fit, & in hoc conuenit cum sortibus. In quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Vnde huiusmodi iudicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad iudicanda occulta, quae diuino iudicio reseruantur: tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate diuina sancitum. Vnde 2. quae. 5. in Decreto Stephani Papae dicitur, Ferri candentis, vel aquae feruentis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non consent canones. Et quod sanctorum patrum documento sancitum non est, superflua adinventionem non est praesumendum. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta, habito praeculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare. Occulta vero & incognita illi sunt relinquenda, qui solus nouit corda filiorum hominum. Et eadem ratio videtur esse de lege

bellum, ut si non ad ostentationem pugnat. Tertia causa est iustitiae ignorantia, qui, scilicet reputatur vili, & degeneris animi, si non acceptat duellum. Et haec causa licet apud iudicem plurimum valere videatur, apud tamen sapientes nulla est. Et quia rebus videntur esse, ut sapientes, non ut plures, ideo secundum rectam rationem non est rationi consona causa haec. Et propterea duellum tale committere, malum perniciosum est ex suo genere propter eandem rationem, quia contra rectam rationem vterque alterum eligit percutere, &c. Quarta causa est terminatio litis criminalis, aut civilis, quando, scilicet non potest aliter terminari lis, nisi duello acceptato. Alioquin, aut non acceptans duellum, iustitiam non potest consequi, aut lei succumbit cum suo & multorum quandoque damno magno. Et hic oportet considerare, quod ad hoc, quod alius moralis sit licitus, oportet melius non esse disproportionatum finis. Huius autem finis qui est terminatio litis proportionatum est modum, aut convenientia partium, aut sententia iudicis, aut pugna bellica ex parte habentis iustitiam eam conditionibus requisitis ad iustum bellum. Et propterea tunc tantum duellum est licitum ad talem finem, scilicet ad terminandas lites, & contentiones, quando habet rationem iusti belli. Quod an sit possibile, hinc apparere potest. bellum iustum, aut est vindictivum, aut defensionum. Si est vindictivum, hoc est, quod indicere bellum ad vindicandam iniuriam illatam patriae, &c. indicere bellum perit personam iudicis, vixit vixit publico gladio contra extraneos impugnatores reipublice, eadem ratione qua vixit contra internos perturbatores, ut patet ex supradictis, cum de bello tractaretur. Huiusmodi autem index & vindex fungitur persona, & officio agentis. Agens autem debet superexcedere patiens, ut possit illud sibi subire. Et propterea huiusmodi bellum non debet, nisi a potentiori indicere, & sic potentiori, ut licet variis sit euentus belli, humana tamen ratione, quasi certa sit victoria, aut saltem non succumbere quemadmodum index contra internos perturbatores pacis, non procedit, nisi habens tot satellites, ut se quasi certum, quod capiet malefactores, &c. Hoc autem in duello ferari non potest. Quia in singulari certamine, aut par est vtriusque conditio, aut vni facile possum accidere in illo actu aliqua, quae fortius facient succumbere. Et propter hanc rationem quamvis indicere bellum quandoque sit licitum, indicere tamen duellum nunquam est licitum, quia est contra rectam rationem ex suo genere. Si vero bellum iustum est defensionum, prout patria aliqua iudicium sibi bellum oportet, aut sustinere, aut succumbere, tunc suscipiens bellum gerit personam ac officium, & resistens & propugnans a se iustitiam. Et ideo oportet imitari tunc res naturales, quae quantum possunt resistunt contrariis suis. Et debet in huiusmodi bello fortificari, quantum fieri potest, virtus resistitua & propulsiva iniuriae. Contrariis autem iniuriis in duello, quia dum unus solus ponitur ad resistendum vni, & ad propulsandum iniuriam ab eodem, debilitat, ac minus periculose consultatur huic defensionem. Et propterea, nisi adualiter

adualiter vicia persona inuadatur, debet defendi iustitia cum multitudine forti, & non committi viciu periculo, secundum rectam rationem à communitate, seu principe, cuius est bellum etiam defensum assumere. Aliena est ergo natura duelli à natura iusti belli tam defensui, quam vindictui. Et propterea nulla ex parte inuenitur duellum esse proportionatum medium ad terminationem litis, tam civilis quam criminalis. Et quia non sunt facienda mala, ut veniant bona, patitur potius qui non potest iura sua aliter tueri. In vno tamen casu licitum iustis videtur acceptare duellum. Quando scilicet accusator euidenter calumniatur, & preuocet contra me innocentem, ad mortem, vel mutilationem. Tunc enim ex qua accusator impetit me iudici gladio iniustissime, & sine dubio occidet, vel mutillabit me, ego non habeo aliud refugium, habeo iustum bellum defensum contra eum. Et propterea si ipse offere mihi duellum, ego possum acceptare de consensu principis, & tueri me iustiori modo quo possum. Hoc enim, licet secundum apparentiam sit duellum, secundum veritatem non est nisi defensio cetera inuadentem se personam.

duellorum, nisi quod plus accedit ad communem rationem fortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute, vel arte.

QVÆSTIO NONAGESIMA SEXTA, de Superstitionibus obseruantiarum, in quatuor articulis diuisa.

ROSTEA considerandum est de superstitionibus obseruantiarum. Et circa hoc quaruntur quatuor. Primo, de obseruantis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria. Secundo, de obseruantis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda. Tercio, de obseruantis quæ ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorum, vel infortuniorum. Quarto, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICVLVS I.

¶ *Verum vti obseruantis artis notorie, sit illicitum.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod vti obseruantis artis notorie non sit illicitum. Duplitter enim aliquid dicitur illicitum. Vno modo, secundum genus operis, sicut homicidium, vel furtum. Alio modo, ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ obseruantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita. Sunt enim quedam ieiunia & orationes ad Deum. Ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam, ergo vti huiusmodi obseruationibus non est illicitum.

¶ Præterea, Danielis primo legitur, quod pueris abstinentibus dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia. Sed obseruantie artis notorie sunt secundum aliqua ieiunia, & abstinentias quasdam, ergo videtur quod diuinitus fortitur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea vti.

¶ Præterea, Ideo videtur esse inordinatum à demonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hic est proprium Dei, vnde dictum est, Sed veritates scientiarum demonum sciunt, quia scientie sunt de his quæ sunt ex necessitate, & semper quæ subiacent humanæ cognitioni, & multo magis demonum, qui sunt perspicaces, ut Aug. dicit, ergo non videtur esse peccatum vti arte notoria, etiam si per demones fortitur effectum.

¶ **S**ED CONTRA est quod dicitur Deuter. 18. Non inueniatur in te qui quarat à mortuis veritatem, quæ quidē inquisitio innititur auxilio demonum. Sed per obseruantias artis notorie inquiritur cognitio veritatis per quedam pacta significationum cum demonibus inita: ergo vti arte notoria non est licitum.

CONCLUSIO.

¶ *Arte notoria vti nullo modo licet, cum falsa & 70 superstitione sit.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod ars notoria est, & illicita, & inefficax. Illicita quidem est, quia vtiur quibusdam ad scientiam acquirendam, quæ non habent secundum se virtutem cauendi scientiam, sicut inspectio quarundam figurarum, & prolacione quorundam

1. Par.

64. ar. 1. ad quintum.

acceptare, sed etiam provocare tale duellum, resoluendo bellum in duellum. Quoniam ex parte sui vtiur omnibus viribus suis in bellum, quam in bello, & propterea non peccat. Ex parte vero alterius partis supponitur, quod habeat bellum iniustum, & non solum ille qui in duello comparabit, sed omnes parati sunt ad inuadendum iniuste patriam, vel exercitum, personas, &c. Ac per hoc ostendendo duellum, abducitur à maiori malo, auferendo materiam maioris mali, non vti facit totum hoc, scilicet minus malum, sed ut faciat maius, peccatum minus. Quod est officium angelorum, ut patet de decembris, qui occiderunt eos obediunt, ut acciperent suos thesauros, sexta causa est defensio, ex si quidē aliquis adualiter impetatur, non est dubium, quod vim vi repellere licet cum moderatione inculpate tunc, sed hoc non proprie est duellum, quoniam duellum sonat duorum bellum ex condito. Et propterea cum ex ratione monstratum sit, quod duorum bellum ex condito non est conueniens medium ad defensionem litis, an discordia civilis, aut criminalis, quia non potest habere rationem iusti belli ex quacunque parte, nisi in duabus causis, scilicet, idcirco non est licitum duellum per defensionem. Videtur autem in hoc quidā falli, quod non discernitur inter hoc duo, scilicet bellum, & duellum. Et patet, quod quia licet pugnamus pro se, & suis, ideo licet duellum committere, quod tamen monstratum est non licet. Quia alia est ratio de bello, & alia de duello, ut patet ex dictis. Et ex his patet quid de principibus concedendum duella, dicendum sit. Constat enim quod peccat concedendo. Non peccat autem perueniendo ex urgenti causa. Sic nec peccat perueniendo vltima & meretricia.

ignotorum verborum, & aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non vtiur his, ut causis, sed ut signis, non autem ut signis diuinitus infusis, sicut sunt sacramentalia signa. Vnde relinquitur, quod sint superuacua signa, & per consequens pertinentia ad pacta, quodam significationum cum demonibus placita atque foederata. Et ideo ars notoria penitus est repudianda, & fugienda Christiano, sicut & alie artes nugatorie, vel noxie superstitionis, ut August. dicit 1. de Doctr. Christi. Et est huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non intendatur inquisitio scientie per modum homini connaturalem, scilicet adinueniendo, vel addiscendo, consequens est quod iste effectus, vel expectetur à Deo vel à demonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapientiam, & scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone loquitur, 3. Reg. 3. & 2. Paralip. 1. Dominus etiam discipulis suis dixit, Luc. 11. Ego dabo vobis os, & sapientiam, cui non poterunt resistere, & contradicere omnes aduersarij vestri. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa obseruatione, sed secundum arbitrium spiritus sancti, secundum illud primæ ad Corin. 12. Alij quidem datur per spiritum sermo sapientie, alij sermo scientie secundum eundem spiritum. Et postea subditur, Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus diuidens singulis prout vult. Ad demones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima huius operis parte. Acquisitio autem scientie & sapientie fit per illuminationem intellectus, & ideo nullus vnquam per demones scientiam acquirit. Vnde August. dicit in 10. de Ciuit. Dei. Porphyrium fateri theurgicis theletis in operationibus demonum animæ intellectualem nihil purgationis accidere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, & perspicendam ea, quæ vera sunt, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen à mores verbis hominibus colloquētes, exprimere aliqua scientiarum documenta, sed hoc non queritur per artem notoriam.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est. Sed acquirere eam modo indebito non est bonum. Et ad hunc finem intendit ars notoria.

¶ **A**d secundum dicendum, quod pueri illi non abstinebant secundum vanam obseruantiam artis notorie, sed secundum autoritatem legis diuinæ, nolentes inquinari cibis gentilium. Et ideo merito obedientie consecuti sunt à Deo scientiam, secundum illud Psal. Super senes intellexi, quia mandata tua quæsiui.

¶ **A**d tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum à demonibus, non solum est peccatum, propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito non habet locum.

ARTICVLVS II.

¶ *Verum obseruationes ad corporum immutationem ordinate, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, sint illicitæ.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod obseruationes ordinate ad corporum immutationem, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, sint illicitæ.

¶ **I**N articulo secundo eiusdem questionis nonagesime sextæ nec in response ad primum ly, Putantur habere naturalem virtutem. Quoniam hinc habet, quod quando aliqui adhibent lapides, herbas, imagines, vel aliquid huiusmodi, ad sanandum vulnus, vel mitigandum dolorem, & huiusmodi

rando quod adhibeant naturalia vel diuina causas, etiam si erent occurrentes a superstitione, nisi ingnorantia sit causa & supina, excusationis non capax.

¶ Num. uti imaginibus astronomicis sit illicitum.

questio. In eo dem articulo in responsione ad secundum, questio occurrit de imaginibus astronomicis. Simpliciter & ad hominem simpliciter quidem, quia tota ratio quare damnamur figure astronomicæ est, quia in veritate non sunt causæ, sed signa naturalia, sed demoniaca. Ratio autem quare non possunt esse imaginem astronomicam de nostro causam, assignatur ex parte agentis quia sunt a conceptione artificiali. Ex parte causæ formalis quia forma artificialis est ordo, compositio, aut figura, quæ non est principium actionis naturalis. Hæc ratio non debet in tertio contra Gen. cap. 10. & in quolibet articulo 14. sunt fundamenta conclusionis. Sed hæc rationes non concludunt necessitate intentionem, quoniam quo ad causam effectus dicitur, quod sicut hic homo generatur ab homine & sole, ita hæc imago sit ab artifice & celesti corpore, cum sit opus corporale, ac per hoc subiectum celesti actioni. Quo ad causam vero formalem dicitur, primo quod licet figura non sit principium actionis naturalis, est tamen principium actionis artificialis, ut patet in motu grauium. Idem namque grauium, puta ferrum, si laxa sit figura, non in aqua si autem, submergitur. Cõflicti ergo vel impedit figura naturalis motum. Apparet quoque manifeste in instantiacione actionum, quantum cooperetur figura, ut patet in terra & humifundis. Dicitur secundum, quod licet figura, in quantum figura, & in quantum artificialis, non sit actio nis principium, in quantum tamen imago celestis figure, gerit vicem illius cuius est imago. Et sic remaneat questio ambigua simpliciter.

¶ Ad hominem vero, quia aut Amor hic retrahit quod conuenit in tertio contra Gen. cap. 10. aut non. Si non sequitur quod imagines astronomicæ sint tolerabiles, si sunt characteribus fiant, & quod conclusio istarum rationum, non ut sonat hoc in loco sit accipienda, sed moderanda. Et oportet gloriari inuicem non deservit hunc textum: quoniam ibi post discussionem quomodo figura non potest suscipere influxum celestis virtutis, subiungit hæc verba. Quia vero figure in artificialibus sunt quasi formæ specificæ, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figure, quæ dat speciem imaginis, consequatur aliqua virtus ex influxu celesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificialem, quod ad adipsam virtutem ex stellis. Sed de stellis quibus inscribitur aliquid in imagine, vel characteribus, nihil aliud potest dici, quam quod signa sunt. Hæc ibi. Si vero retrahat ista ibi dicta, mirum est quod non meminerit huius obliuionis seu euasione de constitutione figure in quantum specificans est.

¶ Ordine retro gra lo respondendo ad secundum dubium quod est ad hominem, dicitur: cum clare & aperte in hac littera eductum voluerit, quod corpora artificialia ex impressione celestium corporum nullam virtutem fortuantur, in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem: & hac conclusio repugnat illud quod ex libro contra Gen. asseritur, scilicet quod artificialia, in quantum constituntur in specie, suscipiunt influxum celestem, quoniam constituti in specie artificiali, sunt conueniunt corpori artificiali, in quantum artificiale: imò hoc est constitutur ipsum corpus in tali esse artificiali: & rursus hoc non conuenit artificiali solum secundum materiam naturalem, sed ratione figure quæ est forma in littera autem expresse dicitur quod non fortuantur, in quantum artificialia, sed solum secundum materiam naturalem: quia inquam, clare apparet in eadem littera, quam conuenit post liberos contra Gen. ut principio primi partis ipse insinuat, dicens quod non solum pro doctis, & ideo dicitur quod Amor non retrahit: propter loquendum quia illa verba non dixit in propria persona: sed dixit,

CONCLUSIO. **¶ Observationes naturaliter ad suos effectus naturaliter adhibita non sunt illicitæ, quauquam vane si in eis non cognoscantur posse effectus.**

¶ RESPONDEO dicendum, quod in his, quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum. Licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Dum autem aliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causa: sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum demonibus inita. Vnde Augustinus dicit 11. de Ciuit. Dei: Alligantur demones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit: delectationibus pro sua diuersitate diuersis, non ut in malicia cibis, sed ut spiritus signis: quæ cuiusque delectationi congrunt per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carmi-

num, rituum. **¶ AD PRIMVM** ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeatur res naturales ad aliquos effectus producendos ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum, vel illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel alia quæcunque variaz obseruationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum & illicitum.

¶ Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas fortuantur ex impressione celestium corporum. Et ideo ex eorundem impressione fortuantur quasdam virtutes actiuas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis: & cum nihil aliud sint quam compositio, ordo, & figura, ut dicitur in primo Physi. non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione celestium corporum nullam virtutem fortuntur in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit in 10. de Ciuit. Dei: Herbis & lapidibus, & animalibus, & hominibus certis quibusdam, ac vocibus, &figurationibus, atque signis: quibusdam etiam obseruatis in cali conuersione, moribus syderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas syderum variis effectibus exequendis: quasi effectus magicarum artium ex virtute celestium corporum prouenirent. Sed sicut Augustinus ibidem libidit totum hoc ad demones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. Vnde etiam imagines quas astronomicas vocat, ex operatione demonum habent effectum, Cuius signum est quod necesse est eis inscribi quasdam characteres qui naturaliter ad nihil operantur. Non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distat astronomicæ imagines a nigromanticis: quod in nigromanticis sunt expresse inuocationes & præstigia quædam. Vnde pertinent ad expressa pacta cum demonibus inita. Sed in aliis imaginibus sunt quædam tacta pacta per quædam figurarum seu characterum signa.

¶ Ad tertium dicendum, quod ad dominium diuine maiestatis pertinet, cui demones subdunt, ut eis utatur Deus ad quodcunque voluerit. Sed homini non est potestas super dum tantum: quonia n illi nullus sunt actionis principia. Potest alibiominus illis. Non enim est figura actionis naturalis principium referri ad ipsam necessitatem characterum. Quasi diceret. Quum figura imaginis non sit naturalis actionis principium, necesse est addere characteres ad hoc, ut imago induat rationem signi: quo mediante demon operetur. Et quocunque modo hæc verba applicantur, sit est propositum, quod imagines astronomicæ non apparent hæc damnamur, nisi per figurarum & characterum signa. Quæ harum solutionum modi ad hominem dubij eligenda sit, ut Autoris intentioni satisfiat, non facile dixerim. Valde namque magni fecisse videtur Autor rationem allatam in littera, cum inscribit, Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur. **¶ Ad primum dubium simpliciter** videtur mihi, saluo meliori iudicio, quod imagines astronomicæ absque characteribus, non ut corpora artificialia sunt, sed ut effectus sunt celestis syderis, licet ministerio humano non sine damno. Et ratio me mouens est, quia impressio (verbi gratia) figure leonine in auro sub tali sydere, est opus corporale subiectum celo supposita executione: & cõflicto illius imaginis potest influxum celestem suscipere: sicut aggressio bellica, quæ voluntaria est, & in hostis constitit actio, tribuit ex celesti sydere suscipit in tali tempore. Vnde de Guidone Bonacho Forlimensi legitur, quod capta hora secundum astrologia, impetu fecit in hostes, & liberante patriam. Et licet figura (ut in littera dicitur, & bene iustius appareat naturalis actionis principium: & propterea faciens figuratum non facit actiuum, quia tamen figura est actionis naturalis principium & dispositio ad formam, quæ est naturalis actionis principium: nam sicut figura hominis est consequens formam hominis, ita hominis figura est dispositio in materia ad suscipiendū formam hominis: & figura cuiuslibet organi naturalis, puta cordis, epatis, manus, &c. inter dispositiones sunt ad formas organicas, & ad operationes, non quatenus figure, sed quatenus terminationes: quædam corporis naturalis ideo nihil prohibere videtur quin figura quæ humano ministerio

Secunda secunda s. Thom. 222

terminare possunt tale corpus sub tali lydere, si velut quidam secundum stella, propter conformitatem ad tale lyder. Non enim negari potest quin figura quaedam ex eo appropinquet, & quia oculi valde sunt nobis modi celestis influxus. Signum quoque celestis conformitatis est, quod alia imaginem sub Leone facta prodesset non omnibus hominibus, sed Leonibus. Et sic de aliis, tanquam oporteat adiones fieri in patiente proportionato. Rationes ergo in littera allatae collatione intentionis de corporibus artificialibus, in quantum artificialia sunt, non enim nihil habent a celo.

Opus. 26.
Et Gal.
4. lec. 4.
col. 2.

Aunot.

In responsione ad tertium, nota rationem quare omnis societas cum demone ex suo genere est mortale peccatum: quia scilicet est cum hoste iam indito bello à Principe videretur inter nos & demones.

a Super Quaestione nonagesima sexta Articuli tertium.

Aunot.

In articulo 3. intelligitur ex exemplis aliorum in littera, arguendo in oppositum, & adducere quod huiusmodi observationes si sunt ex consuetudine patris, ut Romae oportet, proprium est gerere naturam, est proximi corporis bona valeat laudare, & dicere, Angelus sanctus audivit. Et hoc passim à mulieribus fit, quando ex quocunque levitate vel timore simpliciter corde sunt, putantes non male facere, sed vane foris, non sunt superstitionis, sed vanitatis vel qui hoc faciunt. Multo magis excusantur à superstitionis vitio qui ex timore ne ex celestibus influxu praenotius finitum aliquid in effectus alterius futuri mali, ut si timeat casum in mare, signum depreffionis fuisse ex communi causa celestis. Ex breviter communitate hanc veniunt videntur peccata, ut superius de divinationibus & auguriis & ceteris dictum est, quod superfluum est timor aut irrationabilis.

a Super Quaestione nonagesima sexta Articuli quartum.

Aunot.

In articulo quarto eiusdem nonagesima sextae quaestiones adducit quod multa observantur in his quae pro Dei reverentia aguntur, quae superstitiosa apparent, & tamen sunt & dicuntur excusari quia habent rationem devotionis. Verbi gratia: patientes contractio nem amari, accipiunt primum carissimum oblatum crucifixo in parafene cum adoratur, & ex eo fit annulus, qui gestatus valde contra illam passionem. Dicunt quod habet devotionem

demones commissa, ut eis licite possit uti ad quodcumque voluerit: sed est ei contra demones bellum inditum. Unde nullo modo licet homini demonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

ARTICVLVS III.

a Virum observationes quae ordinantur ad praecognoscendum aliqua futurum vel infirmum, sint illicitae.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod observationes, quae ordinantur ad praecognoscendum aliqua fortunam vel infirmum, non sint illicitae. Inter alia enim infirmitas hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quaedam signa praecedunt, quae etiam à medicis observantur: ergo observare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum.

¶ Præterea, Irrationabile est negare illud, quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occurrentia hominum, siue animalium, siue distorti aut inordinati actus, aliquod praesagium habent boni vel mali futuri: ergo observari ista non videtur esse illicitum.

¶ Præterea, Actus hominum & eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quendam ad quem pertinere videtur, quod praecedentia sunt subsequenti signa. Unde ea, quae antiquis patribus contingerent, signa sunt eorum quae in nobis complentur, ut patet per Apostolum primam ad Corinthios 10. Observare autem ordinem ex divina providentia praecedentem non est illicitum. Ergo observare huiusmodi praesagia non videtur esse illicitum.

SED CONTRA est, quod Augustinus in secundo de Doctrina Christi, quod ad pacta cum demonibus inita, pertinent multa manuum observationum: puta si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulantes amicum, lapis, aut canis, aut puer medius interuenit: limen calcare, cum ante domum suam aliquis transiret: redire ad lectum: si quis cum se calciat, sterneretur: redire domum si procidens offenderetur: cum vestis à foricibus roditur: plus timere superstitiones mali futuri quam praesens damnum dolere.

CONCLUSIO.

¶ Observationes quibus homines utuntur ad futurorum eventuum, scilicet bonorum sine malorum notitiam, superfluae, & illicitae sunt, cum ut signa, non autem ut causas, rationem habent.

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod homines huiusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quaedam futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non observantur autem sicut signa à Deo tradita, cum non sine introductione ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante demonum malitia, qui nititur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est omnes huiusmodi observationes esse superstitiosas & illicitas. Et videntur esse quaedam reliquiae idololatriae, secundum quam observabantur auguria, & quidam dies fausti vel infasti: quod quodammodo pertinet ad divinationem quae fit per astra, secundum quae diversificantur dies. Videtur ergo quod huiusmodi observationes sint sine ratione & arte, unde sunt magis vanae & superstitiosae.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod infirmitatum cause praecedunt in nobis: ex quibus aliqua signa praecedunt futurorum morborum: quae licite à medicis observantur. Unde & si quis praesagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit licitum, ut si feruus timeat flagella iudicis videns iram domini sui. Et simile etiam esse posset si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fasci-

nante, de quo dictum est in primo libro. Sic autem non est in huiusmodi observationibus.

¶ **A**D SECUNDVM dicendum, quod hoc quod à principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, hoc accidit casu. Sed postmodum cum homines incipiunt suum animum huiusmodi observationibus implicare, multa secundum huiusmodi observationes eveniunt per deceptionem demonum: ut in his observationibus homines implicati, curiosiores fiant, & se magis inferant multiplicibus laqueis perniciosi erroris: ut Augustinus dicit secundo de Doctrina Christiana.

¶ **A**D TERTIVM dicendum, quod in populo Iudaorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica: ut Augustinus dicit contra Faustum. Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signis divinitus datis. Non autem omnia quae aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

ARTICVLVS IIIL.

a Virum suspendere divina verba ad collum sit illicitum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciae cum scribuntur quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus: puta ad sanandum infirmos, sicut Pater noster vel Ave Maria, vel qualitercunque nomen domini invocetur, secundum illud Mar. vii. In nomine meo efficiet demonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent: ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cuiuscunque nocimenti.

¶ Præterea, Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum & aliorum animalium. Sed incantationes quaedam efficaciam habent ad repimendum serpentes, vel ad sanandum quaedam alia animalia. Unde dicitur in Psal. Sicut aspidis larda & obturantis aures suas, quae non exaudiet vocem incantantium, & venefici incantantis sapienter: ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

¶ Præterea, Verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiae sanctorum. Unde Augustinus dicit, quod non minus est verbum Dei, quam corpus Christi. Sed reliquiae sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercunque portare ad suam protectionem: ergo pariter licet homini verbo vel scripto verba sacra scripturae ad suam cautelam assumere.

SED CONTRA est, quod Chrysostomus dicit super Matth. Quidam aliquam partem evangelij scriptam circa collum portant. Sed nomen quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, ut audiat ab omnibus. Cui ergo in auribus posita evangelia nihil profunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa saluare? Deinde ubi est virtus Evangelij? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita profunt, quam circa collum suspensa.

CONCLUSIO.

¶ Verba divina ad collum suspendere nisi aliquid falsitatis, vel dubij continent, non illicita omnino sunt, quoniam laudabilis esset ab his abstinere.

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primo quidem, quid sit quod proferatur vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes demonum pertinens, manifeste est superstitiosum & illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina: ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit super Matth. quod Pharisaeorum magnificentiam fimbrias suas exemplum, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, & scribunt, & alligant: quae non intelligentibus metuenda videntur. Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat: quia sic eius effectus non posset expectari à Deo, qui non est reffis falsitatis. Deinde cavendum est secundo, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana: puta aliqui characteres inscripi praeter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacunque huiusmodi vanitate, quae ad divinam reverentiam non pertineat: quia hoc iudicaretur superstitiosum: alias autem est licitum. Unde in Decretis dicitur 16. quaestio. 6. cap. non liceat Christianis, &c. Nec in collectionibus herbarum quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino aut dominica oratione: ut tantum creator & Deus omnium adoretur & honoretur.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad Dei reverentiam, à qua expectatur effectus licitum erit. Si vero habeatur respectus ad aliquid aliud, vane observatum illicitum erit.

¶ **A**D SECUNDVM dicendum, quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcunque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra, & ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, & per demones sortuntur effectum: & praecipue in serpenti-

al hoc, quia sic diste-
rit, & experitur. U-
go nescio hoc excusare
a vinitate, nisi putet quis
experitur effectum ex de-
uotione, quod Deus assi-
uit sancto viro hoc inspi-
rante. Sicut hodie, quia
Gregor. triginta diebus
orati fecit pro defuncto,
misit numero triginta
dicatur pro defuncto.
Videatur ergo simpliciter
corde similia credentes,
& facientes ex deuotione,
ut, excusandi: quia non
peccant, aut venialiter
tamen, ex quo principi-
pale, quia quod dicitur
assuit viro, potest sus-
tineri: licet nesciant
aliam reddere rationem
quare has conditiones
quae vana sunt obferunt,
nisi quia sic accipiuntur a
maioribus. Difficile est
ratio confirmare quod se-
niorum traditione & au-
toritate firmatum, vul-
gare accepit. Non
tamen tamen hoc exten-
denda sed pendente de-
claranda, ubi fructus spe-
ratur, ne de celo a eu-
niam. Videatur enim hoc
de simplici corde ex de-
uotione facta, valde im-
perfecto superstitionem
sapere. Sicut melacium
iocosum imperfectum,
est in genere peccati in
proximum.

a *Super Qua-
stione nonagesima-
prima Artic. primi.*

Artic. questio. 97.
aspice in quo consistit
formale interpretatur
tentationis Dei, scilicet
in hoc quod absque ne-
cessitate vel utilitate res-
ponsum homo causas fecit.
Et aduerte in respo-
sione ad tertium quod
responsum corporale me-
dicinam contingit tripli-
ter. Primo, tempore
an. 4. ad martyrii. Et hoc non est
tentare Deo, quoniam vel-
litas maxima est: & ne-
cessitas promissionis
animi ad sustinendum, &
sic promptum testimonium
perhibendum fidei Chri-
stianae. Nam si medicum
corporalem suscipere, vi-
deret minus sponte hanc
pati, & euitare passionem
quantum posset. Cuius
oppositum sancti marty-
res facti docuerunt. Se-
cundo, absolute in toto
tempore vite suae. Et hoc
est de quo Agatha in do-
mino gloriatur, & in li-
tera excusatur ex diuina
expectatione. Nam de co-
munione hoc effectum
tentare Deum. Scriptum est
enim, Altissimus de ter-
ra creauit medicum, &
vir sapiens non despicit
illud. Tercio, ratione spiri-
tualis profectus. Ex hoc
similiter limitat rationa-
bilis obsequij sit, non est
tentare Deo, sed semper
ipsum offerre hostiam
vitalis Deo. Et hoc mo-
do sancti qui dicit sunt in
exemplis ceteris, & pre-
sertim religiosi in hoc
mundo, dolores illicios,
vicia, &c. quae patiun-
tur, suscipiunt libenter,
& vultum eis in instru-
mentis diuinis sibi co-

bus: quia serpens fuit primum demonis in-
strumentum ad hominem decipiendum. Vo-
de dicit gloriabidem. Notandum quia non
laudatur a scriptura vnde dicitur: datur in scri-
ptura similitudo: ut patet de iniquo iudice
qui rogantem viduam vix audiuit.

Ad tertium dicendum, quod eadem etiam
ratio est de portatione reliquiarum: quia si por-
tentur ex fiducia Dei & sanctorum quorum
sunt reliquiae, non erit illicitum. Si autem cir-
ca hoc attendatur aliquid aliud vanum: puta
quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud
huiusmodi, quod non pertineret ad reueren-
tiam Dei & sanctorum, esset superfluum
& illicitum.

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus loquitur,
quando respectus habetur magis ad figuras
scriptas quam ad verborum intellectum.

QVAESTIO NONAGE- SIMA SEPTIMA, de Tentatione Dei, in quatuor articulos diuisa.

DE INDE considerandum est
de vitiis religioni oppositis per
religionis defectum quae mani-
festam habent contrarietatem
ad religionem. Vnde sub irre-
ligiositate continetur. Huiusmodi autem sunt
ea quae pertinent ad contemptum, siue ad ir-
reuerentiam Dei & rerum sacrarum. Primo
ergo considerandum est de vitiis quae per-
tinent directe ad irreuerentiam Dei. Secundo,
de his quae pertinent ad irreuerentiam sacra-
rum rerum.

Circa primum considerandum occurrit de
tentatione qua Deus tentatur, & de periurio
in quo nomen Dei irreuerenter assumitur.

Circa primum quaeruntur quatuor. Primo,
in quo consistit Dei tentatio. Secundo,
vtrum sit peccatum. Tercio, cui virtuti
opponatur. Quarto, de comparatione eius
ad alia vitia.

ARTICULVS I.

*Primum Dei tentatio consistit in aliquibus
factis, in quibus solum diuinae potestatis expectatur
effectus.*

AD PRIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod tentatio Dei non
consistat in aliquibus factis in
quibus solum diuinae potestatis
expectatur effectus. Sicut enim
Deus tentatur ab homine ita enim homo ten-
tatur & a Deo & ab homine & a demone.
Sed non qualitercunque tentatur homo, ex-
pectatur aliquis effectus potestatis ipsius: ego
etiam neque per hoc quod Deus tentatur, ex-
pectatur solus effectus potestatis ipsius.

Præterea, Omnes illi qui per inuocationem
diuini nominis miracula operantur, ex-
pectant aliquem effectum solius diuinae po-
testatis. Si ergo in sanctis huiusmodi consisteret
diuina tentatio, quicumque miracula fa-
cerent, Deum tentarent.

Præterea, Ad perfectionem hominis pertine-
re videtur, ut prætermittis humanis auxiliis
in solo Deo spem ponat. Vnde Ambr. super il-
lud Lucæ 9. Nihil tuleritis in via &c. dicit,
Qualis debeat esse qui euangelizat regnum
Dei, præceptis euangelicis designatur: hoc est,
ut subsidij secularis adminicula non requirat,
fidei; totus inhaerens putet, quo minus ista
requirit, magis posse suppetere. Et beata Aga-
tha dixit, Medicinam corporalem corpori
meo nunquam exhibui, sed habeo dominum
Iesum Christum qui solo sermone restaurat
vniuersi. Sed Dei tentatio non consistit in eo
quod ad perfectionem pertinet: ergo tentatio
non consistit in huiusmodi factis, in quibus
expectatur solum Dei auxilium.

SED CONTRA est, quod Augustinus

dicit 22. contra Faustum, quod Christus qui pa-
lam docendo & arguendo, & tamen immo-
rum rabiem valere in se aliquid non finendo,
Dei demonstret potestatem: idem tamen
fugiendo & latendo. Lamentis instruebat infir-
mitatem, ne Deum tentare audeat: quando
habet quod faciat, vel quod cabere oportet,
euadat. Ex quo videtur in hoc Dei tentatio-
nem consistere, quando prætermittit hono-
facere quod potest ad pericula euadenda, re-
spondens solum ad auxilium diuinum.

CONCLUSIO.

Deum tentare verbum, vel factum dicitur qui po-
testas facere quod in se est sine ratione varijs se exponit
periculis, expectans utrum valeat a Deo liberari.

RESPONDEO dicendum, quod
tentare est proprie experimentum sumere de
eo, qui tentatur. Sumimus autem experi-
mentum de aliquo & verbis & factis. Verbis
quidem, ut experiamur an sciat quod quaeri-
mus, vel possit aut velit illud implere. Factis
autem cum per ea quae facimus, exploramus
alterius prudentiam, vel voluntatem, vel po-
testatem. Verumque autem horum contingit
dupliciter. Vno quidem modo aperte: sicut cum quis tentatorem
se profitetur: sicut Sanlon Iudi. 14. proposuit Philistinis problema
ad eos tentandum. Alio vero modo insidiosè & occulte: sicut Pha-
risæi tentauerunt Christum: ut legitur Matth. 22. Rursus quando-
que quidem expresse, puta cum quis dicto vel facto intendit expe-
rimetam sumere de aliquo. Quandoque vero interpretatiue, quan-
do scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id ta-
men agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad
experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quando-
que verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur
orando. Vnde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat, quan-
do ea intentione aliquid a Deo postulat, ut exploret Dei scientiam,
potestatem, vel voluntatem. Factis autem expresse aliquis Deum
tentat, quando per ea quae facit intendit experimentum sumere
diuinae potestatis siue pietatis atque scientiae. Sed quasi interpreta-
tiue Deum tentat qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere,
aliquid tamen petit vel facit quod ad nihil aliud est utile, nisi
ad probandam Dei potestatem vel bonitatem vel cognitionem:
sicut cum quis equum currere facit, ut euadat hostes, hoc non est
experimentum de equo sumere. Sed si equum currere faciat absque
aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum
sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus alijs rebus.
Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem com-
mittit se aliquis diuino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc
non est Deum tentare. dicitur in 1. Paralip. 12. Cum ignora-
mus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oc-
ulos nostros dirigamus ad te. Quando vero hoc agitur absque uti-
litate & necessitate, hoc est interpretatiue tentare Deum. Vnde
super illud Deuter. 6. Non tentabis dominum Deum tuum: dicit
glossa. Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit
se periculo: experiens utrum possit liberari a Deo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod homo etiam quan-
doque factis tentatur, utrum possit, vel sciat, vel velit huiusmodi
factis auxilium vel impedimentum prestare.
Ad secundum dicendum, quod sancti suis precibus miracula fa-
cientes ex aliqua necessitate vel utilitate mouentur ad petendum
diuinae potestatis effectum.
Ad tertium dicendum, quod prædicatores regni Dei ex magna
necessitate & utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut ver-
bo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo innituntur, non ex
hoc tentant Deum. Sed si absque utilitate vel necessitate huma-
na subsidia deferrent, tentarent Deum. Vnde & Augustinus
dicit 22. contra Faustum, quod Paulus non fugit quasi non cre-
dendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere nolisset, cum
sic fugere potuisset. Beata vero Agatha experta erat erga se diui-
nam beneuolentiam, ut vel infirmitates non pateretur pro quibus
corporali medicina indigeret, vel statim sentiret diuinae sa-
nationis effectum.

ARTICULVS II.

Deum tentare Deum sit peccatum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod
tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præ-
cepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homi-
nes eum probent, quod est eum tentare. Dicitur
enim Mal. 3. Inferte omnem decimam in horreum
meum, ut sit cibum in domo mea: & probate me li-
per hoc, dicit dominus, si non aperuerit vobis cataractas caeli: er-
Secunda secunda S. Tho. 222 2

cessis ad caetera subiectio
ne & moribus, & ad Iesu Christi pat-
tibus participationem.
Ex ideo respuunt medi-
cinam. Et agerentur si
habetis dilectionis signum
hoc perderet, salua-
tem recuperando. Sed
hi licet infirmos in
coram, horribili sunt ad
spem salutis, ita ut nihil
magis videantur quan-
doque habere.

a *Super Qua-
stione nonagesima-
prima Artic. primi.*

In articulo 2. eluclum
127. questionis, iunge
doctrinam in calce arti-
culi traditam, rationem
positam in corpore eius-
dem. Et vide quod cum
in Deo sint tria, potest
scire

scire, & velle, & tenere. Deum ignorantiam vel dubitationem malam elationem consequens est quod si quid est quod licet dubitare de Deo, hoc extra tentationem Dei sit, si enim debita circumstantia sunt, & quoniam de Dei voluntate quid circa aliquid particulare velle nescimus, licitum est, si necessitas, aut utilitas cum debitis adit circumstantiis, per signum instructionem à Deo petere. De Dei potentia autem, scientia, & voluntate dicti diuini, & aliis que ad Dei perfectionem & excellentiam spectant, dubitare non licet. Et propterea velle hoc explorare, peccatum est. Et scito quod ad primum modum, scilicet instructionis, spectat, si quis dubitat an res melius aut promittens sit Deus. Vnde Iudicum sexto laudatur à glossa Gedeon, quando primo explorare voluit an esset Angelus lucis qui ei apparuit. Et similiter si dubites an sit promissio absolute, an secundum merita secundarum causarum, quando hoc expedire solet. De utroque enim horum licitum est dubitare. Et similiter petere signum pro opportuna instructione, nullum peccatum est.

a Super Quaestione nonagesima septima Articuli tertium.

Articulo tertio in responsione ad secundum, legio literarum prudentes, ut inde sollicitior fiat: ut preparat animam tuam ante orationem, ut quod in te est faciendo, in irreuerentiam diuinam non incidat, & scrupulum non incurrat peccati tentationis Dei, si negligens fueris. Quoniam non nisi extenso vocabulo, irreuerentia hinc, tentatio Dei est. Vnde & dicitur quasi tentatio Dei.

a Super Quaestione nonagesima septima Articuli quartum.

Idololatriam per se peccatum mortale.

questio. In articulo quarto, tertio, & secundo, si mal dubium occurrat, antequam Deum sit semper peccatum mortale. Et est ratio dubij, quia in articulo tertio ponitur, quod tentare Deum est contra diuinam excellentiam, & in articulo quarto comparatur secundum gravitatem idololatrie. Constat autem quod hoc non dicuntur de peccatis venialibus. Ergo est semper peccatum mortale. Ex alia

go videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

Præterea, Sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia eius, ita etiam & de bonitate & voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat diuinæ bonitatis siue etiam voluntatis. Dicitur enim in Plal. 33. Gustate & videte quoniam suavis est dominus. Et ad Rom. 12. Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona & beneplacens & perfecta: ergo tentare Deum non est peccatum.

Præterea, Nullus vituperatur in scriptura ex eo quod à peccato cessat, sed magis si peccatum committit. Vituperatur autem Achaz, qui dominodiciente, Pete tibi signum à domino Deo tuo, respondit: Non petam & non tentabo dominum. Et dictum est ei, Nunquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis & Deo meo? ut dicitur Isa. 7. De Abraham autem legitur Gene. 15. quod dixit ad dominum, Vnde scire possum quod possessurus sum eam, scilicet terram repromissam à Deo? Similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repromissa, vnde legitur Iudicum 6. qui tamen ex hoc non reprehenduntur: ergo tentare Deum non est peccatum.

SED CONTRA est quod prohibetur in lege Dei. Dicitur enim Deuteronomio. 6. Non tentabis dominum Deum tuum.

CONCLUSIO.

Tentare Deum ut quis diuinam cognoscat virtutem peccatum est, cum ex ignorantia Dei procedat, non autem si quis Deum tentet ut diuinam aliquid manifestetur virtute.

RESPONDEO dicendum, quod si ut supra dictum est, tentare est experimentum sumere: nullus autem experimentum sumit de eo, de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit, vel eius qui tentat, sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit, ut eius qualitatem cognoscat, siue aliorum: sicut cum quis experimentum de aliquo sumit ut aliis ostendat: per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Vnde manifestum est, quod tentare Deum ad hoc quod ipse tētans cognoscat Dei virtutem est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum, quæ ad diuinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret, hoc non est tentare Deum: cum subit iusta necessitas seu pia utilitas, & alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petierunt à Domino, ut in nomine Iesu Christi fierent signa: ut dicitur Act. 4. Ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habuimus. Vnde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, & utilitatem quæ ibi dicitur: ut sit cibus in domo mea. Vnde soluendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur, Et probate me, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc soluere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis catartas cæli: sed consecutivæ: quia scilicet si decimas soluere, experimento probatur erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio diuinæ bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare, utrum Dei voluntas sit bona: vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio diuinæ voluntatis siue bonitatis, affectiva siue experimentalis: dum quis experitur in seipso gustum diuinæ dulce-

dis, & complacentiam diuinæ voluntatis. Sicut de Ieremio dicit Dio. 2. cap. de Diu. no. quod didicit diuina ex compulsionem ad ipsa. Et hoc modo mouemur ut probemus Dei voluntatem, & gustemus eius suauitatem.

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni & salutis, quod signum petere volebat. Nec petendo tentasset Deum: tum quia ex mandato Dei petisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu diuino, & ideo non peccauit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur, & ideo à peccato non excusatur: sicut ibidem glossa dicit. Sicut & Zacharias peccauit, dicens, Lucæ 1. ad Angelum, Vnde hoc sciam? Vnde & propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petiit à Deo. Vno modo, ad explorandam diuinam potestatem aut veritatem dicti eius: & hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quod instruat quid sit circa aliquid factum placitum Deo. Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICVLVS III.

a Virum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.

TERTIVM sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, ut dictum est. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei: ergo Dei tentatio magis opponitur fidei quam religioni.

Præterea, Eccle. 18. dicitur, Ante orationem prepara animam tuam, & noli esse quasi homo qui tentat Deum. Vbi dicit glossa interlinearis, qui, scilicet tētans Deum, orat quod docuit sed non facit quod iussit. Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei: ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

Præterea, Super illud Plal. Et tentauerunt Deum in cordibus suis: dicit glossa quod tentare Deum est dolose postulare, ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia. Sed dolus opponitur virtuti veritatis: ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

SED CONTRA est quod sicut ex prædicta glossa habetur, tentare Deum est inordinate postulare. Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habuimus: ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

CONCLUSIO.

Tentare Deum virtuti religionis aduersatur, cum ad eius irreuerentiam spectet.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut ex supradictis patet, finis religionis est, Deo reuerentiam exhibere. Vnde omnia illa quæ directe pertinent ad irreuerentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem, quod tentare aliquem, ad irreuerentiam eius pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum, de cuius excellentia certus est. Vnde manifestum est, quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad diuinam reuerentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex certitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad diuinam irreuerentiam pertinent, cuiusmodi est tentare Deum: & ideo est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ante orationem animam suam non preparat, dimittendo siquid aduersum aliquem habet, vel alias ad deuotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur à Deo: & ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quauis huiusmodi interpretative tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretionem provenire, tamen hoc ipsum ad irreuerentiam Dei pertinet, ut homo præsumptuose, & sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim prima Petri 5. Humiliamini sub potenti manu Dei. Et secunda ad Timotheum secundo, Sollicite cura, te ipsum probabilem exhibere Deo. Vnde huiusmodi tentatio, irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum, quod in comparatione ad Deum, qui non vit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines. Vnde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei. Et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

ARTICVLVS IIIL.

a Virum tentatio Dei sit grauius peccatum quam supersticio.

QUARTVM sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei sit grauius peccatum quam supersticio. Maior enim poena pro maiori peccato infertur. Sed grauius est punitum in Iudæis peccatum tētationis Dei, quam peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum

parte obstat: quia Zacharias pater Iohannis Baptistae, peccauit tentando Deum, & tamen non mortaliter. Et similiter Gedeon (vt in littera dicitur) peccauit petendo signum in vellere: & tamen tunc est eximius: & in Catalogo sanctorum ponitur ad Hebraeos 11.

¶ Ad hoc dicitur quod tentare Deum, ex suo genere est peccatum mortale: quoniam contrariatur diuinae excellentiae: & ex illius dubitatione procedit, vt in littera dicitur. Propter imperfectiorem tamen actus plures interueniunt aliquis Dei tentatio absque mortali peccato: sicut etiam in quolibet genere peccati inuenitur aliquod veniale propter imperfectiorem actus. Vnde Zacharias, licet peccauerit petendo signum, non nisi venialiter tamen peccauit: vt etiam poena temporalis cum amplexione spiritali completi poena cessatur. Et peccatum eius fuit, quia non credidit verbis Angeli. Videns quippe angelum, & audientem eius orationem suam pro salute populi, ac prope esse saluatorem Messiam, ita quod ex eo & ex ore saluatoris erat precursor eius, vt Melchior: quoniam sciret ipse sacerdos ex scriptura tempus Messiae adesse, non plene credidit se generaturum precursorem. Itaque motus ex causis secundis, id est, ex naturali impossibilitate generationis ex feno & sterili, etiam in senectute, non plene credidit ista amandari a Deo per angelum sanctum, quibus optinebat quod ille esset Angelus sanctus. Et propter hanc fidei debilitatem petebat signum vt firmius adhereret: nequa firma adhesionem non credimus, proprie loquendo. In cuius signum Angelus statim respondit, Ego sum Gabriel, & missus sum, &c. Hanc autem infirmitas fidei adfuit de potentia, neque de excellentia, neque de peccatis diuina, neque de veritate diuini dicti, sed de nuntio Dei. Superflua tamen, quia ex circumstantiis, & dictis, & quia nihil ei indigebat agendum cum aliquo periculo, debebat firmare iudicium suum quo sibi videbatur nuntius Dei esse: & obsequenter credere omnia futura. Et ideo fuit venialis. Gedeon vero a quibusdam excusatur tanquam ex familiaritate diuina petente illa duo signa in vellere. Et postea forte excusatur, quod pro ampliori Dei gloria manifestanda exercitum, cum esset nouus dux, non explorauit, sed deprecatur cum humilitate pro maiori sua gloria Deus

cupiunt inter superstitiones: quia pro peccato idololatrie interfecit sunt ex eis viginti tria millia hominum: vt legitur Exodi 32. Pro peccato autem tentationis omnes vniuersaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes: secundum illud Psal. Tentauerunt me patres vestri. Et postea subditur, Quibus iuravi in ira mea si introibunt in requiem meam. Ergo tentare Deum est grauius peccatum quam superstitio.

¶ Præterea. Tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cuius species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est grauius peccatum quam superstitio.

¶ Præterea, Maius peccatum videtur esse irreuerentia se habere ad parietes, quam reuerentiam parentibus debita aliis exhibere. Sed est honorandus a nobis sicut omniū pater, vt dicitur Malach. 1. Ergo maius peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreuerenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reuerentia Deo debita, exhibetur creaturæ.

¶ SED CONTRA est quod super illud Deuter. 18. Cum reperti fuerint apud te, &c. dicit glossa. Lex errorem & idololatriam maxime detestatur. Maximum enim est scelus honorem creatoris impendere creaturæ.

CONCLUSIO.

¶ Grauius peccatum est superstitio rituum, quam Dei tentatio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in peccatis quæ religioni aduersantur, tanto aliquod grauius est, quanto magis diuina reuerentia aduersatur. Cui quidem minus aduersatur, quod aliquis de diuina excellentia dubitat, quam quod cōtrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quam qui de veritate fidei dubitat, ita etiam magis contra Dei reuerentiam agit, qui suo facto protestatur errorem cōtrariā diuinam excellentiam, quam qui protestatur dubitationem. Superstitio autem protestatur errorem, vt ex dictis patet. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de diuina excellentia, vt dictum est. Et ideo grauius est peccatum superstitio, quam peccatum tentationis Dei.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod peccatum idololatriæ non fuit punitum illa poena quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato grauior poena reuerentia. Dicitur enim Exodi 32. Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.

¶ Ad secundum dicendum, quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materiale actum quem exhibet, sicut religio: sed quantum ad finem, plus contrariatur ei, quam tentatio Dei: quia plus pertinet ad diuinam irreuerentiam, vt dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod de ratione diuinae excellentiæ est, quod sit singularis & incommunicabilis. Et ideo idem est contra diuinam reuerentiam agere aliquid, & diuinam reuerentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest, sine culpa, aliis communicari.

QVAESTIO NONAGESIMA OCTAUA, de Periurio, in quatuor articulos diuisa.

DE I N D E considerandum est de periurio. Et circa hoc quaruntur quatuor. ¶ Primo, vtum falsitas requiratur ad periurium. ¶ Secundo, vtum periurium sit semper peccatum. ¶ Tertio, vtum sit peccatum mortale. ¶ Quarto, vtum peccet ille qui iniungit iuramentum periurio.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum falsitas est, quod in iuramento confirmatur, requiratur ad periurium.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod falsitas eius quod in iuramento confirmatur, non requiratur ad periurium. Vt enim supra dictum est, licet veritas debet conconstare iuramento, ita etiam iudicium & iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum iudicii, puta, cum aliquis iniuste iurat, & per defectum iustitiæ, puta, cum aliquis iurat aliquid illicitum.

¶ Præterea, Illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud: sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem diuini nominis. Ergo magis videtur esse periurium, cum aliquis iurat per falsos deos, quam si veritas defuit dicto hominis, quod iuramento confirmatur.

¶ Præterea, Augustinus dicit in sermone de verbis Apostoli Iacobi, Homines falsum iurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur. Et ponit tria exempla: quorum primum est, Fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat. Secundum est, Da alium qui scit falsum esse & iurat, tanquam sit verum: quod forte verum est: de quo postea subdit, quod periurum est. Ergo aliquis veritatem iurans potest esse periurus. Non ergo falsitas requiritur ad periurium.

¶ SED CONTRA est quod periurium diffinitur esse mendacium iuramento firmatum.

CONCLUSIO.

¶ Falsitas iuramenti periurio essentialis est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti est confirmatio dicti humani, cui quidem confirmationi falsitas opponitur. Per hoc enim confirmatur aliquid dictum quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Vnde falsitas dicitur euacuare finem iuramenti. Et propter hoc a falsitate precipue specificatur peruersitas iuramenti, quæ periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurij.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Hieronymus dicit Hier. 4. quodcumque illorum trium defuerit, periurium est, non tamen eodem ordine. Sed primo quidem & principaliter, periurium est quando deest veritas, ratione iam dicta. Secundario autem, quando deest iustitia, quocumque enim modo quis iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod cōtrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium: quia cum indikrete iurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

¶ Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismo sunt potiora, tamen habentia rationem actui principij: vt dicitur in 1. Physic. Sed in moralibus actibus principalior est finis, quam principium actuum. Et ideo licet sit peruerum iuramentum quando aliquis verum iurat per falsos deos, tamen ab illa peruersitate iuramenti periurij non nominatur: quod tollit iuramenti finem falsum iurando.

¶ Ad tertium dicendum, quod actus moralis procedunt a voluntate: cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur vt verum, erit quidem relativum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum, accipiat vt falsum, erit falsum, & materialiter & formaliter. Si autem id quod est verum, apprehendatur vt falsum, erit

hec signa propalanda faceret. Si tamen verbis falsitatem standum est, ubi non allegatur causa vlla, nisi conditionalis, de victoria, cuius prius certificatione per angelum habuerat, cum Amore dicendum videtur, quod non excusatur a peccato. Veniam tamen illud potest fuisse, quia per modum humilis deprecationis infirmitatem fidei iurandi ad iudicium potest consolari signum, licet crederet quod paus diceret ab Angelo. Quasi tamen tunc Gedeon aliospatus, eo modo quo fides firmetur perfidens res in fide sunt dispositi quando venturū interius de fide. Ita quod imperfectio actus quali vacillandi, ex quo processit humilis supplicatio, infra venialium latitudinem retinet actum iuramenti. Et per hec patet responsio ad obiecta.

¶ Super Quæstionem nonagesimam octavam articulo primo.

¶ Deum finis iuramenti sit dicti humani confirmatio.

¶ In articulo primo, quæstio. 98. dubium occurrit de eo quod dicitur in corpore. Finis iuramenti est confirmatio dicti humani. Videtur enim hoc aduersari primo versui. Quia actus latet, vt est iuramentum, non ordinatur ad confirmationem humani dicti vt ad finem, quia nobilius non habet pro fine id quod est minus nobile. Diuina autem sunt nobiliora humanis. Deinde supradictis quæstio. 89. arti. 4. ad tertium, ubi Auctor tractans quod confirmatio dicti humani sit finis iuramenti, oppositum sentit eius quod hic dicitur.

¶ Ad hoc dicitur ex Auctore superius in responsione ad primum articulum quarti, quæstio. 98. q. In iuramento duo considerantur, primo testimonium quod inducitur, & hoc est diuinum. Et ex hac parte iuramentum est actus latet: & finis eius est diuina reuerentia. Et hoc ordinatur ad confirmationem humani dicti, non vt ad finem, sed vt honestum ad vtile. Secundo id quod facit necessitatem inducendi testimonium, & hoc est humanum. Et ex hac parte iuramentum ordinatur ad confirmationem humani dicti, vt ad finem. Quia igitur confirmatio dicti est & ratio vtilitatis, & finis necessitatis iuramenti: ac per hoc est tota ratio quare sit licitum iuramentum: ideo in littera hac Auctor ex hoc fine deduxit periurium consistere primo in falsitate. Actus liquidem humani ex fine suo necessitatis.

¶ Infrā q. 12. arti. 3. Et ad 3. Et 3. dist. 39. arti. 4.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

¶ Quæstio.

tuatis, & ratione sua villitatis ad conuincendum inter homines, iudicantur.

Quoniam. In responsione ad primum articulum actiuali, aduerte quod Auctor omne illicitum iuramentum, quia vocatur periurium à Hieronymo, reducit ad falsum aliquo modo: ut sic falsum sit non solum principalis ratio periurij, sed communis lites omnium periuriorum. Et licet ita sit quod in omni illicito iuramento desit aliquo modo veritas,

vel quia desit in potentia periculosa, ut in iuramento indifferente, vel quia desit in obligatione. Quia scilicet obligatur ad faciendum, hoc est ad falsum casum dictum suum, ut cum quis iurat illicitum, aut non obligatur ad illud verificandum, quatinus iuret: ut cum iurat non facere bonum supererogatorium, vel desit veritas in intentione: ut cum quis mendaciter iurat, aut si veraciter iurat, mentitur in executione. Proprie tamen & formaliter loquendo de periurio sola falsitas orationis cogitatur vel neglecta constituit periurium. Quoniam iuramentum directe desit testimonium orationis, quatinus iurans dicit, inducit. Et propterea oportet orationem & esse & cognoscere veram. Et si est promissoria, ultra hoc oportet dare operam ad illam verificandam. Ex tribus ergo constitutibus iuramenti, scilicet veritatis defectus culpabilis, constituit periurium simpliciter. Iudicij autem & iustitiae defectus constituit periurium secundum quid, propter dictam rationem, ut amplius manifestabitur.

In responsione ad tertium eiusdem articuli, aduerte quod cum quis iurat id quod in re est falsum, putans esse verum, si adhibuit debitam diligentiam, excusatur à peccato periurij.

Super Questionem nonagesimam octavam Articuli secundum & tertium.

Num omne illicitum iuramentum sit periurium, & omne periurium peccatum, & mortale.

Quaestio.

In articulo 1. & 2. simul eiusdem questionis 98. dubium occurrit non dissimilandum de doctrina Auctoris. Nam si iungatur articulus articulo, apparet Auctorem docere, quod omne illicitum iuramentum est periurium, in primo articulo. Et omne periurium est peccatum, in secundo articulo. Et quod omne periurium est peccatum mortale, in tertio articulo. Si haec doctrina suscipitur, habetur in quod quicquid iuratur, si iuratur quod verum sit, peccat mortaliter. Quod à nemine acceptum videtur. Et quod qui iurat de aliquo faciendo quod est verum, pura de dicendo mendacio loco, quod peccat mortaliter, quod valde durum videtur.

Ad hoc dicitur quod periurium dicitur dupliciter, scilicet simpliciter vel secundum quid. Et vocatur periurium simpliciter & absolute id quod directe contrariatur fini iuramenti, scilicet quod iuramentum multum possit inducere deformitatem, sola illa deformitas quae contrariatur primo fini iuramenti, constituit speciem peccati periurij, tam enim didicimus quod ex fine proprio specificatur actus humani boni quatinus mali. Proprius autem finis iuramenti est confirmatio humani dicti: ita quod ad hoc directe Deus inducit iuramentum, ut quod dicitur firmum sit, falsum diuino testimonio multo plus quam si esset solum teili monio male hominum quantumque grauius. Et quoniam firmitas ex parte quo ad assertoria orationes, non facit aliud quam firmare sic esse ve dicuntur & quantum ad promissoria, sic futurum esse videtur: & in hoc consistit ratio veri scilicet sic esse, vel non esse fore, vel non fore, ut patet quarto Metaphysici. Ideo finis iuramenti sola falsitas illa quae aut falsum dicitur, aut falsificatur quod vero promissum fuit, contrariatur. Vtrique namque falsitas, & sola hic dicitur tollant finem iuramenti. Prima namque falsitas contrariatur firmitati assertoriae orationis. Secunda autem firmitati orationis promissoriae. Quoniam ad hoc directe firmatur promissoria oratio, ut verificetur in executione. Reliquas vero deformitates iuramenti, finem iuramenti non tollere manifestatur. Nam si iuratur per falsos Deos, finem iuramenti non tollit. Quoniam saluatur ibi bonum fidelitatis, quia verum dicitur. Et iurare indifferente si verum dicitur, finem iuramenti non tollit. Quia saluatur ibi confirmatio dicti humani, quantum ad obligationem ad materiam veritatis. Quando namque quis iurat committere homicidium cum animo occidendi, immocatur tunc Deus in testimonio veritatis praesentis in intentione, & verificationis ac veritatis futurae in executione, & non inuocatur in testimonio confirmatum obligationis ad occidendum: cum quia obligatio ibi nulla est, quia testis non inducitur ad firmandam obligationem, sed ad inferendam veritatem locutionis in executione materia sit, siue sit obligatoria, siue non. Constat autem quod & veritas praesentis & futurae iniquitatis, & veritas adimpletionis iniquitatis, bonum quoddam est testificabile à Deo. Ac per hoc locutio humana haec diuersa, est confirmabilis diuino testimonio. Sicut enim cum assertorie iurat quis, Testis est mihi Deus, quod odio habeo proximum, super veritate actus iniqui quo actualiter peccat mortaliter, & quem tenetur de necessitate salutis euitare, Deo testem inuocat. Absque periurio. Ita cum iurat promissorie, Testis est mihi Deus, quod occidam, super veritate futurae actus iniqui, quem tenetur de necessitate salutis euitare, iurat absque per-

urio. Nullum est enim hic mendacium, quatinus sit iniquitas, & propterea iuramentum tale dicitur malum, non de defectu veritatis, sed de defectu iustitiae. Propter quod iurans facere rem iniquam siue animo faciendo illam, est periurus. Quia est ibi ratio periurij, scilicet mendacium iuramento firmatum. Iuramentum idem cum animo faciendo, non est periurum absolute: quia non est ibi mendacium iuramento firmatum, sed veritas istius iuramentum firmamento firmata. Peccat tamen mortaliter si iurat committere mortale, non peccato periurij simpliciter, sed secundum quid. Et magis proprie dicitur, quod iuramentum ad dictio grauat peccatum illud, quatinus constituitur novam peccati speciem. Quia non apparet ibi species periurij, sed quoddam irreuerentia iuramenti, pro quantum applicatur ad materiam quae non est confirmabilis quo ad obligationem. Veraciter tamen peccat, si iurat se committere veniale, nec non futurum opus supererogatorium extra casum necessitatis, propter eandem rationem, quia scilicet ibi non est species periurij, sed irreuerentia. Minor tamen. Est enim etiam materia ista non confirmabilis quo ad operationem exequendam.

Et ut melius hoc intellegendum, adiungendum est, quod iuramentum habet duplicem vim, scilicet testificandam & obligandam. Inter quas est haec differentia, quod vis testificandi est iuramento essentialis. Nam

re quod non peccat, si eius non impleat voluntatem: puta cum praecipit ei aliquid nimis durum & importabile: ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

Præterea, iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad praeterita & praesentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat: sicut cum aliqua ciuitas iurat se aliquid seruaturam, & postea superueniant noui ciues qui illud non seruauerunt: vel cum canonicus aliquis iurat statuta Ecclesiae aliquid se seruaturum, postmodum aliqua fiunt de nouo: ergo videtur quod ille qui transgreditur iuramentum non peccet.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in sermone de verbis Apostoli Iacobi de periurio loquens, Videtis quam illa detestanda sit belua, & de rebus humanis exterminanda.

CONCLUSIO.

Periurium peccatum est, quod religio aduersatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, iurare est Deum testem inuocare. Pertinet autem ad Dei irreuerentiam quod aliquis eum testem inuocet falsitatis: quia per hoc dat intelligere, vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reuerentiam exhibere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille qui iurat se facturum aliquid illicitum,

iurare est Deum in testem inuocare. Et hoc via testificandi indifferenter se habet ad quodcumque materiam. Quoniam respicit directe id quod est testificabile, quod est quodcumque verum, in quocumque materia sit. Unde vis testificandi pertinet ad intellectum & cognitionem testis, cuius est obiectum verum. Et propterea sit in iuramento directe Deo si inuocatur testis mendaci, quoniam autem attribuitur Deo quod ignoret veritatem, aut quod sciendo verum, abui velit scientia sua mendacem, peccat hoc quod attestaretur pro mendacio eamquam vero. Et ex hoc patet quod vis testificandi in iuramento necessario fert secundum vim obligandi iuramentum in iurante ad veritatem dictam, ad quod Deum testem inducit, siue locutio sit de praeterito, siue de praesenti, siue de futuro, siue de bono, siue de malo. Manifeste siquidem iniuria faceret mendacium testem diuino, ut deducit est. Et finis proprius iuramenti, qui est confirmatio dicti humani, quo ad veritatem tollitur, & propterea est peccatum mortale. Sed praeter hanc obligationem ad veritatem locutionis, quae est proxima materia iuramenti, conuenit, sed non semper & necessario, sed quandoque iura materiam locutionis una alia obligatio in iurante, scilicet obligatio ad verificandum quod dicitur. Et hoc non habet locum nisi in locutione promissoriae materiae licet. Nec vis ista est alia à vi testificandi secundum essentiam, sed secundum effectum. Quoniam vis obligatoria ad veritatem futurae executionis consistit in hoc quod Deus inuocatur testis affirmare veritatem. Sed quia materia futurae veritatis quandoque iniqua est, & diuini testimonium non debet esse vinculum iniquitatis, ideo vis haec obligatoria ad verificandam futuram, nullum habet effectum, quando non habet materiam capaxem. Prima autem vis semper habet suum effectum in quocumque materia sit. Ex his autem patet quod iuramentum duplicem firmitatem dicitur habere praesens, scilicet firmitatem veritatis praesentis, & firmitatem obligationis ad verificandam futuram. Prima dat ex vi testificandi simpliciter & absolute. Secundum dat in tali materia, scilicet promissoria. Et si quidem iuramentum inducitur simpliciter & absolute ad confirmandam veritatem praesentem, sicut est mortale apponere iuramentum materiae non confirmabilis quo ad veritatem, scilicet mendacium, non confirmabilis quo ad obligationem, siue sit obligatoria, siue non. Constat autem quod & veritas praesentis & futurae iniquitatis, & veritas adimpletionis iniquitatis, bonum quoddam est testificabile à Deo. Ac per hoc locutio humana haec diuersa, est confirmabilis diuino testimonio. Sicut enim cum assertorie iurat quis, Testis est mihi Deus, quod odio habeo proximum, super veritate actus iniqui quo actualiter peccat mortaliter, & quem tenetur de necessitate salutis euitare, Deo testem inuocat. Absque periurio. Ita cum iurat promissorie, Testis est mihi Deus, quod occidam, super veritate futurae actus iniqui, quem tenetur de necessitate salutis euitare, iurat absque per-

et hoc oppositum, quoniam Autor expresse in articulo primo, perjurium falsitatem constituit. Et in secundo, peccatum perjurii contra reverentiam divinam dixerunt, propter falsitatem orationis; ut patet ex ratione quam affert, scilicet quod vel Deus veritatem non cognoscit, vel falsitatem testificari velit. Et propterea in tertio articulo dicit, quod omne perjurium est mortale. Intendit siquidem Autor de perjurio simpliciter & absolute, quod est mendacium iuramentum firmatum, cui deest veritas; & non de perjurio secundum quid, quod est perjurium ex defectu iudicii aut iustitiæ. In eo siquidem Autor in articulo secundo, in responsione ad primum, dicit, Qui iurat se facturum aliquid illicitum, incurrit perjurium propter defectum iustitiæ. Et non dicit absolute, incurrit perjurium, sed cum illa additione, propter defectum iustitiæ. Et similiter dicit in responsione ad secundum, de iurante super promissioe indiffereta, & iurante prelium propter defectum iudicii. Et non dicit absolute, incurrit perjurium.

iuratio incurrit peritium propter defectum iustitiæ: sed si non impleat quod iurauit; in hoc peritium non incurrit: quia hoc non erat tale quid, quod sub iuramento cadere posset. ¶ Ad secundum dicendum, quod ille, qui iurat se non intraturum religionem vel non daturum elemosynam, vel aliquid huiusmodi, iuratio peritium incurrit propter defectum iudicii. Et ideo quando facit id quod melius est; non est peritium, sed peritio contrarium. Contrarium enim eius quod facit, sub iuramento cadere non poterat. ¶ Ad tertium dicendum; quod cum aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatem alterius; intelligenda est debita conditio: scilicet id, quod ei mandatur, licitum sit & honestum & portabile siue moderatum. ¶ Ad quartum dicendum, quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de nouo fit ciuis alicuius ciuitatis, non obligatur quasi iuramento ad obseruanda illa quæ ciuitas se seruaturam iurauit. Tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur, vt si cut fit socius bonorum ciuitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonici vero qui iurat se seruaturam statuta edita in aliquo collegio, non tenentur ex iuramento ad seruandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita & futura. Tenetur tamen ea seruare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactionem virtutem: vt ex supradictis habetur.

ARTICVLVS TITL

a ¶ Virtus omne periculum sit peccatum mortale.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim extra, de iur. iuran. in ea. quæstio. quæ ponitur, An à sacramento vinculo absoluantur, qui illud iniuri pro vita & rebus seruandis fecerunt. Nihil aliud arbitramur quàm quod antecessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur: qui tales à iuramenti nexibus absoluerunt. Ceterum vt agatur consultus, & auferatur materia deierandi, non eis ita expresse dicatur, vt iuramenta non seruent. Sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi. Non ergo omne periurium est peccatum mortale.

¶ Præterea, Sicut Chryſoſt. dicit, maius eſt iurare per Deum, quàm per Euangelium. Sed non ſemper peccat mortaliter qui per Deum iurat aliquod falſum: puta ſi ex loco vel lapſu lingvæ aliquis tali iuramento in communi ſermone utatur: ergo nec etiam ſi aliquis frangat iuramentum quod ſolemniter per Euangelium iurat, ſemper erit peccatum mortale.

¶ Præterea, ſecundum iura propter periurium aliquis incurrit infamiam: ut habetur 6. q. 1. ca. Infames. Non autem videtur quòd propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat, ſicut dicitur de aſſertorio iuramento violari pro periurium: ergo videtur, quòd non omne periurium ſit peccatum mortale.

¶ SED CONTRA, Omne peccatum, quod contrariatur præcepto diuino, est peccatum mortale. Sed periurium contrariatur præcepto diuino. Dicitur enim Leuit. 19. Non perIurabis in nomine meo. Ergo est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Petiarium est secundum suam rationem contem-
ptum Dei importet, manifeste mortale peccatum est.

RES IONDE O dicendum, quod secundum doctrinam Philosophi, propter quod unumquodque tale, illud magis. Videmus autem quod ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quicquid est, quod de sui ratione pertinet

ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei. Ex hoc enim habet rationem culpæ, vt dictum est: quia ad irreuerentiam Dei pertinet. Vnde manifestum est quod perjurium, ex sui ratione, est peccatum mortale.

QUAD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, coactio non aufert iuramento promissorio vim obligandi, respectu eius, quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus iuravit, nihil minus periurum incurrit, & mortaliter peccat. Potest tamen per autoritatem summum pontificis ab obligatione iuramenti absolui, praesertim si coactus fuerit tali metu, qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur quod tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod ille qui ioco-
se periurat, non euitat diuinam irreuerentiam,
sed quantum ad aliquid magis auget. Et ideo
non excusatur à peccato mortali. Ille autem
qui ex lapsu linguæ falsum iurat, si quidem
aduertat se iurare, & falsum esse quod iurat,
non excusatur à peccato mortali, sicut nec à
Dei contemptu: si autem hoc non aduertat,
non videtur habere intentionem iurandi, & ideo
à crimine periurij excusatur. Est ergo grauius
peccatum, si quis sollemniter iuret per Eu-
angelium, quam si per Deum in communi sermo-
ne iuret: tñ propter scandalum, tñ propter ma-
iorem deliberationem. Quibus equaliter hinc-
inde pensatis, grauius est si quis per Deum iuràs
periuret, quam si periuret iuràs per Euangelium.

¶ Ad tertium dicendum, quod non propter
quodlibet peccatum mortale aliquis infamis
efficitur ipso iure. Vnde non sequitur, si ille,
qui iurat falsum iuramento assertorio, non est
infamis ipso iure, sed solum per sententiam dif-
finitiuam latam contra eum in accusatione: quod
propter hoc non peccet mortaliter. Ideo au-
tem magis reputatur infamis ipso iure, qui
frangit iuramentum promissorium sollemniter
factum: quia in eius potestate remanet, post-
quam iurauit, vt det suo iuramento veritatem.
quod non contingit in iuramento assertorio.

ARTICVLVS TIIII.

a. ¶ Verum peccet ille, qui iniungit iuramentum ei qui perierat.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod ille peccet, qui iniungit iuramentum ei qui periurat. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit: si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum: ergo videtur quod nullo modo debeat quis alicui iuramentum iniungere.

¶ Præterea, Minus est accipere iuramentum ab aliquo quam iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo, non videtur esse licitum, & præcipue si periuret, quia in hoc videtur consentire peccato: ergo videtur quoddam multo minus liceat exigere iuramentum ab aliquo qui periurat.

Præterea, Dicitur Leui. 5. Si peccauerit anima, & audierit vocem iurantis falsum, testificus fuerit quod ipse vidit aut conscius est: nisi iudicauerit, portabit iniquitatem suam. ex quo videtur qd aliquis sciens aliquem inire falsum teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

¶ SED CONTRA, sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat: vt Aug. dicit ad Publicolum: ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat.

CONCLUSIO.

¶ Si quis vi primatus exigat iuramentum ab aliquo, quem desciat iuraturum falsum, non peccat. Secunda secundum S. Thom.

clipsa iuramentum esse actionem personalem, quod nullo pacto potest exhiberi per alium: quoniam constat, quod contrahere matrimonium est non minus actio personalis & tamen potest per alium contrahi per verba de praesent. Sed intellige, quod sicut in conjugio contrahendo facit quis actionem personalem alterius, dicendo, Ego nomine Martini, accipio te in conjugem: ita in iuramento potest dicere, ego nomine Martini iuro sic fuisse, vel esse, vel fore: & tunc ille solus, cuius nomine iuratur, tenetur ex vi iuramenti. Qui autem est minister seu procurator ad sic iurandum, in nullo tenetur, si bona fide iuravit, ut sibi commissum est, sine affectu suo promissorie, sicut de procuratore ad contrahendum matrimonium patet.

IN articulo tertio in re-
spōſione ad primum,
eſſet tractanda quæſtio
de iuramento coactio, ni-
ſi tractata fuiſſet ſupe-
rius in quæſtio. 89. arti-
culo ſextimo.

In response ad tertium ibidem, not. quod cum qui non aduerit se iurare, excusat Auctor à mortali, tanquam non exerceat iuramentum vt actum humanum. Sed si quis propter concupiscentiam luendam consuetudinem iam vere quam falso, in communilocatione non aduerit, excusatur à mortali: quoniam inaduerentia excusans periculum, oportet quod sit causa periculi. hoc est quod si aduerteret se perjurare, non periret. In istis autem sic affectis (vt diximus) inaduerentia non est causa periculi, sed solum concupiscentia periculum. Nihil enim minus periculeret si aduerteret. Concupiscentiam autem inaduerentiam non excusat, sicut nec ignorantia: vt patet ex textu Ethicorum.

a ¶ Super Qua-
stionis nonagesima-
octava Articulum
quartum.

IN articulo quarto in
responsione ad quan-
tum, nota quod quantum
licet vi iuramento
iuratis per falsos Deos,
non tamen licet inducere
etiam paratum ad in-
randum per falsos deos.
Et idem est iudicium de
quocunque alio crimine,
videlicet quod non
licet aliquem quantum-
cumque paratum ad cri-
men provocare, aut in-
citare ad illud. Et omnia
vna est communis ra-
tio, quia digni sunt mor-
te, non solum qui faci-
unt mala, sed etiam
qui consensum facien-
tibus. Et idem est de co-
operatoribus ad malum
iudicium.

¶ Super Quaestione autem si sit: persona vera publica exigens satisfactionem nonagesimam. ramentum, quomodo cumque sit iuramentum, erroris minime obnoxium est.

¶ Num sacrilegium sit sacra rei violatio.

Questio. In quaestio. 99. multa locuntur habita simul mouenda & tractanda. Primum est circa quod quid sit sacrilegium. Nam definitio ista, scilicet rei sacrae violatio, hoc est irreuerentia, multo plus se extendit quam sacrilegium. Simoniae namque emendo vel vendendo sacramenta, & huiusmodi, manifeste iniuriat: & tamen non sacrilegium, sed a monachus dicitur. Rursum cuiuslibet voti violator, rei sacrae, hoc est ad diuinum cultum ordinatae per ipsam votum, iniuria facit: & tamen non est sacrilegium, omittente solentiam votum.

¶ Num verba diuina legis peruertere sit sacrilegium.

Questio. Secundum est, q. littera in responsione ad primum secundum articulum sacrilegium esse, si quis peruerteret verba diuina legis. Et tamen in tertio articulo non inuenitur locus in quo diuina lex ponatur inter res sacras, ut patet discurrentes personas, loca, & res ibi enumeratas.

¶ Num tres sint sacrilegij species.

Questio. Tertium est, quod in littera tertij articuli exprimitur tres sacrilegij species, & gradus eorum. Et dicitur in responsione ad primum, quod est ibi distinctio formalis, quae tamen non explicatur. Nec apparet maior distinctio inter illas species, quidem inter gradus velut species, puta inter iniuriam eucharistiae, & furum vnius agni qui esset ecclesiae.

¶ Num percussio monialis, & stuprum eiusdem, ad eandem sacrilegij speciem spectent.

Questio. Quartum est, q. percussio monialis, & stuprum eiusdem, sunt eiusdem speciei in genere sacrilegij, ut in responsione ad secundum tertij articuli dicitur: cuius sanctitas alia ratione sit utrobique (quia ratione voti est dicata castitas) & ratione ecclesiasticae mansuetudinis sit libera a verbere.

¶ Quod nam sit agere contra sanctitatem persone.

Questio. Quintum est, in quo consistit agere directe contra sanctitatem alicuius loci, persone, vel rei, ut proprie sacrilegium sit ut in responsione ad tertium tertij articuli dicitur.

¶ Num agere contra eucharistiae sacramentum sit sacrilegium grauissimum.

Questio. Sextum, an sacrilegium quod committitur contra sacramentum eucharistiae sit grauissimum inter

RESPONDEO dicendum, quod circa cuius exigit ab alio iuramentum distinquendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso propria sponte, aut exigit iuramentum pro alio ex necessitate officij sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum tanquam persona priuata, distinquendum videtur, ut Augustinus dicit in sermone de perituriis. Si enim nescit cum iuraturum falsum, & ideo dicit, iura mihi, ut fides ei sit, non est peccatum. Tamen est humana tentatio: quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud iuramentum, de quo dominus dicit Matthaei 5. Quod amplius est, a malo est. Si autem scit cum fecisse, scilicet contrarium eius quod iurat, & cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo perituro se interimit, sed ille manum inefficacitatis imprefit. Si autem aliquis exigit iuramentum tanquam persona publica secundum quod exigit ordo iuris ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa si ipse iuramentum exigit, siue fiat eum falsum iurare, siue verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius instantiam exigit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod obiectio illa procedit, quando pro se aliquis exigit iuramentum, & tamen non semper scit eum iurare verum vel falsum, sed quandoque dubitat de facto, & credit eum verum iuraturum: & tunc ad maiorem certitudinem exigit iuramentum.

Ad secundum dicendum, q. sicut Aug. dicit ad Publicolam, quauis dictum sit, ne iuremus, nunquam tamen me in scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo iurationem accipiamus. Vnde ille qui iurationem recipit, non peccat: nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum, quem scit falsum iuraturum.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit, Moyses non expressit in praedicta autoritate, cui sit indicandum perituri alterius. Et ideo intelligitur q. debeat indicare talibus qui magis possunt prodesse quam obesse perituro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari. Et ideo videtur seruandus ordo euangelicus, si sit peccatum perituri occultum. Et praecipue quando non vergit in detrimentum alterius: quia in tali casu non haberet locum ordo euangelicus, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, q. licet malo uti propter bonum, sicut & Deus vult: non tamen licet aliq. ad malum inducere. Vnde licet eius qui per falsos deos iurare paratus est, iuramentum recipere: non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos iuret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum iurat: quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua vtitur aliquis in iuramento illius qui verum per falsos deos iurat. Vnde Aug. dicit ad Publicolam, Vnde in iuramento eius falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquid bonum, quo uti liceat.

QVAESTIO NONAGESIMA de Sacrilegio, in quatuor articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de vitiis ad religiositatem pertinentibus, quibus rebus sacris irreuerentia exhibet. Et primo, de sacrilegio. Secundo, de simonia.

¶ Circa primum quarantur quatuor. **¶** Primo, quid sit sacrilegium. **¶** Secundo, utrum sit speciale peccatum. **¶** Tertio, de speciebus sacrilegij. **¶** Quarto, de poena sacrilegij.

ARTICVLVS I.

¶ Utrum sacrilegium sit sacra rei violatio.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit sacra rei violatio. Dicitur enim 17. q. 4. Committit sacrilegium qui de principis iudicio disputat: dubitantes an is dignus sit honore, quae Princeps elegerit. Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur: ergo sacrilegium non importat sacra rei violationem.

¶ Preterea, ibidem subditur, quod si quis permiserit Iudeos officia publica exercere, velut in sacrilegium excommunicatio proferatur. Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur q. sacrilegium non importet violationem alicuius sacri.

¶ Preterea, Maior est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacra a Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari. Et ita sacrilegium non videtur esse sacra rei violatio.

SED CONTRA est quod Isido. dicit in lib. Etymol. q. sacrilegium dicitur ab eo quod sacra legit, id est, furatur.

CONCLUSIO.

¶ Sacrilegium est sacra rei violatio.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, sacrum dicitur aliquid ex eo q. ad diuinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo q. aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam diuinum: & sic ei quadam reuerentia debetur, quae refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreuerentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, & habet sacrilegij rationem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod secundum Philosophum in primo Ethico. bonum commune gentis, est quoddam diuinum, & ideo antiquitus rectores reipublicae diuini vocabantur, quasi diuinam providentiam ministris: secundum illud Sap. 6. Cui essetis ministri regni illius, non recte iudicatis. Et sic per quandam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreuerentiam Principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat eum sequi, secundum quandam similitudinem, sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, q. populus Christianus per fidem & sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud primae ad Cor. 6. Sed absoluti estis, sed sanctificati estis. Et ideo primae Petri 2. dicitur, Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. Et ideo id, quod fit in iniuriam populi Christiani, scilicet quod infideles ei praeficiantur, pertinet ad irreuerentiam sacrae rei. Vnde rationabiliter sacrilegium dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic large dicitur quaecumque irreuerentia vel ex honoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in primo Ethico. ita etiam irreuerentia est in eo qui irreuerenter se habet, quamuis etiam nihil noceat ei, cui irreuerentia exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet in se non violetur.

ARTICVLVS II.

¶ Utrum sacrilegium sit peccatum speciale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur q. sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim 17. q. 4. Committunt sacrilegium qui in diuinis legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant & offendunt. Sed hoc fit per omne peccatum. Nam peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei: ut August. dicit 22. contra Faust. ergo sacrilegium est generale peccatum.

omnia sacrilegia sunt, dicit, an inter omnia sacrilegia tertie species. Et est ratio dubij, quia quomodo hoc intelligitur in littera tertij articuli in corpore non explicatur.

¶ Num percussio eucharistiae sit excommunicatio.

¶ Septimum est, an percussio eucharistiae, committat sacrilegium excommunicandi ab ecclesia, ita quod sit excommunicatus. Et est ratio dubij, quia hinc apparet quod sic, quia violat manus ingerit corpori summi sacerdotis, quod in eucharistia est. Et si dicitur quod violatio non pertingit ad corpus Iesu Christi, sed ad species tantum sacramentales, non obstat hoc: quia percussio clericus, etiam si percussio non pertingat ad corpus, sed ad vestim, quam indigne adhibet est peccatum sub excommunicatione. Sic autem est in proposito i. q. corpus Christi velatum specie sacramentali, analogum in suo velamine quasi sua veste: ergo, in oppositum autem est, quia rapens eucharistiam non est excommunicatus: ergo nec percussio. Consequens est tunc, quia utrobique est violatio manus in eucharistiam. Antecedens autem ab omni bus conceditur: ergo.

¶ Ad eundem horum sciendum est, q. cum sacrilegium sit visum oppositum religioni, quae est pars iustitiae, ut patet Deo debitor cultus reddere, confidendum est non vicia opposita iustitiae, ita ut quod admodum distinguitur per nec iustitiam, comminationes vultu, aut, potius, more, velere, nutu, &c. ab involuntariis: puta, furto, rapina, &c. & alia sunt vicia circa has, alia circa illas: sic in vitiis religionis oppositis, iustitiae oportet q. quod irreuerentia, violationes, & iniuriae sunt circa sacra per modum comminationis voluntariae: ut in simonia & eorum. Et preterea in emulatio & venditio, dicitur consistere quod per modum comminationis involuntariae: ut contingit in sacrilegio. Et preterea in violatione rei sacrae dicitur consistere. Summa est violatio illationem inferiorum, ut patet. Propter quod simonia & sacrilegium licet educantur in hoc q. in relatione ad res sacras velut iniuria illa facta in relatione ad aliam personam q. sacra velut externa huiusmodi iniuria, differtur quia simonia est inter homines ex utraque parte. Nam homines emunt & vendunt sacra. Sacrilegium autem est inter hominem sacrilegium ex vna, & Deum ex altera parte. Cuius signum est q. etiam si sacrilegium personae sit iniuria, persona ut res Dei continetur. Vnde & in littera primi articuli concluditur, quod

quod omne quod ad irreuerentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, & habet rationem sacrilegij. Ex monialis venerationis vobis, sacrilegia est, violans sanctitatem sui personae contra voluntatem Dei. Sonat ergo in distinctione sacrilegij ly violatio, actionem iniuriosam per modum commutationis inordinatam. Et per hoc distinguitur sacrilegium à simonia quae iniuriam facit Deo in rebus sacris tantumquam materia commutationis voluntarie inter homines. Et rei, communiter sumitur: prout conuenit de personis, & locis, & signis, & rebus, ut patet ex distinctione sacrilegij ly sacra: communiter etiam sumitur pro sacro subiecto, ut personis, & effectibus, ut sacramentis continentibus, ut locis, & rebus, & aliis rebus ad diuinum cultum, ut vasa, vestes, bona mobilia, vel immobilia, quae ex diuisione sacrilegij.

Ad primum ergo dubium dicitur, quod distinctio sacrilegij sunt intellecta non se extendit in plus quam sacrilegium. Et de differentia eius à simonia iam dictum est. De transgressionem autem voti dicitur quod votum peccat dubio actus religionis est, & oppositum cuius est proprie loquendo, per se, fideliter quod Deo debemus contraria. Sed huiusmodi per se sub sacrilegio comprehenditur: quoniam eo ipso quod res, vel actus, vel persona, Deo promissa est, ad diuinum ordinem est cultum: & per hoc eius subiectio, quod in transgressionem voti sacrilegium est. Attendant autem hoc de sacris canonibus decernentes sacrilegium esse si quis penam legatam Ecclesiae non soluat, ut patet 17. quæst. 4. cap. Sacrilegium. Attendant etiam in littera, in calce tertij articuli dicens, Sacrilegium esse si virgo Deo dicata fornicetur. Constat namque non solum solui, sed simpliciter voto virginis fieri virginem Deo dicatam. Unde si quis soluit votum abstinentiam à veneris, dicat se ipsum Deo quo, ad immunitatem ab iniuria votum ieiunium vel aliud personale, dicat se ipsum quo ad illud: & sacrilegium persona quo ad hoc, huiusmodi votis. Et propterea si transgreditur, peccat contra sanctitatem sui personae peccato sacrilegij. Si votum autem non personale, sed reale est, siue de re mobili, siue immobili sacrilegium est: contra sanctitatem rerum omittendo adimplere, sicut negat legatum Ecclesie. Et hinc habet, quod frangens ieiunium votum, peccat peccato gulae & sacrilegij, si inordinato est etiam contra abstinentiam simpliciter, frangens autem ieiunium Ecclesie peccat soli peccato gulae. Et sic de aliis.

Ad secundum dubium dicitur, quod per se peccat contra sanctitatem rerum sacrarum, quod non est sacrilegium, sed irreuerentia.

S E D C O N T R A est, quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, & quam pertinet reuereri Deum & diuinam ergo sacrilegium est speciale peccatum.

C O N C L V S I O.

¶ Cum in sacrilegio res Deo dicata violatur per aliquam irreuerentiam, oportet sacrilegium ritum speciale peccatum esse.

R E S P O N D E O dicendum, quod ubique inuenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est, quod sit speciale peccatum: quia species cuiuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subiectum. In sacrilegio autem inuenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreuerentiam: & ideo est speciale peccatum, & opponitur religioni. Sicut enim Dam. dicit in 3. lib. Purpura, regale indumentum facta, honoratur & glorificatur: & si quis hanc perforauerit, morte datur, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reuerentiam agit: & sic per irreuerentiam peccat.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod illi dicuntur sacrilegium in diuina legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant. Sicut hæretici & blasphemii, qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum. Ex hoc vero quod diuina legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

A D S E C U N D U M dicendum, quod nihil prohibet vnam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inueniri: secundum quod diuersa peccata ad finem vnius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet, quibus imperatur ab vna virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reuerentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diuersa genera peccatorum.

A D T E R T I U M dicendum, quod sacrilegium interdum inuenitur separatim ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur: puta, si quis iudex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

A R T I C V L V S III.

¶ Vtrum species sacrilegij distinguantur secundum res sacras.

T E R T I U M sic proceditur. Videtur, quod species sacrilegij non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diuersitas non diuersificat speciem si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum, videtur esse eadem ratio formalis peccati, & quod non sit diuersitas nisi

diuina sanctificatio est, iuxta illud Iohann. 1. Vos mundi estis propter formam, non quoniam locum sum vobis, & reprobationem est. De hoc sermo hominum representat hominem. Unde sunt sacramentorum & imaginum sacramenta inialia est in tota specie: ita salaria diuini verbi: & tenet videtur primum locum post sacramenta. Nec oportet in linea omnia sacrilegia enumerata intelligi.

S E D sit est, & species de gradibus, ad quas, & quos ceteri reducuntur acceptis.

A D T E R C I U M dubium dicitur, quod licet in littera non appareat explicite in quo consistat ista diuersitas formalis, videtur tamen insinuat per ipsa vocabula, & propterea non aliter expresse: ut scilicet ratio personae, loci, & rebus, & distinguitur contra personam & locum, diuersae rationis sanctitatem exigat. Nam persona sanctitatem personalem quoniam formaliter sanctum facit, ut subiectum sanctitatis est. Locum vero, ut continentem personam, ad diuinum cultum sanctitatem expoliat. Res vero, licet diuersimode sanctae sint in hoc omnes conueniunt, quod relative sanctae sunt, vel quia sanctum faciunt, vel quia ad sanctos ordinantur, &c. Et per hoc patet responsio ad obiectum, negando quod sit maior diuersitas inter gradus vnius speciei, quam inter species: quoniam sicut inter locum & relationem est distinctio generica, non autem inter relationes inter se: sic inter sanctitatem localem, & relationem. De personis autem manifesta est distinctio, non solum generica, sed etiam quia sola persona est simpliciter, & absolute sancta. Sicut solum animal est simpliciter, & absolute sanum, & cetera sunt sancta secundum quod habent cetera sunt sana secundum quod. At si aliquid hæc non satisfactio, inordinatior meliora.

A D Q U A R T U M dubium dicitur, quod licet diuersae sanctitates vnius personae ex diuersis causis proueniunt, puta, ex voto, ex ordine, &c. omnes tamen conueniunt in hoc, quod personales sunt. Et propterea vnius speciei sacrilegij constituitur dicitur, quocumque sanctitas personae violatur.

A D Q U I N T U M dubium dicitur, quod sicut agere contra iuramentum, est solum facere, vel vel facere contra illud, quod iuramento firmatum est: & similiter agere contra votum, est committere oppositum, vel omittit illud quod voto firmatum est: ita agere contra sanctitatem aliquid, est incurrere voluntarie in illud ad cuius edocum inest sanctitas illa. Verbi gratia Persona cuiuslibet clericus est sancta, quo ad hoc quod non potest subici potestati seculari: & similiter locus, quo ad hoc quod non

S E D C O N T R A est, quod actus & habitus distinguantur secundum obiecta. Sed res sacra est obiectum sacrilegij, ut dictum est, ergo species sacrilegij distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

C O N C L V S I O.

¶ Res sacra cum sacrilegio obiectum sit distinctum, quod species sacrilegij per varia rerum sacrarum genera.

R E S P O N D E O dicendum, quod sicut dictum est peccatum sacrilegij in hoc consistit quod aliquis irreuerenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reuerentia rei sacrae ratione sanctitatis, & ideo, secundum diuersam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreuerentia exhibetur, necesse est quod sacrilegij species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est grauius, quanto res sacra in quam peccatur, maiorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas & personis sacris id est diuino cultui dedicatis, & locis sacris, & rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim secundi Mach. 3. Non propter locum gentem, sed propter gentem dominus locum elegit. Et ideo grauius peccatum est sacrilegium, quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in vtraque sacrilegij specie diuersi gradus, secundum differentiam personarum & locorum sacrarum. Similiter etiam & tertia species sacrilegij, quae circa alias res sacras committitur, diuersos habet gradus secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinet ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur: quorum præcipuum est eucharistiae sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, grauius est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem, & ipsae imagines sacrae, & reliquiae sanctorum, in quibus quodammodo personae sanctorum venerantur & dehonorentur: deinde quae pertinent ad ornam Ecclesie & ministrorum: deinde ea quae sunt deputata ad sustentationem ministrorum, siue sint mobilia, siue immobilia. Quicunque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegij incurrat.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed formalis.

A D S E C U N D U M dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid vnius speciei.

A D T E R T I U M ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed formalis.

A D S E C U N D U M dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid vnius speciei.

potest ibi extrahi aliquis violentus & possessiones Ecclesie, quo ad hoc quod non possunt donari, &c. Siquis oppositum faciat, sacrilegus est. Siquis autem aliquid aliud quamvis longe petat, faciat, ut si clericus blasphemet, &c. non propterea est sacrilegus. Et si quis memor doctrinae habet in precedenti libro, videbis quod iuris potestatem auctoritate potest de actu, qui modo est sacrilegium, fieri non sacrilegium: ut si Ecclesia statueret quod nullus hominibus ex proposito saluaretur in Ecclesia. Et contra potest de non sacrilegio facere sacrilegium. Ut si Ecclesia statueret quod nocturnus popularis esset saluus in Ecclesia. Subterit namque lex actus violentus vel vitis, ut ibi dictum est.

Infrā qd.
354. 10.
ad secundum.

Ad sextum dubium dicitur, quod proculdubio sacrilegium commissum contra eucliaristiam, est gravissimum omnium sacrilegiorum. Quoniam est directe contra ipsam humanitatem Christi contentam in sacramento illo. Unde gravissimum sacrilegium est iniuriari eucliaristiam, quod occidere Papam. Et hoc loquendo de gravitate peccati ex sua specie, ut etiam habet a sancto Thoma in tertia parte questio 30. articulo quinto.

Ad septimum dubium dicitur, quod peronitens eucliaristiam non est excommunicatus. Et ratio est, quia hoc sacrilegium (ut in littera patet) non est contra sanctitatem personae, sed contra sanctitatem rei. Distinguitur enim specie in littera sacrilegium contra sanctitatem personae, a sacrilegio contra sanctitatem rei. Et sacrilegium contra eucliaristiam ponitur in specie sacrilegij contra sanctitatem rei. Et ratio huius est, quia corpus Christi non est in eucliaristia per modum corporis, ut inferius in tertia parte patet, & in quaestione sententiarum.

Ad objectionem ergo in oppositum dicitur, quod violentia in corpus Christi, ad hoc quod sit sacrilegium personale, oportet quod inferatur corpori Christi per modum corporis existentem, quo modo non est in sacramento, sed in casu. Violentia enim quae inferatur ei in eucliaristia, inferatur quidem corpori Christi, non per modum corporis, sed per modum rei velut sub speciebus sacramentalibus. Et propterea non inducit excommunicationem laram contra personales iniurias sacrarum personarum. Et hoc de tota quaestione de sacrilegio sufficiat pro nunc.

Super Quaestione
centesima Articulus
primus.

cicij, & secundum aliud diversarum sicut Sorres & Plato conveniunt in specie animalis. Differunt autem in specie colorati, si unus sit albus & alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegij: puta, si quis sanctimoniale violaverit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem & quasi per accidens est sacrilegium. Unde Hieronymus dicit, quod nage in ore sacerdotis, sacrilegium sunt vel blasphemia. Formaliter autem & proprie illud solum peccatum sacrae personae, sacrilegium est, quod agitur directe contra eius sanctitatem: puta, si virgo, Deo dicata, fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

ARTICVLVS III.

¶ Verum poena sacrilegij debeat esse pecuniaria.

QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod poena sacrilegij non debeat esse pecuniaria. Poena enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententia puniunt secundum leges civiles: ergo sacrilegium non debet puniri poena pecuniaria.

Præterea, idem peccatum non debet duplici poena puniri secundum illud Nahum, primo. Non confurget duplex tribulatio. Sed poena sacrilegij est excommunicatio, maior quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam: minor autem in aliis sacrilegiis: ergo non debet sacrilegium puniri poena pecuniaria.

Præterea, Apostolus dicit primæ ad Thessal. Non sumus aliquando in occasione auaritiæ. Sed hoc videtur ad occasionem auaritiæ pertinere, quod poena pecuniaria exigatur pro violatione rei sacrae: ergo non videtur talis poena esse conueniens sacrilegij.

SED CONTRA est quod dicitur 17. questio 4. Si quis contumax vel superbus fugitium seruum de atrio Ecclesie per vim extraxerit, nongentos solidos componat. Et ibidem postea subditur. Quisquis inuentus fuerit reus sacrilegij triginta libras examinati argenti purissimi componat.

CONCLUSIO.

Excommunicationis poena digni sunt sacrilegium committentes secundum quandam equalitatem, merito vero, vel pecuniariam secundum quoddam medietatem, quo a sacrilegijs reuocentur.

RESPONDEO dicendum, quod in poenis infligendis duo sunt consideranda. Primum quidem, equalitas ad hoc quod poena sit iusta, ut scilicet in quo quis peccat, per hoc torqueatur, ut dicitur Sapientia 11. Et hoc modo conueniens poena sacrilegij, qui sacris iniuriam infert, est excommunicatio, per quam a sacris arceatur. Secundum autem, per quam a sacris. Nam poenæ quasi medicinae quædam infliguntur, ut his terribili homines a peccato desistant. Sacrilegus autem qui sacra non reueretur, non sufficienter videtur a peccato arceri per hoc quod sacra ei interdiciuntur, de quibus non curat. Et ideo secundum leges humanas adhibetur capitalis poena: secundum vero Ecclesie statuta, qui mortem corporalem non infligit, adhibetur poena pecuniaria, ut saltem poenis temporalibus homines a sacrilegijs reuocentur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco eius infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quod necesse est duas poenas adhiberi, quando per unam non sufficienter reuocatur aliquis a peccando. Et

ideo oportuit supra poenam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem poenam ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum, quod si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem auaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem: & ideo non pertinet ad occasionem auaritiæ.

QV AESTIO CENTESIMA, de Simonia, in sex articulos diuisa.

INDE considerandum est de simonia.

Et circa hoc quaeruntur sex. **Primo**, quid sit simonia. **Secundo**, utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere. **Tertio**, utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. **Quarto**, utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. **Quinto**, utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua & ab obsequio. **Sexto**, de poena simoniaci.

ARTICVLVS I.

¶ **QVtrum** simonia sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi, aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod simonia non sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. Simonia enim est hæresis quædam. Dicitur enim 1. questio 1. Tolerabilior est Macedonij & eorum qui circa ipsum sunt, sancti spiritus impugnatorum, impia hæresis, quam simonia eorum. Illi enim creaturam & seruum Dei patris & filij spiritum sanctum delirando fatentur. Isti vero eundem spiritum sanctum efficiunt seruum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, siue seruum, siue aliquid aliud eorum quæ possidet. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut & fides, ut ex supradictis patet: ergo simonia non debet per voluntatem diffiniri.

Præterea, studiosè peccare est peccare ex malitia, quod est peccare in spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in spiritum sanctum.

Præterea, Nihil est magis spirituale quam regnum celorum, sed licet emere regnum celorum. Dicit enim Gregorius in quadam Homilia. Regnum celorum tantum valet quantum habes: ergo non est de simonia velle emere aliquid spirituale.

Præterea, Nomen simoniae à Simone mago acceptum est, de quo legitur Actus 8. quod obtulit Apostolis pecuniam ad spirituale potestatem emendam: ut scilicet quibuscunque manus imponeret, reciperent spiritum sanctum. Non autem legitur quod aliquid voluerit vendere: ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

Præterea, Multa alia sunt voluntarie commutationes, præter emptionem vel venditionem, sicut per mutatio, transactio, ergo videtur quod insufficienter diffiniantur simonia.

Præterea, Omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo additur, vel spirituali annexum.

Præterea, Papa, secundum quosdam non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale: ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in registro, Altare vel decimas vel spiritu

¶ **Num omnes** ipsi, tunc partes sint in voluntate, ut in subiecto.

IN articulo primo questio 100. **Quæritur** in responsione ad secundum, dubium occurrere electa illa verba, Iustitia, & omnes partes eius, & per consequens omnia virtus opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Videntur enim hæc verba contra auctorem ipsam: quoniam constat quod loquitur de partibus iustitiæ non solum integralibus & subiectiuis, sed potencialibus: alioquin non loqueretur ad propositum: quia de simonia loquitur, quæ est vitium oppositum religioni, quæ est una pars potentialis iustitiæ. Et cum Auctor ponat etiam liberalitatem partem potentialem iustitiæ, ut patet inferius questio 117. articulo quinto, & ponat eam subiectiue in concupiscibili, ad inferius in questio 114. articulo primo, quædam superius, scilicet in prima secundæ questio 60. articulo 1. quomodo ergo sit hæc duo simul, scilicet quod omnes partes iustitiæ sunt in voluntate, ut in subiecto, & aliqua pars eius, scilicet liberalitas, est in concupiscibili, ut in subiecto?

Ad hoc dubium, quod motum fuit in precedenti libro, questio 60. articulo 1. dicitur, quod in hac re est aliquid manifestum, & aliquid ambiguum. Nam clarum est primum, quod omnes virtutes, quæ sunt ad alterum, oportet aliquam habitualem perfectionem in voluntate, ut in subiecto, ponere, ex eo quod voluntas nec ex natura sua, nec ex natura voluntatis, inclinatur naturaliter in bonum alterius: ut non eger habitus præcedente ipsam ad eligendum bonum ad alterum. Sicut per oppositum sapientia inclinatur, quod quia naturaliter in propria bonum inclinatur secundum superiorum partem appetitus, ideo voluntas in his, quæ ad nos sunt, non eger virtute. Clarum est secundum, quod quia aliquæ virtutes, ut liberalitas, sic respiciunt operationes ad alterum, puta dare gratis pecuniam alteri, ut oportet passionem cupiditatis domari: ideo etiam in concupiscibili oportet aliquam habitualem perfectionem ponere. Ambiguum vero est in qua eorum, scilicet in voluntate an in concupiscibili, dicenda sit esse simpliciter, & absolute, sicut in subiecto, huiusmodi virtutes quod euidenter non apparent sine distinctione ad eorum proprium habitusmodi virtutum. Et propterea videtur ad dictum locum diffiniri victimam definitio. Quoniam autem ad præ-

tem literam, potest gloriari, quod intelligitur de pueris iustis, quae dicitur de proprie sunt partes iustitiae, quas Paulus enumerat, quae scilicet habet rationem debiti ad alterum, quod dicitur eo non saluatur mortem honestas. Libertas autem, & similitudo, non sunt humilitas, modus parum habens de ratione debiti, non ad necessitatem, sed propter meritum, ut superius in q. 1. patet, ubi de partibus iustitiae tractatur.

Ad 2. In responsione ad septimum, nota primo, quod Papa potest committere peccatum simoniae, sicut peccatum adulterii, & aliorum vitiorum, quantum nullum censuram incurrit. Et hoc est clarum. Nota secundo, quod si duplex sit pecunia, quam Papa potest recipere, scilicet Ecclesiae, vel propria: quatenus recipiat, ut pretium spiritualium rei simoniam committit: quia neutra est sua. Et de propria patet. De ecclesiastica vero in littera declaratur. Quia Papa non est dominus, sed dispensator principalis pecuniae Ecclesiae: ac per hoc pecunia Ecclesiae non est sua absolute, ut possit ad libitum de ea disponere.

Ad 3. Nota tertio, quod cum potestas Papae, quo ad res temporales Ecclesiae, sit potestas non domini, sed dispensatoris, ut in littera dicitur, consequens est, ut plenitudo potestatis Papalis circa bona Ecclesiae temporalia, non exeat limites potestatis dispensatoris. Sicut in naturalibus plenitudo potestatis caliditatis, non exeat limites potestatis caliditatis, & in politicis plenitudo potestatis regiae non exeat limites regiae potestatis. Ac per hoc non potest Papa ad libitum donare res Ecclesiae, sed potest itaquam habere plenam dispensationem potestatis, multo plus de eisdem dispensare, quam quicquam alius proximis Ecclesiae aliquid praelatus. Et per hoc patet solutio questionis: necesse est, an scilicet de viis, quas cum clericis variis, et ceteris tamen, licet sint, possint cum domino Papa componere, si sunt ascendunt ad quendam militiam ducatorum, dare Papae tria vel quatuor milia, & restitutum sibi retinere sua conscientia. Contra tamen quod non remaneret mercator absolutus in conscientia: tamen quia Papa non est dominus, sed dispensator rerum ecclesiasticarum, & huiusmodi compositionis non esse dispensatio, quae distinetur dispensationem importat: tamen quia etiam si Papa esset dominus, praesumptum est, restitueretur quod non libere donaret, sed redimeret vexationem suam accipiendo de suo

sanctum emere vel vendere, simoniacam habere esse, nullus fidelium ignorat.

CONCLUSIO.

¶ Cum spiritus alia gratia sub cura dispensationis praelati commissi, unde valeant terreno comm.

¶ propter pretio, rationem simoniae incur.

¶ raut quicunque student vendere,

¶ seu emere spiritualium ali.

¶ quod, vel spirituali

¶ annexum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, actus aliquis est malus ex genere eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem & venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primo quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, ut de sapientia dicitur Prover. 3. pretiosior est cunctis opibus: & omnia, quae desiderantur, huic non valent comparari. Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice simoniacam prauidetur condemnans, dixit, Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possidere. Secundo, quia id potest esse debita venditionis materia, cuius venditor est dominus, ut patet in autoritate supra inducta. Praelatus autem Ecclesiae non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator: secundum illud primae ad Corinth. 4. Sic nos existimet homo ut ministros Christi & dispensatores ministeriorum Dei. Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quae ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde & dominus dicit Matth. 10. Gratis accepistis, gratis date. Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spirituales, irreuerentiam exhibet Deo & rebus divinis, propter quod peccat peccato irreligiositatis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei professione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde, ita etiam vitia opposita religioni habent quandam professionem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia habetur dicitur secundum exteriorem professionem: quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo professatur se esse dominum spiritualis domi, quod est haereticum. Sciendum tamen quod Simon magus, praeter hoc quod ab Apostolis Spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute: ut dicit Isidorus in lib. Etymo. Et sic secundum hoc inter alios haereticos simoniaci computantur, ut patet in libro Augusti de haereticis.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, iustitia & omnes partes eius, & per consequens omnia vitia opposita sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem diffinitur. Additur autem studiosa: ad designandum electionem quae principaliter pertinet ad virtutem & vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum, per quae homines solent trahi a peccando, ut supra dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod regnum celorum dicitur emi, cum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis secundum quod accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis: tum quia non sunt condignae passionis huius temporis, nec aliqua nostra dona vel opera ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis, ut dicitur Ro. 8. tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

¶ Ad quartum dicendum, quod Simon magus

ad hoc emere voluit potestatem spirituales, ut eam posset vendere. Dicitur enim 1. quod 3. quod Simon magus donum Spiritus sancti emere voluit, ut ex venditione signorum quae per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni mago in intentione, in actu vero illi qui emere volunt. Illi autem qui vendunt in actu iurantur Giezi discipulum Heliei: de quo legitur quati Regum 1. quod accepit pecuniam a leprolo mandato. Unde venditores spiritualium possunt dici non solum Simoniaci, sed etiam Giezitae.

¶ Ad quintum dicendum, quod nomine emptionis & venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio praebendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest autoritate partium absque periculo simoniae: sicut nec transactio, ut iura determinant. Potest tamen praelatus ex officio suo permutationes huiusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

¶ Ad sextum dicendum, quod sicut anima vivit secundum se ipsam, corpus autem vivit ex unione animae: ita etiam quaedam sunt spiritualia secundum se ipsa, sicut sacramenta & alia huiusmodi. Quaedam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adheret. Unde 1. quod 4. dicitur ca, si quis obiecerit, quod spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit.

¶ Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut & quilibet alius homo: peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut domini & possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiae alienis, non caret vitio simoniae. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiae.

ARTICULVS II.

¶ ¶ Verum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.

¶ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est iunctura sacramentorum, ut in tertia parte dicitur. Sed licet (ut videtur) in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo: puta, quando sacerdos pauperum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

¶ Preterea, Maximum sacramentorum est eucharistia, quae in missa consecratur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes praebendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet nullo magis alia sacramenta emere vel vendere.

¶ Preterea, Sacramentum poenitentiae est sacramentum necessitatis, quod praecipue in absolutione consistit. Sed quidam abluentes ab excommunicatione, pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

¶ Preterea, Consuetudo facit, ut non sit peccatum id quod alias peccatum esset, sicut Augustinus dicit, quod habere plures uxores quando mos erat, crimen non erat. Sed apud quosdam est consuetudo, quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, & ordinibus clericorum, pro chrismate, vel oleo sancto, & aliis huiusmodi, aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

¶ Preterea, Contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliam vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet vnicuique redimere suam vexationem Ergo licet tunc videtur in tali casu pecuniam dare pro epi-

quantum habere possit. Cuius manifestum signum est, quia conatur componendo exhibere quantum plus potest. Ex eo tamen quod simulamentis, scilicet quod Papa non est dominus sed dispensator, sequitur, quod de plenitudine potestatis non possit ad libitum dare bona Ecclesiae cui voluerit, aut confanguineis &c. sed tenetur fideliter dispensare, veritas ratio suadet huiusmodi. Hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis laudatur. Et rursus, fidelis scilicet & prudens, quem committit dominus super se, nullam suam, ut de illis in tempore tristici motu furam, & non ad libitum quantum voluit.

¶ ¶ Super Questionis centesima Articulus secundum.

¶ Num adultus in articulo mortis constitutus nullum habeat, qui eam sine pecunia vel baptizare, valeat suam redimere vexationem.

¶ In articulo secundo, in

responsione ad primum, dubium occurrit, an in casu litterae, quo adultus in articulo mortis constitutus nullum habeat qui vellet eum baptizare sine pecunia, loci habeat redemptionis prope vexationis. Et est ratio dubii, quia si ibi locum habeat, sequitur quod licet potest dare pecuniam avaro sacerdoti ut eum baptizet, non emendo baptismum, sed redimendo suam vexationem. Et consequenter non debet mori absque baptismo. Hanc tamen opinionem in littera dicitur. Si vero ibi non habet locum, mirum valde est, quod Abraham non in tanta necessitate huiusmodi redimebat vexationem suam, solvendo locum sepulchri: & Iacob licet hoc eodem modo solvere pro primogenitis: & in articulo quarto ad tertium huius quaestiones auctor dicit.

¶ Ad hoc dicit Petrus de Palude in quarto dist. 4. articulo tertio, quod hic non habet locum redemptionis vexationis. Et ratio sua est differentia inter vexatores. Nam quidam sunt qui facto potius obesse, & de iure non possunt prodesse. Et ab istis licitum est redimere suam vexationem: & patet, cum quis electus in episcopum, redimat suam vexationem a perturbatoribus de sacro, qui nihil possunt iuris coferre. Quidam vero sunt qui & facto obesse, & iure prodesse possunt. Et ab istis non licet redimere, ut patet in exempla dato respectu confirmatoris. Nam si confirmator vexaret electum non tunc cum confirmaret,

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

¶ 4. dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. 1.

non liceret et pecuniam dare. Et ratio diuersitatis est, quia istis dante, pararet sibi via acquirendi episcopatum qui a confirmatore datur. Et simile est in proposito, quia baptizator confert characterem baptizando. Alij autem distinguendo dicunt, quod casus potest dupliciter contingere. Primo, in adulto pro seipso baptizando: & sic concordant, dicentes quod potius debet mori, quam solvere auro sacerdoti. Secundo, in adulto pro infante moriente. addendo casus, quod ipse adultus sit omnino impotens ad baptizandum, puta carens membris: & sic dicunt, quod licitum est dare pecuniam sacerdoti ut baptizet infantem, non emendo sacramentum, sed reddendo vocationem pueri. Et ratio diuersitatis assignatur, quia adultus potest saluari per baptismum flammis. Infans autem est in extrema necessitate, nullum aliud habens remedium: talis opinionis est Panor. in ca. cum in Ecclesia. extra. de simonia. & quidam recitati a Ricardo in 15. disticta. 4. artic. 1. p. 1. ad octauum. Ipse tamen Ricardus declinat ad oppositum.

¶ Inter opiniones autem has, rationi magis consona videtur illa, quae de redemptione vocationis habere hic locum respectu infantis in articulo mortis, & non respectu adulti. Et ratio me mouens est, quia baptizandus in hoc casu patitur iniustitiam a potestate de nolente baptizare: quia tenetur ille de necessitate precepti diuini in hoc articulo: baptizare occurrentem baptizandum in articulo mortis sine alio baptizatore: sicut tenetur pascere fame morientem si occurreret. Constat namque videri saltem verum esse, quod vniuersique potest licite a se habere iniustitiam quod patitur, dato pretio alio: quousque hoc nihil aliud sit quam vel iniustitiam parati, imo facientis iniquitatem, ad proprium bonum necessarium: & hoc est reddere vocationem suam. Vnde quia inter infantem & adultum in proposito huius est differentia, quod infans patitur iniustitiam si non baptizatur (perdit enim aditum eternae vitae sibi debitum ab ipso per actum baptismi: adultus autem non perdit illud, quia pater ei aditus per baptismum flammis; quousque ille auitus nolens baptizare inferat, quantum in se est, vniuersae iniustitiam: quia tenetur & infantem & adultum baptizare) ideo habens eam infans si non potest baptizare, puta quia mutus, licite pecuniam dat auro, non ut baptizet, sed ut auferat obicem prohibentem ipsum baptizare, scilicet

scopatu vel aliqua alia ecclesiastica dignitate. ¶ Preterea, Matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

¶ SED CONTRA est quod dicitur 1. quæstio. 1. Qui pro pecunia quenquam consecrauerit, alienus sit a sacerdotio.

CONCLUSIO.

¶ Pro spiritualium administratione aliquid suscipere tanquam mercedis pretium, simoniacum est, illicitum est, non autem tanquam necessitatis & subuentiois stipendium.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sacramenta nouae legis sunt maxime spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiae, quae pretio aestimari non potest: & eius rationi repugnat quod non grauitur detur. Dispensatur autem sacramenta per Ecclesiae ministros, quod oportet a populo sustentari secundum illud Apostoli primae ad Corinth. 9. Nescitis quoniam qui in sacramento operantur, quae de sacramento sunt edunt: & qui altario deseruiunt, cum altario participant. Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniae, quod nulla consuetudine potest excusari: quia consuetudo non praedjudicat iuri naturali vel diuino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cuius pretium potest pecunia aestimari: ut Philosophus dicit in tertio Ethicorum. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant secundum ordinationem Ecclesiae, & consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Vnde super illud primae ad Timothei. 1. qui bene praesunt presbyteri. &c. dicit glossa Augusti. Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a domino.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Vnde ille qui gerit curam pueri, in tali casu, licite potest eum baptizare, vel a quocunque alio facere baptizari. Posset tamen licite equam a sacerdote emere: quia est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, & immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari. Quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere. Suppleretur enim ei ex baptismo flammis, quod ei ex sacramento deesset.

¶ Ad secundum dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis eucharistiae, aut missae decantandae. Hoc enim esset simoniacum. Sed quasi stipendium suae sustentationis, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod pecunia non exigitur ab eo, qui absoluitur, quasi pretium absolutionis. Hoc enim esset simoniacum. Sed quasi poena culpae praecedentis, pro qua fuit excommunicatus.

¶ Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, consuetudo non praedjudicat iuri naturali vel diuino quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigatur quasi pretium rei spiritualis cum intentione emendi, vel vendendi, est manifeste simonia, & praecipue si ab iniusto exigatur. Si vero exigatur quasi quaedam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia: si tamen desit intentio emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis obseruantiam, & pra-

cipue quando aliquis voluntarie soluit. In his tamen omnibus sollicite cauendum est, quod habet speciem simoniae vel cupiditatis, secundum illud Apostoli primae ad Thessal. vlti. Ab omni specie mala abstinete vos.

¶ Ad quintum dicendum, quod antequam alicui acquiritur ius in episcopatu, vel quacunque dignitate, vel praebenda, per electionem vel provisionem, seu collationem, simoniacum esset aduersantium obitacula pecunia redimere. sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam ius alicui acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta remouere.

¶ Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est vsquequaque verum, ut in tertia parte huius operis dicitur. Et ideo aliter dicendum est quod matrimonium non solum est Ecclesiae sacramentum, sed etiam naturae officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, in quantum est naturae officium, licitum est: in quantum vero est Ecclesiae sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura prohibetur, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICVLVS III.

¶ Verum liceat dare & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

¶ D TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod licitum sit dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Vnus enim prophetiae est spiritualis actus. Sed pro vsu prophetiae olim aliquid dabatur, ut pater primi Reg. 9. & tertij Reg. 13. Ergo videtur quod liceat dare & accipere pecuniam pro actu spirituali.

¶ Preterea, Oratio, praedicatio, laus diuina, sunt actus maxime spirituales. Sed ad imperandum orationum suffragia, pecunia datur sanctis viris, secundum illud Lucae 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Praedicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum Apostolum primae ad Corinth. 9. Celebrantibus etiam diuinas laudes in ecclesiastico officio, & processiones facientibus, aliquid datur: & quodque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

¶ Preterea, Scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro vsu scientiae licet pecuniam accipere: sicut aduocato licet vendere iustum patrocinium, & medico consilium sanitatis, & magistro officium doctrinae. Ergo pari ratione videtur quod liceat prelato aliquid accipere pro vsu spiritualis suae potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo huiusmodi.

¶ Preterea, Religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

¶ SED CONTRA est quod dicitur 1. q. 1. Quicquid inuisibilis gratiae consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet praemiis vendari penitus debet. Sed omnia huiusmodi spiritualia per inuisibilem gratiam tribuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel praemiis vendare.

CONCLUSIO.

¶ Accipere vel dare aliquid pro spiritualibus ministeriis sustentationis, tum tamen absque emptionis vel venditionis cogitatione, illicitum minime est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spirituale conferunt gratiam, ita etiam quaedam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, & ad eam disponunt: quae tamen per hominum ministeria exhibentur, quos oportet a

anathemam illam, ut in predictis baptisui. Nec hoc est contra Auctorem in littera, qui hunc casum non ponit in littera. Et per hoc etiam patet solutio rationis Petri, & contra hoc aliter arguitur non datur veritati pecunia ut ius conferat, sed ut iniquum impedimentum auferat: & contra quod dicitur libere ius conferat non impeditur. Nec est simile de confirmatione electionis, quia non est ibi necessitas, ut licet nec constet de sanctitate & intentione dantis pecuniam, ut ibi constet, quoniam nihil temporale quaeritur.

¶ Super Quaestione centesima Articuli secundo, tertio, & quarto.

¶ Num stipendium sustentationis sub potestate liceat sacerdotibus, praedicatoribus, & diuini cultus ministris.

¶ In articulis scilicet, tertio, quarto, & quinto simul, etiam si huiusmodi stipendium sub potestate ponere licet sacerdotibus, praedicatoribus, diuini cultus ministris. Et est ratio dubij, quoniam partem negatiua omnia iura clauis, patia huiusmodi extenuant, & puniunt si fiant. Et in littera expresse dicitur in articulo tertio, in responsione ad primum, si huiusmodi pacto interueniente fiant aut etiam cum intentione emptionis, vel venditionis, simonia est. Pro parte autem affirmatiua pugnat consuetudo in Ecclesia approbata: ut videlicet sacerdotes seruient per annum alicui capellae, pacto conueniente de annua quantitate pecuniae. Non desunt quoque praedicatores, qui quantum eis pro qualibet missa solutum est, intelligere cum pacto volunt pro sustentatione sua. Ratio deinde suffragatur, quoniam vel stipendium sustentationis non est vellem temporale pro spirituali. Ergo ex pacto vellem tale stipendium, non est vendere spiritualia. Non ergo est illicitum. Prima consequentia patet: quia pactum non mutat materiam actuum, eadem namque est materia donationis & venditionis si var argenteum deo datur, vel redditur. Et propterea, si absoluit vellem stipendium sustentationis, non est vellem temporale pro spirituali. Ergo non est vellem temporale pro spirituali, quod esset vendere. Secunda vero consequentia patet: quia non alia ratione hoc esset illicitum, nisi quia esset simonia videlicet vellem pro

pro spirituali. Sublata ergo hac mali ratione, restat quod non sit illicitum.

¶ Num in spiritualibus actionibus liceat vendere laborem personalem, & locare operas suas sub pretio pacto.

¶ Dubium secundum occurrit, an in huiusmodi spiritualibus liceat vendere laborem personalem, & locare operas suas, sub pretio pacto. Et est ratio dubii, quia pars affirmativa sonat ex hoc, quod labor corporis & similiter opera corporis non sunt de genere spiritualium, sed temporalium. Vendere autem aut locare temporalia, nullum peccatum est.

¶ Et confirmatur, quia si hoc est illicitum ex suo genere, non est licitum in aliquo spirituali, & illicitum in aliquo alio spirituali. Sed in tota genere spiritualium hoc est licitum, aut illicitum. Sed experientia testis, constat in multis spiritualibus esse hoc licitum. Nam sacerdos licet locat operas suas in celebrando ter in hebdomada, & huiusmodi. Et laborem quem sustinere debet cum in villam ad celebrandum, licet sub pretio ponit. Doctor quoque theologus vidit suas operas & laborem, sicut & aduocatus suum patrocinium, in aliis igitur spiritualibus, cum non sint illi spiritualiter aliquid erit.

¶ Partem vero negativam probant duo. Primum, quia cum omnia ecclesiastica, que spiritualia dicuntur, & sacramentorum administratio, facit scilicet missam, predicationem, & huiusmodi cultus, consistit ex duobus, videlicet ex spirituali & temporalium spiritualium in eis est gratia, veritas &c. temporale vero est actio humana: si licitum est vendere aut locare hanc ratione actionis humane, omnia ecclesiastica venalia licite essent absolute loquendo. Ita quod si licitum est vendere aliquid ratione materiz, ita proportionaliter licitum erit vendere omnia huiusmodi spiritualia ratione actionis humane.

¶ Et confirmatur ex distinctione simonis, in qua ponitur vendere annexa spiritualibus. Constat autem quod magis annexa sunt spiritualibus simultanea, quam illa ad que spiritualia se habent antecedenter. Sed actio humana in istis est simul cum spiritualibus. Ergo est magis inveniendum quam beneficium ecclesiasticum, ad quod spirituale se habet antecedenter, & dicitur omnino inveniendum. Secundum est, quia nisi fiat differentia inter stipendium sustentationis, & venditionem laboris, ita locationem operarum: sicut aduocatus & doctor quantumcumque iustit, licet vendere suum docere & patrocinari: ita sacerdos, predicatoribusque, dicitur licitum erit locare suas operas, vendere suos labores. Ac per hoc non sustentationis gratia, sed mercedis titulo a populo temporalia suscipere: & consequenter omnia hanc ratione.

¶ Ad evidentiam horum sciendum est, quod inter stipendium sustentationis & stipendium locatarum operarum, hinc est differentia, quod stipendium locatarum operarum habet rationem mercedis, iuxta illud Mat. 21. Voca operarios, & redde illis mercedem. Stipendium autem sustentationis non habet rationem mercedis, sed sustentationis necessitate vel commode ministris. Et ex hoc sequitur, quod qui dat aliquid temporale, puta pecuniam ministris Ecclesie pro sustentatione eorum, non dat pecuniam pro pretio operarum aut laboris eorum, sed solum dat ut se sustentent in victu & vestitu, &c. ut sic habentes alimentum & quibus regantur, vacent ecclesiasticis officiis gratis. Qui vero dat aliquid temporale eisdem pro locatarum operis, mercedis debitum reddit quasi pretium laboris & operarum eorum, ut patet locationis nomen ostendit. Et hoc autem quod stipendium sustentationis est, ut necessarium, sine quo non potest minister salua sui status honestate, divina exercere officia, sequitur quod potest sub pacto poni stipendium sustentationis, non minus quam reliquorum opportunitatem ad divina sequia potest, scilicet pura calce, sacrum vestitum, & huiusmodi. Ita quod si sacerdos celebraturus ad instantiam alicuius, potest sub pacto ponere, quod vocatur com. propter de calce, vestitu, sacris, & huiusmodi, sine quibus non potest celebrare: ita potest sub pacto ponere sustentationem suam, sine qua non potest in sacerdotij ministerio deferuere: in hoc nulla simonia inuenitur. Adverte tamen sunt hic duo. Primum, quod sustentationis nomine non tantum venit cibum & potus, sed quicquid est necessarium ad victum & vestitum sui, & eorum quorum sibi cura incumbit. Non enim debet mendicare sacerdos pro sustentatione

stione suorum aut parentum, aut quorum ante parvulorum aceptorum, seu cura, &c. secundum naturam iura, testamentum, & huiusmodi. Secundum, quod sustentationis stipendium dupliciter potest obicere: primo prout, & ex autoritate superius dicta: & sic non exigit necessitate in eo in cuius sustentatione datur, ut patet ex eo quod episcopo distanso visitanti debetur secundum iura prelatio. Alio modo, ex pacto & sic non nisi pater

per indigentem sustentationis stipendium licite prout obicere potest. Quoniam sacerdos habens unde se cum sum suum statum non potest vltari, si ex pacto vult stipendium sustentationis, constituitur quod mandat est, conueniendo de stipendio ut necesse sit, sine quo non potest commode in sacerdotio sustinere quantum sine stipendio potest hoc commode facere. Vnde conuenitur, quod conuenit non de stipendio sustentationis, sed de stipendio operarum suarum. Quod an liceat, in scriptis tractatur dubio. In hoc siquidem primo dubio de solo stipendio sustentationis est sermo.

¶ Ad obiecta autem in oppositum dicitur, quod ministeria ecclesiastica ponit sub pacto dupliciter potest intelligi. Primum, simpliciter & absolute, ut videlicet dicitur, Ego volo tantam pecuniam pro ministerio, vel si debeo ministrare. Et hinc pacta sunt prohibita: & dicitur simoniacum in iure & in littera. Alio modo, secundum quid, seu cum limitatione. Verbi gratia: Si debeo ministrare in spiritualibus ego volo pro stipendio sustentationis tantum, quia aliter non possum ministrare commode incumbere. Et sic limitata pacta ab indignis ministris facta, non sunt simoniacum apud Deum, qui cor rectum videt. Nec sunt simoniacum apud Ecclesiam, cui constat, vel constare potest, & de indignis ministris, & de expressa limitatione in pacto apposita, videlicet pro sustentatione necessaria. Hinc de primo.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod in ecclesiasticis ministris licitum est absolute loquendo, locare operas suas ex pacto: cum quia hoc habet Ecclesie consuetudo, ut patet in sacerdotibus, qui conueniunt, ut sint capellani annuales, vel mensurarii: quod nuncque inuenitur quod tantum debetur eis singulis mensum cum quia eadem ratio est de pacto expresse, & pacto implicito. Sed pactum implicitum inuenitur in iure approbatum, ut patet extra de vendendis, ca. signifi. Item. Ergo licitum est etiam expresse pactis de pretio operarum quia locationem operarum in huiusmodi iura, doctoresque approbantes: constat autem quod locatio pacto & conuentione firmari potest: cum quia Apostolus de hac materia loquens prout ad Corinth. 9. dicit, Quis vnuquam suis stipendiis militat? Si enim non tenetur quis militare in ecclesiastica militia suis stipendiis, potest de sui operis stipendio pacisci, sicut nullo armatus militat, iuxta rationem Apostoli. Et confirmatur, quia dominus Lucas 10. de discipulorum opere loquens, subdit, Dignus est operarius mercede sua. Quid clarius? Ergo licet potest conuenio fieri de mercede operis laborisque humani in ecclesiasticis officiis. Firmaturque opinio hanc ratione iam allata, videlicet quia reatemporalis potest sub pacto poni. Et licet ita sit secundum veritatem ex parte rei, quia tamen secundum exteriorem speciem habet mali, quoniam si via simoniae transibit aperit: ideo ab Ecclesia pacta in huiusmodi inhibita sunt. Sed hanc opinionem non videtur rationabili. Quoniam Ecclesia ideo prohibet pacta, quia illicita sunt pacta: & non econtrario patet ex hoc quod doctores in hoc videntur varij, qui tamen conueniunt in ecclesiastico iure. Videtur ergo aliter dicendum, interponendo vnam propositionem pro regula, scilicet quod spirituale non potest esse ratio pretij seu estimationis. Manifestatur siquidem istius regule veritas induci. Quoniam & calix consecratus non potest per vendi ratione consecrationis: & villa habens insparatam, non potest plus vendi ratione iurisdictionis. Et quia sunt more spiritualia, omnino inveniuntur, ut patet. Post hanc regulam distinguendum est, quod quedam sunt multa ex spirituali & temporalia, in quibus principale questum est id quod est temporale: quedam vero in quibus principale questum est id quod est spirituale. Et iuxta hanc distinctionem dicitur, quod illa in quibus principale questum est temporale, possunt sub pacto poni. Illa autem in quibus principale questum est spirituale, non possunt sub pacto poni. Et versusque conclusionis ratio est vna: quia accessorium sequitur principale, ita quod non estimatur verbi gratia illud accessorium, sed concurrens conuenit ad principale.

¶ Ad quartum dicendum, pro ingressu monasterij non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod in ecclesiasticis ministris licitum est absolute loquendo, locare operas suas ex pacto: cum quia hoc habet Ecclesie consuetudo, ut patet in sacerdotibus, qui conueniunt, ut sint capellani annuales, vel mensurarii: quod nuncque inuenitur quod tantum debetur eis singulis mensum cum quia eadem ratio est de pacto expresse, & pacto implicito. Sed pactum implicitum inuenitur in iure approbatum, ut patet extra de vendendis, ca. signifi. Item. Ergo licitum est etiam expresse pactis de pretio operarum quia locationem operarum in huiusmodi iura, doctoresque approbantes: constat autem quod locatio pacto & conuentione firmari potest: cum quia Apostolus de hac materia loquens prout ad Corinth. 9. dicit, Quis vnuquam suis stipendiis militat? Si enim non tenetur quis militare in ecclesiastica militia suis stipendiis, potest de sui operis stipendio pacisci, sicut nullo armatus militat, iuxta rationem Apostoli. Et confirmatur, quia dominus Lucas 10. de discipulorum opere loquens, subdit, Dignus est operarius mercede sua. Quid clarius? Ergo licet potest conuenio fieri de mercede operis laborisque humani in ecclesiasticis officiis. Firmaturque opinio hanc ratione iam allata, videlicet quia reatemporalis potest sub pacto poni. Et licet ita sit secundum veritatem ex parte rei, quia tamen secundum exteriorem speciem habet mali, quoniam si via simoniae transibit aperit: ideo ab Ecclesia pacta in huiusmodi inhibita sunt. Sed hanc opinionem non videtur rationabili. Quoniam Ecclesia ideo prohibet pacta, quia illicita sunt pacta: & non econtrario patet ex hoc quod doctores in hoc videntur varij, qui tamen conueniunt in ecclesiastico iure. Videtur ergo aliter dicendum, interponendo vnam propositionem pro regula, scilicet quod spirituale non potest esse ratio pretij seu estimationis. Manifestatur siquidem istius regule veritas induci. Quoniam & calix consecratus non potest per vendi ratione consecrationis: & villa habens insparatam, non potest plus vendi ratione iurisdictionis. Et quia sunt more spiritualia, omnino inveniuntur, ut patet. Post hanc regulam distinguendum est, quod quedam sunt multa ex spirituali & temporalia, in quibus principale questum est id quod est temporale: quedam vero in quibus principale questum est id quod est spirituale. Et iuxta hanc distinctionem dicitur, quod illa in quibus principale questum est temporale, possunt sub pacto poni. Illa autem in quibus principale questum est spirituale, non possunt sub pacto poni. Et versusque conclusionis ratio est vna: quia accessorium sequitur principale, ita quod non estimatur verbi gratia illud accessorium, sed concurrens conuenit ad principale.

¶ Ad quartum dicendum, pro ingressu monasterij non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod in ecclesiasticis ministris licitum est absolute loquendo, locare operas suas ex pacto: cum quia hoc habet Ecclesie consuetudo, ut patet in sacerdotibus, qui conueniunt, ut sint capellani annuales, vel mensurarii: quod nuncque inuenitur quod tantum debetur eis singulis mensum cum quia eadem ratio est de pacto expresse, & pacto implicito. Sed pactum implicitum inuenitur in iure approbatum, ut patet extra de vendendis, ca. signifi. Item. Ergo licitum est etiam expresse pactis de pretio operarum quia locationem operarum in huiusmodi iura, doctoresque approbantes: constat autem quod locatio pacto & conuentione firmari potest: cum quia Apostolus de hac materia loquens prout ad Corinth. 9. dicit, Quis vnuquam suis stipendiis militat? Si enim non tenetur quis militare in ecclesiastica militia suis stipendiis, potest de sui operis stipendio pacisci, sicut nullo armatus militat, iuxta rationem Apostoli. Et confirmatur, quia dominus Lucas 10. de discipulorum opere loquens, subdit, Dignus est operarius mercede sua. Quid clarius? Ergo licet potest conuenio fieri de mercede operis laborisque humani in ecclesiasticis officiis. Firmaturque opinio hanc ratione iam allata, videlicet quia reatemporalis potest sub pacto poni. Et licet ita sit secundum veritatem ex parte rei, quia tamen secundum exteriorem speciem habet mali, quoniam si via simoniae transibit aperit: ideo ab Ecclesia pacta in huiusmodi inhibita sunt. Sed hanc opinionem non videtur rationabili. Quoniam Ecclesia ideo prohibet pacta, quia illicita sunt pacta: & non econtrario patet ex hoc quod doctores in hoc videntur varij, qui tamen conueniunt in ecclesiastico iure. Videtur ergo aliter dicendum, interponendo vnam propositionem pro regula, scilicet quod spirituale non potest esse ratio pretij seu estimationis. Manifestatur siquidem istius regule veritas induci. Quoniam & calix consecratus non potest per vendi ratione consecrationis: & villa habens insparatam, non potest plus vendi ratione iurisdictionis. Et quia sunt more spiritualia, omnino inveniuntur, ut patet. Post hanc regulam distinguendum est, quod quedam sunt multa ex spirituali & temporalia, in quibus principale questum est id quod est temporale: quedam vero in quibus principale questum est id quod est spirituale. Et iuxta hanc distinctionem dicitur, quod illa in quibus principale questum est temporale, possunt sub pacto poni. Illa autem in quibus principale questum est spirituale, non possunt sub pacto poni. Et versusque conclusionis ratio est vna: quia accessorium sequitur principale, ita quod non estimatur verbi gratia illud accessorium, sed concurrens conuenit ad principale.

¶ Ad quartum dicendum, pro ingressu monasterij non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod in ecclesiasticis ministris licitum est absolute loquendo, locare operas suas ex pacto: cum quia hoc habet Ecclesie consuetudo, ut patet in sacerdotibus, qui conueniunt, ut sint capellani annuales, vel mensurarii: quod nuncque inuenitur quod tantum debetur eis singulis mensum cum quia eadem ratio est de pacto expresse, & pacto implicito. Sed pactum implicitum inuenitur in iure approbatum, ut patet extra de vendendis, ca. signifi. Item. Ergo licitum est etiam expresse pactis de pretio operarum quia locationem operarum in huiusmodi iura, doctoresque approbantes: constat autem quod locatio pacto & conuentione firmari potest: cum quia Apostolus de hac materia loquens prout ad Corinth. 9. dicit, Quis vnuquam suis stipendiis militat? Si enim non tenetur quis militare in ecclesiastica militia suis stipendiis, potest de sui operis stipendio pacisci, sicut nullo armatus militat, iuxta rationem Apostoli. Et confirmatur, quia dominus Lucas 10. de discipulorum opere loquens, subdit, Dignus est operarius mercede sua. Quid clarius? Ergo licet potest conuenio fieri de mercede operis laborisque humani in ecclesiasticis officiis. Firmaturque opinio hanc ratione iam allata, videlicet quia reatemporalis potest sub pacto poni. Et licet ita sit secundum veritatem ex parte rei, quia tamen secundum exteriorem speciem habet mali, quoniam si via simoniae transibit aperit: ideo ab Ecclesia pacta in huiusmodi inhibita sunt. Sed hanc opinionem non videtur rationabili. Quoniam Ecclesia ideo prohibet pacta, quia illicita sunt pacta: & non econtrario patet ex hoc quod doctores in hoc videntur varij, qui tamen conueniunt in ecclesiastico iure. Videtur ergo aliter dicendum, interponendo vnam propositionem pro regula, scilicet quod spirituale non potest esse ratio pretij seu estimationis. Manifestatur siquidem istius regule veritas induci. Quoniam & calix consecratus non potest per vendi ratione consecrationis: & villa habens insparatam, non potest plus vendi ratione iurisdictionis. Et quia sunt more spiritualia, omnino inveniuntur, ut patet. Post hanc regulam distinguendum est, quod quedam sunt multa ex spirituali & temporalia, in quibus principale questum est id quod est temporale: quedam vero in quibus principale questum est id quod est spirituale. Et iuxta hanc distinctionem dicitur, quod illa in quibus principale questum est temporale, possunt sub pacto poni. Illa autem in quibus principale questum est spirituale, non possunt sub pacto poni. Et versusque conclusionis ratio est vna: quia accessorium sequitur principale, ita quod non estimatur verbi gratia illud accessorium, sed concurrens conuenit ad principale.

¶ Ex his autem illius conclusionibus reddenda est ratio omnium obiectorum & accidentium hinc & inde. Ex his enim patet primo, quare cantores pro capellis Papæ dominorum & Ecclesiarum, sicut & organiste licite ex pacto locant opera sua: quoniam principale in eis quæ situm est opera humana, non spirituale quid: quamvis opera humana ad spiritualia conlocantur. Quæritur enim in eis virtutis opus, & immutatio, quæ sensibilia ac temporalia sunt.

¶ Patet secundo, quare admodum ad opus doctores, philosophi, facultatis licite viciat opera sua: quoniam principale in eis quæ situm est humanum auxilium, vel ad iustitiam, vel ad scientiam. Iustum siquidem patrociniū opem fore temporalem, estimabilem precantur: de doctorum operum temporalem magis fore discipulo, declarando, applicando &c.

¶ Patet tertio: Quare pro celebratione, pro oratione, pro sacramentorum administratione, pro officio diuino seu mortuorum, pro predicatione, pro oleo sancto, pro christmate, pro benedictione subistentium, non est licitum pacisci: quia scilicet principale in istis quæ situm est spirituale.

Supra articulo. 1. ad pro oleo sancto, pro christmate, pro benedictione subistentium, non est licitum pacisci: quia scilicet principale in istis quæ situm est spirituale.

¶ Et qui quid temporale in istis interuenit, non estimatur nisi ratione spiritualis. Verumtamen quia in his, quæ sunt per accidens, contingit etiam sapientes falli, ut dicit Aristoteles. Aduertendum est quod aliud est loqui de celebratione entis absolute, & aliud est loqui de obligatione ad celebrandum in tali loco, totiens in hebdomada, tali hora, & huiusmodi. Iste namque conditiones per accidens iunguntur & sunt temporales, & propterea possunt sub pacto poni. Ita quod licet sacerdos non possit locare actionem suam, quam celebrando, predicando, ministrando sacramenta, &c. exercet: quoniam, ut dictum est, ratione spiritualis, quod principaliter queritur, estimatur & appretiat: potest tamen locare seu vendere obligationem suam ad personam suam continentem vel presentandam in tali loco totiens in hebdomada: tali tempore, &c. quoniam hæc temporalia sunt, & impedimenta propriæ libertatis non habent, & per accidens sunt coniuncta actui celebrationis, & huiusmodi. Non sic autem est in eo qui non se locat, sed sponte quando occurrat celebrare: quoniam nihil notabile temporale interuenit per accidens in sic sponte celebrante: & propterea de spirituali pactum faceret, si conueniret de pretio. Quia igitur in istis mensuris vel annis obligationibus ad celebrandum & huiusmodi interueniunt hæc temporalia accidentia, ideo dicuntur licite locare operas suas: quod non admittitur de non obligatis ad hæc accidentia. Unde ad obiectiones in oppositum dicitur sigillatim. Et ad primam dicitur, quod licet tam labor quam opera humana in sacramentorum administratione sic aliquid temporale, quia tamen ratio estimationis eorum est id quod est spirituale, non licet illa vendere, ut patet de oleo sancto, & christmate. Quodlibet enim eorum est aliquid temporale: quia tamen non estimatur nisi ratione spiritualis, ideo non licet ea vendere.

¶ Ad secundam dicitur, quod ratio diversitatis est manifestata: scilicet in quibusdam principalibus estimatur tempore, in quibusdam est spirituale. Et de sacerdote locante se, iam dictum est. De labore vero quem quis sustinet ad itinerrandum ad locum celebrationis vel predicationis, non est ad propositum: quoniam est per accidens, & potest sub pretio poni: sicut & expensæ quæ in itinere fiunt. Labor autem qui in ipsa celebratione & predicatione interuenit, pars est celebrationis & predicationis per se sequens spiritualia per tales actus humanos dispensat Deus. Doctor quoque theologie in hoc differt a predicatoribus, quod doctores querunt propter temporale auxilium in theologia, sicut in ceteris scientiis predicator autem solum propter spirituales opem: quasi predicator sit instrumentum spiritus sancti ad purgandum, illuminandum, perficiendumque homines secundum adoptionis gratiam. Unde nullus potest percedere nisi nullus iuxta illud ad Rom. 10. Quomodo predicabunt, nisi mittatur? Et ideo non potest predicator pacisci de opera & labore suo in predicando. Quamvis ad hoc etiam sit alia ratio ex eadem autoritate: quia scilicet quilibet predicator predicat ex officio delegationis. Et propterea debet esse contentus stipendii taxatis a delegante, scilicet stipendio sustentationis: & non potest iterum locare se populo, qui semel locauit se deleganti. Non spectat tamen ad simoniam, quod predicator aliquis liberalis in loco ubi maiorem se taxatam elemosinam quam alibi prædicat, sed spectat ad charitatis defectum, quo quis magis temporalium quam spiritualium profectum intendit. De aduocato quoque iam dictum est, quod temporale auxilium intelligitur vendere, & ideo eum ferunt magnum auxilium ex magno consilio ad magnam causam, volunt sibi multum solui, & mercedem tantum valere tam rarum auxilium, tot vigilis, laboribus, expensisque comparatum. Et per hoc patet responsio ad motum alterius opinionis: nisi ad auctoritates Apostoli & domini. Ad quarum primam dicitur, quod iam Apostolus quam dominus de stipendio sustentationis loquitur: ut patet ex conclusione Apostoli, videlicet quod licet viuere de Evangelio. Et hoc dominum ordinasse ipse Apostolus testatur, declarans quomodo verba illa domini, Dignus est operarius mercede sua, in proposito sunt accipienda. Quod etiam Math. 10. explicationis, dicit dominum dixisse, Dignus est operarius cibo suo. Qui etiam sensus patet ex eo quod dominus tam apud Mattheum quam Lucam, postquam sine saculo, & pera iussit Apostolos ire, sustentationis stipendium, cibum scilicet & potum, concessit apud suos auditores. Triplet ergo titulus cum possit pro spiritualium exhibitione temporale peti seu dari, videlicet pro pretio, pro stipendio sustentionis, pro stipendio locatarum operarum. Primus titulus simoniam constituit. Secundus a domino ordinatus est in utroque testamento, & potest in pactum a pa-

Nota.

peribus deduci, quam in oportet, propter inhumanitatem eorum quibus fruuntur in spiritualibus. Tactus in istis in quibus principale quæritur est temporale, locum habet, & per accidens in quibus tam spiritualibus, ut patet ex dictis.

¶ Articulus 3. ad 1. nota. quod quomodo admodum dicitur Decretis, prohibens aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterij, glossatur, quod intelligitur quod id pe-

esse falsum.

¶ Præterea, Nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quam vala consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captiuorum, ut Ambr. dicit. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

¶ Præterea, Spiritualibus annexa dicuntur ius sepulture, ius patronatus, & ius primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officioungebantur) & etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplitem in sepulturam, ut habetur Gen. 23. Iacob autem emit ab Esau ius primogenituræ: ut habetur Gen. 27. Ius etiam patronatus transit cum re vendita & in feudum conceditur. decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus & redimi possunt. prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere & vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

¶ SED CONTRA est quod dicit Paschalis Papa: & habetur 1. quæst. 3. cap. si quis obiecerit. Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit neutrum inuentum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiæ,

monasterij subleuare possunt ac volunt.

¶ In articulo 4. dubium occurrit an ecclesiastica beneficia liceat vendere auctoritate Papæ. Sed quia hoc sit in nostro primo quælibet de difficultatibus, quæ super hoc articulo fundantur, ubi dicitur quod ius clericale cum beneficium esset antiquum, est spirituale, ideo pertransit. Vide ibi si vis. Vnum tamen dubium est, quia in permutationibus beneficiorum, quorum vnum dicitur esse alterum, licet sit pecunia superioris auctoritate, minus diuini dari, ut ad æquiditatem proveniunt temporaria commutatio reducatur: ut habetur extra, de rerum permutatione, ca. ad questiones. Ex hoc enim insurgit dubium duplex. Primum est, quia qualis est proportio partium ad partem, talis est proportio totius ad totum. Sed pro parte in qua temporaria proveniunt alterius excedit, licet sit pecunia exigere: Ergo si alterum illorum beneficiorum nihil omnino proveniunt, licet sit pro tota præbenda alterius pecuniam dare. Et sic sequitur quod præbenda tota, seu proveniunt beneficij, poterit vendi auctoritate superioris, permittendo duo beneficia, quorum alterum nihil temporale, alterum aliquid habet. Falsum est ergo quod dicitur in littera, quod si huiusmodi annexa spiritualibus nullo modo licet vendere. Secundo est, quia quicquid potest licite dari alicui clerico auctoritate Papæ, pro annexis spiritualibus, potest eadem auctoritate licite dari simpliciter Papæ: quia ipse est cuiusque proveniunt Ecclesiæ dispensator principalis. Potest ergo Papa donando cum spiritualium, exigere pro proveniunt quantum valeat proveniunt, sicut potest præcipere quod hoc pretium detur permittenti, si beneficium permittatur.

¶ Ad primum horum potest dupliciter dici. Primum, quod non est eadem ratio proportionis inter partem & partem, & totum ad totum, quo ad rationem principalis vel accessorij: quia pars potest habere rationem accessorij ad totum, quia sequitur naturam sui totius. Ipsum vero totum non habet rationem accessorij, sed principalis. Unde in proposito dicitur, quod quodammodo verumque beneficium habet suum proveniunt, interuenit ibi contractus permutationis proveniunt. Et quis in aliquid parte alter alterius excedit, per viam si quæ accide quod suppletur per pecuniam. Sed ubi alterum tantum beneficium habet proveniunt, nullus potest ei ibi contractus permutationis proveniunt. Quoniam quod non est, non permittitur. Et sic non esset ibi permutatio, sed venditio. Iura itaque in permutationibus proveniunt, suppletione pecuniarum admittunt, & non venditionem præbendæ. Secundo dicitur, quod licet inferiores prælati non possint, Papa tamen possit, cessantibus fraudibus ex causa rationabili in permutationibus thesaurum spiritualium, totum proveniunt valere cedere, quod pecunia responderet loco proveniunt alterius qui nihil habet. Quoniam solum temporalia, ut sic, estimantur ab eo qui ius novum cedere potest. Prima responsio si tunc, pro quanto etiam habet proveniunt, aliquid ipso iure proveniunt debetur. Ac per hoc non totum aduari debet pecunia, ut principali correspondere. Non ab illa tamē secundo, propter plenitudinem potestatis papalis, & singularis iuris, quod potest statui. ¶ Ad secundum vero dubium, quod dicitur, est contra hanc responsionem, dicitur quod ibi est sophisma. Quoniam quicquid potest dari alteri, potest dari Papæ non tamen eodem modo, nec eadem ratione. Sicut quicquid potest dari, potest dari alteri, sed non eodem modo, nec eadem ratione. In proposito ergo permutatio licite dari potest, quia permutat, aut quasi permutat, proveniunt sibi stipendium. Papa autem non se habet ut vendens stipendia Ecclesiarum nullius depurata. Cum his tamen fiat, quod Papa alio modo, puta per viam venditionis ad mensam suam, vel sub illi charitativus, possit ex causa rationabili, proveniunt rancant Ecclesiæ sibi applicare, & possit alienare, prout opus est, & ratio statuit ecclesiasticæ pietatis.

¶ Num excusatus fuerit Iacob, quod primogenituram emisit.

¶ In eodem articulo, circa glossa Iacob, dubium occurrit, quia inexcusabilis apparet Iacobum quia inhumanitatis est ergare fratrem suum pro pecunia parum suum quia induxit Esau ad peccandum, vendendo sibi primogenituram. Non enim erat Esau ad hoc paratus, sicut vltimus erat paratus ad vltimam, sed ad hoc solum ad hoc a Iacob dicitur, Vende mihi primogenituram. Et quia Esau non re- xat Iacob in iure primogenituræ, sed naturali iure illud possidebat pacifice, quia primogenitus: ac per hoc non habuit hanc totam redemptionem veritatis: quæ in littera

In terra alicuius. Redimere enim vexationem presupponit vexationem. Nec sufficit dicere, quod debeatur ius primogenitum Jacob ex divina electione, quia ex hoc non sequitur quod possit inducere fratrem ad peccandum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, ut dicitur ad Rom. 7. Nec tenebatur Esau renunciare iuri quod in primogenitura habebat.

Ad hoc dicitur, quod quia Deus reuelauerat Rebecca, ut patet ibidem quod maior fecerat natorum rationabile est ipsa omnia dilecto filio Esau reuelauerit consequens est ut Jacob certos de iure primogenitum, quod esset suum ex divina electione, ab Esau tanquam ab occupatore iuri sui redimere voluerit suam vexationem illo tempore quo commode posset ut iniquitate aliter ad sui iuris contentione. Unde licet Esau peccauerit, ut non solum littera dicit, sed Apostolus ad Heb. 12. dicens, Ne quis fornicator aut peophanus, ut Esau, qui propter unam esau vendidit primogenitum. Jacob tamen excusatur primo ab inhumanitate, tum quia Esau non necessitatus, sed delectationis causa mox videtur: tum quia peccatis viri est nequa aliquid occupatori iuri sui, quando sperat ex iniquitate negatione redimere quod suum est. Secundo excusatur ab indignatione ad peccatum, non minus quam offerre pecunia occupatori sui beneficii ecclesiastici. Non est enim hoc inducere ad peccatum, sed non solum parato, verum actualiter peccati detinendo maius offerre redemptionem scilicet veritatem, quam scilicet modum loquendi, de secundum intentionem alterius, sit aliud. Unde dicitur Jacob, Vnde mihi primogenita, sensus erat, da mihi primogenita quae in veritate sunt meae quo non vis gratis stare, offerre praestitum, &c. In hoc enim sensu intelligitur omnes redemptiones vexationum, iocundantur namque in quibus redemptio duo. Alteram licet quod peccati redditor, puta, dari sibi vitam, libertatem, ius, beneficium, &c. Alteram, inquam, quod non peccati, sed peccati redemptionem, quam per modum peccati se habent quia offert materiam illius iniquitatis parato ad iniquitatem illam vel maiorem, vel forte non minus, ut accipio pretij. Non enim qui redimite fructum aut illam a latrone, perit ut accipiat luto tantum pecuniam, quasi hoc voluit, sed offert pecuniam paratam, ut luto illam accipiat qui parat est detinere hominem, &c. de de alio. Non in luto ergo Jacob Esau ad peccatum, qui secundum rem occupator erat primo genitum, & sic erat vexatio, & tenebatur redimere: quia tenebatur obediens diuinae ordinationi de iure primogenitura. Sed ipse Esau occasionem peccandi ex verbis Jacob accepit. Nec obstat si dicatur

vel prabendam vel aliquod ecclesiasticum.
CONCLUSIO.

¶ Pecuniam suscipere pro spiritualibus annexis, ita quod ex spiritualibus pendunt, illicitum est propter hoc, quia sic spiritualibus annexantur, ut ad illa ordinata, potest pecunia recipi.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter. Vno modo, sicut ex spiritualibus pendens, sicut habere beneficia ecclesiastica, dicitur spiritualibus annexum quia non competit nisi habenti officium clericale. Vnde huiusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia eis venditis intelliguntur etiam spiritualia venditioni subiacere. Quaedam autem sunt annexa spiritualibus, in quantum ad spiritualia ordinantur: sicut ius patronatus quod ordinatur ad presentandum clericos ad ecclesiastica beneficia: & vasa sacra, quae ordinantur ad sacramentorum usum: vnde huiusmodi non presupponit spiritualia, sed magis ea ordine temporis praecedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem in quantum sunt spiritualibus annexa.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnia temporalia annexantur spiritualibus sicut fini. Et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quod etiam vasa sacra sunt spiritualia, annexa sicut fini: & ideo eorum consecratio vendi non debet. Tamen pro necessitate Ecclesiae & pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo praemissa oratione prius confringantur: quia post confractum non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Vnde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum: & ideo licebat Abraham terram illam emere ad usum sepulturae, ut ibi institueret sepulchrum: sicut etiam nunc licet emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi coemeterium vel etiam Ecclesiam. Tamen quia apud gentes loca sepulturae deputata, religiosa reputantur, si Ephron pro loco sepulturae intendit pretium accipere, peccat vendens: licet Abraham non peccauerit emens: quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet enim etiam nunc terram ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis, sicut & de materia sacrorum vasorum dictum est. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamuis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham, quod gratis recipere sine eius offensa non posset.

Ius autem primogeniturae debebat Jacob ex diuina electione: secundum illud Malac. 1. Jacob dilexi, Esau autem odio habui. Et ideo Esau peccauit primogenita vendens: Jacob autem non peccauit emendo: quia intelligitur suam vexationem redemisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari, sed transire cum villa quae venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quae nomine decimarum dantur, ut supra dictum est.

quod Esau crederetur primogenita esse sua, Insuper diuina ordinationis, quam Jacob sciebat (ut crediderat) quoniam etiam si iussit Esau diuinam ordinationem, non propterea cessasset, sed in occupatione personae ratiocinaretur: quia ex eo quod cognita post paterna ordinatione de eadem re, dicitur, Venerunt dies lucis paritatem, & interficiam Jacob. Genesi 27. Licet ergo redimere vexationem suam ab

7 Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinauerit aliquid liberandum de fructibus beneficii conferendi, & in pios vius expendendum: non est illicitum. Si vero ab eo cui beneficium confert, requiratur aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, id est ac si aliquid munus ab eo exigatur, & non caret vitio simoniae.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel a lingua.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. Dicit enim Gregorius in regulis Ecclesiasticis vtilitibus deservientes, ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere. Sed deservire ecclesiasticis vtilitibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto beneficio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio & venditio: ergo nec primum.

Præterea, id quod solum ad preces alicuius sit, gratis fieri videtur: & ita non videtur locum habere simonia quae in emptione vel venditione consistit. Sed munus a lingua intelligitur, si quis ad preces alicuius ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

Præterea, hypocritae spiritualia opera faciunt ut laudem humanam consequantur quae ad munus linguae pertinere videntur, nec tamen hypocritae dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

SED CONTRA est, quod Urbanus Papa dicit, Quisquis res ecclesiasticas non ad quod instituta sunt, sed ad propria lucra munere linguae vel obsequij, vel pecuniae, largitur vel adipiscitur, simoniacus est.

CONCLUSIO.

¶ Sicut suscipientes pecuniam pro spiritualibus simoniaci sunt ita quod si munus linguae, vel obsequij recipiunt, simoniaci censentur.

RESPONDEO dicendum, quod si cut supra dictum est, nomine pecuniae intelligitur cuiusque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam vtilitatem ordinatur, quae potest pretio pecuniae aestimari. Vnde pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est, quod aliquis det rem spiritualement pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data vel promissa, quia illud obsequium aestimari potest. Similiter etiam quod aliquis satisfaciatur precibus alicuius ad temporalem gratiam querendam, ordinatur ad aliquam vtilitatem, quae potest pecuniae pretio aestimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem quod pertinet ad munus a manu, ita etiam contrahitur per munus a lingua vel ab obsequio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod si aliquis clericus alicui praelato impendat

quod tanto minus peccandi occasio est accipere, quanto magis possidere alterum, quam dicitur.

¶ Super Quaestione 1. ma. Art. 5. ¶ Nam preces beneficii cum cura augumentum pro ipso beneficii, sunt preces pro indigno.

IN art. 5. in responsione ad tertium, dubium occurrat: an preces beneficii cum cura augumentum pro ipso beneficii, sunt preces pro indigno. Et est ratio dubij diuersa opinionum.

Ad hoc licet, si quis alicuius beneficii, ut licet a domino totum de iure creatum, super hoc, erat in qua. Ordinationis, in art. 3. tota tamen ambiguitas ad hoc deducitur: an scilicet in huiusmodi petitione interueniat presumptio, vnde cum sit quod si presumpcio interueniat in petitione, preces sunt pro indigno. Si non interueniat presumptio in petitione, preces pro seipso alius digno, non sunt pro indigno. Et hoc satis in littera infirmatur, cum dicitur, ex ipsa presumptione redduntur indigni. An autem petio ipsa simpliciter vel regulariter presumptio sit, videndum est. Et sic summarie dicenda occurrunt quinque.

Primo, quod petio curae simpliciter animarum regulariter est presumptio, si petere episcopus, parum. Dixi curae simpliciter animarum, quia ut inferius patet, curam non habet simpliciter curam animarum totius Diocesis. Dixi regulariter, ut praeter preteritionem episcopi in casu necessitatis ipsius Ecclesiae. Hinc conclusio satis patet per dicta doctorum & est Augustinus de Civitate Dei & inferius in tractatu de statu patet. Secundum, quod petio curae simpliciter animarum in casu, non est presumptio, sed sancta: quando scilicet licet clare constet, quod nisi ipse dignus petat, ipse petat illum Ecclesiae, illi male presumitur. Tunc enim si sine scilicet potest alius dignus licet ut possit peti: & maxime si indigne petat. Et ratio est, quia charitas est, non presumptio, consilium hoc: quod ex hoc patet, quod Ecclesia illa gratias magnas illi referret, si sciret ex illius petitione ex proposito excepta de manu lupi immisit. Et similiter sponsus ad domum Ecclesiae Iesus Christus, ut fideles negotij gestorem illum recognosceret, non minus quam vnus homo cui hoc beneficium praestitum

Quaestio.

4. dist. 25. quaestio 3. articuli 3.

præfessionem fuisse. Constat namque quod si mea esset Ecclesia illa, ego tenerer illi si per me gratias agere. An forte ingratum aut tam rigorosum est Christus, ut non velit suam Ecclesiam periculis humanæ ratione obuiam ire? Tertium est, quod peccato curæ etiam simpliciter animarum, non est necesse id præsumptum. Patet hoc, quia in eadem est scilicet & quia illas purgatum se videns perire ab ipso præsumptione, & ego.

mitte me. Quoniam est, quod peccato curæ animarum secundum quid, seu secundum idem est peccato parochie archiepiscopatus, & balusmodi licet aliquid supplet presumptionis infra ecclesiasticis limitibus stilo: ubi tamen communiter ecclesiasticum regimen corruptum est, quia scilicet non dantur beneficiis nisi per contumaciam, præsumptione caret, & circa eiusdem præiudicium fit. & alias dignus petens, & ex charitate a Ecclesia muneratur. Patet hoc ex eo quod in balusmodi corruptis regiminibus frequenter sunt male provisiones. At per hoc illa hæc diminuta cura animarum sufficit dignitas & claritas ad petendum munus, absque eo quod videatur in particulari quod mala inueniatur pro uisio. Quoniam est, quod quod loquitur ubi balusmodi corrumptum regimen ecclesiasticum est, & peccato inuicem illi beneficiis curam pro se alias digno ex humano affectu proculdubio, licet supplet aliquid præsumptionis pro quo peccat prædesquiam tamen vere appetit & intendit prodeste, & periculum immineat semper male provisionis, ita ut in balusmodi corruptela, & probi viri postponuntur, non plus quam ventis videtur illa præsumptio. Et sic preces non sunt pro indigno simpliciter, sed secundum quid. Nec mirum si Aug. Gregor. Autor, & alij aliter videntur docuisse: quoniam ipsi docent quid agendum infra legem limitis est. Nos autem aliquid inter corruptionem legum fieri potest, & quandoque debet. Et rursus ipsi quid absolute fieri liceat nos autem quid in eadem necessitas, vel simpliciter, vel pro uano inter tales.

4. dist. 25.
q. 3. art. 1.
2. ad 1.

Super Questioni centesima Articulus sextus.

Num simoniacus mentalis possit retinere quod per simoniam acquisiuit.

Questio.

In articulo sexto, et ostendit: o. quæst. dubium occurrat, precipue in responsione ad quintum: an simoniacus mentalis possit tunc conferre rectorie quicquid simoniace acquisiuit. Et est ratio dubij, quia pro parte affirmatiua est Autor in littera in responsione ad sextum, dicens, quod non tenetur abeunariæ beneficiis simoniaca mente acquisita. Et est textus iuris extra de simonia. cap. Mandato. unde Auditor responsionem hanc

obsequium honestum ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiam vtilitatem, vel ministerium eius auxilium) ex ipsa deuotionem obsequij redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut & propter alia bona opera. Vnde non intelligitur esse minus ab obsequio. Et in hoc casu loquitur Gregor. Si vero sit inhonestum obsequium vel ad carnalia ordinatum (puta quia seruauit prelato ad vtilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonij sui, vel ad aliquid inhumani) erit munus ab obsequio, & est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita & carnalis collatio, non tamen simoniaca: quia nihil ibi accipitur. Vnde hoc non pertinet ad contractum emptionis & venditionis in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis dat beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quod munus à lingua dicitur vel ipsa laus pertinet ad fauorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur fauor humanus, vel contrarium euitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit. Vnde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno portigentur, ipsum factum non est simoniacum: quia subest debita causa ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur: tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad fauorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat ut obtineat curam animarum ex ipsa præsumptione redditur indignus, & sic preces sunt pro indigno. Licet tamen potest aliquis, si sit indignus, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat: & simulando magis furtime furripit laudem humanam quam emat. Vnde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum sit conueniens simoniaci pena ut priuetur eo quod per simoniam acquisiuit.

¶ DEXTVM sic proceditur. Videtur, quod non sit conueniens simoniaci pena ut priuetur eo quod per simoniam acquisiuit. Simonia enim committitur ex eo quod alicuius muneris interuentu spiritualia acquiritur. Sed quedam sunt spiritualia quæ semel adepta non possunt amitti: sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conueniens pena ut quis priuetur eo quod simoniace acquisiuit.

Præterea, Contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, precipiat subdito, ut ab eo recipiat ordines: & videtur quod ei debeat obedire quandiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem si eam simoniace acquisiuit.

Præterea, Nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente & volente: quia pena debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supradictis patet. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequatur ali-

quod spirituale procurantibus aliis, eo non sciente & nolente. Ergo non debet puniri per priuationem eius quod ei collatum est.

Præterea, Nullus debet portare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit quandoque hoc redundaret in vtilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes: puta, quando prelatus & totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum, quod per simoniam acquisiuit.

Præterea, Quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, & votum solenne ibi facit profectio. Sed nullus debet absolui ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus quod simoniace acquisiuit amittere.

Præterea, Exterior poena in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate, unde & per voluntatem diffinitur, ut dictum est. Ergo non debet aliquis priuari eo quod simoniace acquisiuit.

Præterea, Multo maius est promoueri ad maiora quàm in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promouentur ad maiora. Ergo non semper debent susce-

¶ SED CONTRA est quod dicitur: 1. quæst. 1. cap. Si quis episcopus. Qui ordinatus est, nihil ex ordinatione vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat: sed sit alienus à dignitate vel sollicitudine, quam pecuniis acquisiuit.

CONCLUSIO.

¶ Simoniaci pena condigna est, ut in spiritualibus bonis priuentur, quæ per simoniam acquisiuerunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nullus potest licite retinere id, quod contra voluntatem domini acquisiuit, puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem & ordinationem domini sui, ille qui acciperet licite retinere non posset. Dominus autem, cuius ecclesiasticum prelatus sunt dispensatores & ministri, ordinauit ut spiritualia gratis darentur: secundum illud Matt. 10. Gratis accepistis, gratis date. Et ideo qui muneris interuentu spiritualia quæcunque acceperit, ea licite retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores aliis poenis puniuntur, scilicet infamia & depositione, si sint clerici: & excommunicatione, si sint laici, ut habetur: 1. quæst. 1. can. Si quis episcopus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti, non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem: eo quod quasi fur tunc suscepit characterem contra principalis domini voluntatem. Et ideo est ipso iure suspensus, & quo ad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat: & quo ad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, siue sit peccatum eius publicum, siue occultum. Nec potest repetere pecuniam quæ turpiter dedit, licet alius iniuste detineat. Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ: si est publicum, est ipso iure suspensus. & quo ad se, & quo ad alios. Sed quando est occultum, est suspensus ipso iure quo ad se tantum, non autem quo ad alios.

siue omni patio, & illi iniqui recipi id quod si nulli iusto simoniace accipit. Ergo nulli talis acquisitus potest retineri eorum bona conscientia.

¶ Et obijciunt, quia si rapabile valde apparet illa de simonia mentali veritas, quæ inter duo est, quia episcopus, qui etiam paratus est dare pecuniam peccatis dat, clerico beneficium, qui etiam paratus est dare pecuniam episcopo principaliter propter beneficium, & siue omni patio sequitur consummationem, utriusque effectus in hoc & simili casu mirabile inquit est, quod si episcopus tenetur non retinere pecuniam acceptam, quia simoniace accepit, & clericus possit retinere beneficium: cum magis clericus ponitur donare pecuniam, & episcopus pecuniam domare, quam episcopus beneficium, & clericus pecuniam tantum beneficium.

¶ Et confirmatur, quia quædammodi viciosa mentalia tenentur ad restitutionem, si cognoscitur quod munus sibi à nuntio obligatum non sit, sed quod viciosa deinde datur, siue omni tamen conueniente, non minus simoniace mentali cognoscitur beneficium vel pecuniam sibi simoniace dari: quæ tamen siue omni conueniente tenetur restituere, siue non restituerit taliter acceptum.

¶ Ad hoc dubium quod distinguendo dicitur, quod in simoniaci, quia prohibita, mentalis simoniace non tenetur restituere acquisitum, tunc spirituale, iuxta dictum cap. Mandato. In prohibitionibus autem, quia simoniace, tenetur etiam acquisitum ex mentali simonia restituere in foro conscientie: Et istorum ratio est, quia tenens ille non loquitur nisi de simoniaci ex parte possessionis & proprietate non est extendendus ad simoniace ex parte diuino. Quodam autem reprehendunt hanc restrictionem, quia textus loquitur de loquuntur.

¶ Mini videtur, quod hoc responso non valde: quia textus ille loquitur de simonia etiam diuino iure prohibita, scilicet quæ committitur pro religionis statu. Constat namque diuino iure prohiberi esse, ut simoniace religionis status vendatur, cum sit inuendibilis, & spiritualis status à Christo constitutus. Si vis perfectus esse, & vnde, vende, &c.

¶ Alij dicunt, quod tenetur ad restitutionem contrahit duplicitur, scilicet ratione poenæ Ecclesiasticæ, vel ratione naturalis iuris. Et subdunt quod simoniaci omnes ex pacto tenentur duplici iure ad restitu-

intercom, scilicet ratione naturalis iuris, quia tam datio quam acceptio fuit in iura & ratione ecclesiastica potius, quia Ecclesia sic statuit. Simoniaci autem mentales ratione ecclesiastica potius non tenentur. Et hoc solum textus ille dicit. Sed ratione naturalis iuris bene tenentur ad restitutionem & restitutionem tam spiritualium quam temporalium quia iniuste accepit quicquid simoniace accepit, quia fori ecclesiastici iura sonant.

¶ Sed hoc responso licet sit subtilis, à veritate tamen denia videtur quia textus ille etiam de foro conscientie loquitur, & expresse dicit quod apud Deum sola poenitentia opus est. Si autem sufficit creatori per solam poenitentiam in simonia mentali satisfacere, non ergo ut satisfaciatur Deo in foro conscientie, tenetur ad aliquid, puta restitutionem, restitutionem, &c. Non tenentur ergo mentales simoniaci ex naturali & diuino iure nisi ad poenitentiam. Quia igitur non oportet plus sapere quam oportet, & Deo talis illa verumque dicit, scilicet & quod apud Deum sufficit sola poenitentia, & absolute quod non tenentur ad restitutionem spiritualium & temporalium, quod nullo pacto, sed affectu animi procedente utriusque taliter acquiruntur idcirco absolute dicendum est, quod simoniaci mentales, hoc est sine omni conuisione, non tenentur etiam in foro conscientie ad restitutionem eorum quae ex mente & affectu simoniaco acquiruntur, siue sint spiritualia, siue temporalia, sed sola eis poenitentia sufficit: unde omnes simoniaci à manu, lingua, vel obsequio, non ex conuisione sed ex principali spe sine affectu hinc dantes vel recipientes propter spiritualia, peccant mortaliter peccato simoniae, & sunt in statu damnationis aeternae quandiu perseverant in tali malo animo: sed non tenentur ad resignandum aut restituendum taliter accepta. Et sic communiter seruari videtur. Ad oblationes autem in oppositum ex quibus clarior fiet veritas, dicendum est. Et ad primam quae difficilis valde est, dicitur, quod datio & acceptio potest esse illicita dupliciter. Vno modo, secundum ipsam formam exterioris actus quod significat tam datio quam acceptio: ut cum actus dandi vel accipiendi ex sua exteriori forma est venditio, emptio, & huiusmodi. Alio modo ex solo interiori affectu: puta, quia actus exterior secundum modum & formam exterioris habet rationem donationis gratuita, sed ex solo affectu interiori habet rationem venditionis. Regula illa, quando datio & acceptio est illicita, non potest retineri, taliter acquiruntur intelligitur de datione & acceptance illicita primo modo, & non secundo. Quoniam primo modo datio & acceptio est per se illicita. Secundo autem modo est illicita per accidens: quia non ex modo & forma exteriori, sed ex adiuncta mala intentione. Et sic est in proposito. Cum enim sola simonia mentalis utriusque interueniat, datio & acceptio est illicita, non secundum exteriorem formam, sed ex adiuncta interiori intentione ita sola quod non efficit in actu exteriori illam iniquam exterioris formam quoniam ille qui dat, per modum doni dat, & non per modum venditionis: licet mens habeat hanc iniquitatem. Et similiter ille qui accipit, per modum doni accipit, licet intus ex iniqua voluntate emat.

¶ Ad secundam oblationem dicitur, quod praesupponitur falsum, videlicet quod episcopus tenetur ad restitutionem illius pecuniae, quam ex mentali simonia accepit. Patet namque in textu Doctrinalis illius quod nec ad spiritualia, nec ad temporalia taliter acquiruntur tenetur simoniaci mentales utriusque.

¶ Ad tertiam oblationem, quae à Panor. in d. cap. mandato, diffuso tractatur, recitatio tot rationes diversitas inter vsurarium & simoniacum mentales, omittimus quia minus sufficiens dicitur videri, breuiter dicimus, quod ratio quare vsurarius mentalis tenetur ad restitutionem eius quod non cito donandi à mutuario dicitur est, simoniacus autem mentalis non tenetur ad restitutionem eius quod à mentali simoniaco animo emendi vel vendendi est donatum, quia quod taliter datur vsurario, non datur sponte, sed inuoluntarie. Inuoluntarie namque solentur vsurae, redimendo vexationem. Est enim ibi voluntarium mixtum inuoluntario, ut patet ex tertio. Quod autem datur simoniaco mentali, datur voluntarie: quoniam datur animo emendi vel vendendi. Constat enim quod tam emere quam vendere, voluntarij contractus sunt absque inuoluntario mixto: ut ex 3. Ethic. habes. Est igitur tota diversitas ratio differentia inter voluntarium & inuoluntarium, quia ibi inuoluntarie datur, & ideo restitutum est. Hoc autem voluntarie, & ideo non est restitutioni obnoxium.

¶ In respon. ad 7. eiusdem vltimi art. quod aduertit quod littera defectiva videtur: quoniam dicitur, licet ordinatus. Debet enim dicere sic, qui est ordinatus vel beneficiarius, &c. Nam constat secundum omnes, & habetur extra de simonia cap. si quis, quod cum ordinato scienter simoniace solus papa dispensat. Nota tertio, quod papam posse dispensare in peccatis cum omni simoniacis, non est dubium. Sed an dispense ipso facto cum committentibus seculi simoniam, in quaestione vertitur inter doctores, quibusdam dicentibus quod papa intelligitur dispensare in tali casu: quia scientia principis purgat. Sicut intelligitur dispensare cum irregulari, conferendo ei scienter ordinem vel beneficium quia intendit quod sum actus sit effectus. De horum numero est Petrus de Palud. in quarto, distinctio ne vigesima quinta, quaestione quarta, articulo primo. Aliis vero sententibus oppositis: quia est papa, potest dispensare, non tamen communicando in crimine intelligitur dispensare. De horum numero est Panor. in cap. primo de simonia. Videtur autem mihi quod haec secunda opinio rationi & veritati innitatur duplici ratione. Primo, quia cum in tali casu non interueniat dispensatio, seu iuris relaxatio expresse, non alia ratione potest dici quod hic interueniat dispensatio, nisi quia praesumendum est quod papa intendat ipso facto dispensare. Sed falsum est interuenire hio dispensationem praesumendam. Ergo nulla hic interuenit dispensatio. Probatur minor, quia ad praesumendum quod Princeps dispense, requiritur quod certa ratio id suadeat. Quamuis enim

inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione: vel nisi ipse expresse contraxerit. Tunc enim non tenetur ad renunciandum, nisi forte postmodum pacto conseruerit, soluendo quod fuit promissum.

¶ Ad quartum dicendum, quod pecunia, vel possessio, vel fructus, simoniace accepti, debent restitui Ecclesiae in cuius iniuriam data fuerunt, non obstante quod praelatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiae, fuit in culpa: quia tamen quantum fieri potest ipsi qui peccauerunt inde commodum non consequantur. Si vero praelatus & totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum autoritate superioris vel pauperibus vel alteri Ecclesiae erogari.

¶ Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenunciare. Et si eis scientibus commissa est simonia post consilium generale, sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur: & ad agenda perpetuum poenitentiam sunt in archidiaconi regenda ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si archidiaconi ordo non inueniatur. Si vero hoc fuit ante consilium, debet in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensatiue debent in eiusdem monasterio recipi, ne in seculo euagentur: mutatis tamen prioribus locis & inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus, siue ante concilium, siue post, sint simoniace recepti: postquam renunciauerint, possunt de nouo recipi locis mutatis, ut dictum est.

¶ Ad sextum dicendum, quod quo ad Deum sola voluntas facit simoniacum. Sed quo ad poenam ecclesiasticam exteriorem non puniuntur simoniaci, ut abrenunciare teneantur, sed debet de mala intentione poenitere.

¶ Ad septimum dicendum, quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scienter, solus papa potest. In aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare: ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisiuit: & tunc dispensationem consequatur, vel paruum, ut habeat laicam communionem: vel magnam, ut post poenitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat: vel maiorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus or-

Princeps possit ex sola voluntate dispensare, si tamen voluntas eius expresse non habetur, non debet praesumi quod dispense nisi recta ratione praesumptionem huiusmodi suadeat. Sed recta ratio non suadet hoc, sed potius oppositum quia talis dispensatio est in maximam perniciem Ecclesiae. Nam ex illa fieri videtur, quod essent legitimi pastores & possessores Ecclesiarum, & pastores homines iniqui secuti de licita possessione emerent à papa beneficia. Et sic Ecclesia implebitur indignis praelatis & curatis. Quo quid periculosius esse potest? Nec obstat quod iam supponimus quod papa est iniquus quoniam non est princeps praesumendus peior qui opera sua monstrant. Longe autem peior esset papa vendens spiritualia, & volens ementes licite illa possidere illisque frui, quod si videretur tantum. Quoniam huius est vnum malum, ibi duplex. Secundo, quia si persona papae sciret illi cui confert ordinem vel beneficium, esse excommunicatum, & absque alia absolutione cōtere illi ordinem vel beneficium propterea absolutum cum ab excommunicatione, ut habes ex cap. si summus, de sent. excom. in Clement. vbi in text. dicitur quod ex hoc quod papa quous modo participat scienter cum excommunicato, non censetur illi absolvere, nisi hoc se velle exprimat. Et glo. ibidem in verbo, Quous modo, dicit quod etiam hoc habet locum in participatione in diuinis. Si enim papa conferens, sed recipientem relinquit iuris dispositioni, pari ratione non relaxat iuris communionem dispositionem, per hoc quod confert beneficium illi qui recipiendo est secundum iura excommunicatum, & sic inhabilis, &c. Et confirmatur, quia dispensationes huiusmodi cum maxime exorbitant à iure & bono Ecclesiae, sunt strictissimi iuris & minime praesumendae. Ad motum autem alterius opinionis dicitur, quod licet scientia Principis, in quantum Princeps, quae est scientia publica, quandoque ex eiusdem, & non semper, ut patet in allato cap. Scientia tamen Principis, in quantum privata persona, nisi aliunde appareat, non videtur excusare. Unde si papa tribuit scienter beneficium irregulari, si solus hoc scit, ut priuata persona, non habeo pro certo quod praesumatur dispensare cum eo: ut patet ex inducitur capitulo in materia absolutionis, quae non est ita odiosa sicut dispensatio. Sed si praesumeretur dispensare, non propterea simile sequitur in proposito casu, quia in proposito nostro papa peccaret mortaliter, dispensando cum indigno quod sit pastor. Dispensando autem cum irregulari, non oportet quod peccet. Unde patet non esse similes casus, nec eandem rationem praesumendi dispensationem hic & ibi. Ad id vero quod dicitur, quod

Principi intendit actionem suam esse efficacem, respondetur quod hoc est verum, quoniam est ex parte sui agentis. Sed ex hoc non habetur quod tollat impedimenta quae se opponunt ex parte patientis, quoniam nota sibi, ut prius est persona, seu ad partem. Quoniam Principi est agens voluntarium: & non tantum agit semper quantum potest, sed quantum vult. In proposito autem nec apparet, nec presumitur tam vel relaxare ius commune ex parte patientis. Sed forte est ignorans, & putat omnia esse valida. Vel si habet scientiam ex quo ab eo non petitur suspensio iuris quo ad illum relinquit ipsum in dispositione iuris: relinquitur enim & recipienti beneficii cura finitima.

3. dist. 33.
q. 3. ar. 4.
ad se
cundum
q. 1. T.
mo. 4. le.
et. 1.

Ad notandum de hoc cogit occupatus in illis vel male affectus. Tenetur igitur & in foro conscientiae & in foro iudiciali relinquere & restituere quicquid acceperunt simoniaci cum Papa, & sunt excommunicati, & omnes iuris penas incurrun, nisi papa se velle suspendere iura quo ad hoc exprimat, vel dispenset eis post factum. In hac tamen sententia non tam fixum firmo pedem quin teneat: quoniam ad secundam rationem dici potest, quod illa nova in Cle. est exceptio: pietas a communione, & quod ideo facta est, quia de iure erat oppositum ac per hoc non est extendenda, sed in suo tantum casu intelligenda. Ad primam vero potest dici, quod voluntate tam iniqua presumendum est consequenter, ut scilicet velit illud, quod ad summum periculum contrarium consequatur. Considerat autem quod venditor vult rem venditam transferre in emptorem. Intendit igitur simoniacus Papa ut qui emit ab ipso habeat in veritate beneficii quod ipse vendit, non fraudulenter venditor videatur. Quantum hoc valeat alij viderint. Factor ego quod secundum iura talis scientia Principis porget, ita quod ex parte patientis iuris in foro iudiciali, quod iustitia de cernendi relinquo, non tenetur qui sic erant a papa, beneficii remanere in foro conscientiae: quia suspensio simpliciter intelligitur per ius.

a Super Quaestione centesima prima Articulus primus.

Annot.

In artic. 1. q. 101. in resolutione ad secundum, adverte quod nomen pietatis ad opera misericordiae & Deum extenditur videtur propter similitudinem operum. Quia namque opera misericordiae similia sunt operibus, quae ex pietate exhibemus sanguine iuris ac patrie, cum

dinibus: vel maximam, ut in eadem ecclesia etiam maiores ordines exequatur, non tamen prelationem accipiat.

QVAESTIO CENTESIMA ma prima de Pietate, in quatuor articulos diuisa.

DE INDE post religionem considerandum est de pietate, cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt. Circa pietatem ergo quaeruntur quatuor. Primo, ad quos pietas se extendat. Secundo, quid per pietatem personas exhibeatur. Tertio, utrum pietas sit specialis virtus. Quarto, utrum religionis obsequium sit pietatis officium praetermittendum.

ARTICVLVS I.

a Verum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. dicit enim Aug. in decimo de ciuitate Dei, quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Graeci eusebiam vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparisonem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

Præterea, Greg. dicit in primo Moralium, Pietas in die suo coniuium exhibet, quia cordis viscera misericordiae operibus replet. Sed opera misericordiae sunt omnibus exhibenda, ut patet per Aug. in primo de Doctr. Christi. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas. Præterea, Multae sunt aliae in humanis rebus communicationes praeter consanguineorum & conciuum communicationem, ut patet per Philosophum in 8. Eth. & super quolibet earum aliqua amicitia fundatur, quae videtur esse pietatis virtus: ut dicit glo. 1. ad Timot. 3. super illud, Habentes quidem speciem pietatis: ergo non solum ad consanguineos & conciuos pietas se extendit.

SED CONTRA est quod Tullius dicit in sua rethorica, quod pietas est per quam sanguine iunctis patriaeque beneuolus officium & diligens tribuitur cultus.

CONCLUSIO.

Pietas non modo in Deum, sed parentis patriam, & consanguineos extenditur, quoniam in Deum principaliter, secundario ad alios extenditur.

RESPONDEO dicendum, quod homo efficitur diuersimode aliis debitor secundum eorum diuersam excellentiam, & diuersa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, & qui excellentissimus est, & est nobis effendi & gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse & gubernationis principia sunt parentes & patria, a quibus & in qua nati & nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus & patriae. Vnde sicut ad religionem pertinet cultus Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus & patriae. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum in 8. Ethic. In cultu autem patriae intelligitur cultus omnium conciuum & omnium patriae amicorum. Et ideo ad hos pietas principaliter se extendit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid par-

ticulare, cultum qui debetur parentibus. Vnde dicitur Mat. 1. Si ego pater, ubi est honor meus? Et ideo nomen pietatis etiam ad diuinum cultum refertur.

AD SECUNDVM dicendum, quod sicut Aug. dicit in 10 de Ciuitate Dei. More vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiae frequenter. Quod ideo arbitror euenisse, quia haec fieri praecipue mandat Deus, quae sibi praefacris placere testatur, ex qua consuetudine factum est, ut & Deus ipse pius dicatur.

AD TERTIVM dicendum, quod communicationes consanguineorum & conciuum magis referuntur ad principia nostri esse, quam aliae communicationes. Et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICVLVS II.

a Verum pietas exhibeat parentibus sustentationem.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud praecipuum decalogi, Honora patrem tuum & matrem tuam. Sed ibi non praecipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

Præterea, Illis homo debet thesaurizare, quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, ut habetur 1. ad Corin. 3. filij non debent thesaurizare parentibus. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

Præterea, Pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos & conciuos, ut dictum est. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos & conciuos sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

SED CONTRA est, quod dominus Matt. 15. Redarguit Phariseos, quod impediabant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

CONCLUSIO.

Quoniam pietatis officia honor parentibus per se sunt exhibenda, debet tamen, ut ex pietate beneficium sustentationis ac sustentationis praestet parentibus necessitatibus.

RESPONDEO dicendum quod parentibus & conciuibus aliquid debetur dupliciter. Vno modo per se. Alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, in quantum pater est: qui cum sit superior quasi principium filij existens, debetur ei a filio reuerentia & obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit: puta si sit infirmus, quod visitetur, & eius curationi intendatur. Et si sit pauper, quod sustentetur: & sic de aliis huiusmodi, quae omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit quod pietas exhibet & officium & cultum: ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reuerentiam, sive honorem: quia ut dicit Aug. in 10 de Ciuit. Dei, Dicimur colere homines, quos honorificatione vel recordatione vel praesentia frequentamus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis subuentio quae debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur Mat. 15. Et hoc ideo, quia subuentio fit patri ex debito tanquam maiori.

AD SECUNDVM dicendum, quod pater habet rationem principij, filius autem habet rationem a principio existentis. Ideo per se patri conuenit, ut subueniat filio: & propter hoc non solum ad horam debet ei subuenire, sed ad totam suam vitam: quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subuenire. Non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filij parentum sunt successores.

& amici: ideo opera misericordiae, opera pietatis vocata videntur, & qui illa faciunt, filij appellantur. Et hinc videtur, quod Deus pius dicatur, quod pietas diuina hoc & illa faciat, quoniam Deus maxime exercet opera misericordiae. Difficilius autem in hoc quantum ad propositum ipsius officij pietatis ab officiis misericordiae, quod pietas id quod impendit, impendit ratione debiti, misericordia autem sub ratione gratuita subventionis.

a Super Quaestione centesima prima Articulus 1. 2. & 3.

Num diffinitio pietatis a Tullio posita sit bona.

IN articulo primo, secundo & tertio simul, claudendum quod diffinitio occurrat circa diffinitionem Tullij, & propriam rationem pietatis ab Auttore assignatam. Nam secundum Tullium pietas est qua officij & cultum sanguine iunctis, patriaeque beneuolus exhibetur: secundum vero Auttorem, pietas propria ratio for malis consistit in hoc, quod parentes, & patriam, & quoddam nostri principij colimus. Si namque in hoc ratio pietatis consistit, sequitur quod pietas non sit ad filios, nec inter viri & uxorem, & tenet sequela, quia filius officia non impendit ratione parentis, sed quia filij. Et similiter inter virum & uxorem non interuenit cultus & officium ratione parentis, sed filij. Et tamen Tullius dicit, quod pietas est ad sanguine iunctos. Considerat enim & filios esse nobis sanguine iunctos, & virum & uxorem sanguine iungi, ob id duo in casu vna. Nonnullum quoque dubium est, quomodo pietas vniuersaliter cultus exhibet sanguine iunctis: & parentum non sit colere filios, sed e conuerso.

AD PRIMUM dubij dicendum, quod pietas habet plures actus, & respicit plures personas, sed praecipue personam patris, ita, sunt personae parentum: & principalis actus pietatis est colere obsequium parentibus: quoniam quilibet homo qui est subiectum virtutis pietatis, prius habet parentes quod consanguineos, quam uxorem, quam filios, quam patriam. Ex hoc enim quod a patribus generati sumus, reliqua habemus statim, ut patriam vel postquam aduerti sumus, ut uxorem & filios. Ideo pietas secundum suum principalem actum ab Amore filiorum est, assignata scilicet ratione formalis pietatis, secundum principalem eius actum, qui est colere

debe debetum patri & patrie ut patet ex eo quod dicitur. Cuius tamen scilicet pietas habeat actus secundarios ordinarios ad principalem, vel annexos principali. Ordinarios quidem, ut sunt actus inter virum & uxorem quoniam inter coniuges est cultus & officium ad invicem tanquam coadiutores ad observationem consanguinitatis velut quod quilibet colligitur a suis habet parentibus. Conferunt enim propagatione filiorum viri & uxoris parentis sanguinis. Et idem dicimus de filiis: quia scilicet respiciuntur a pietatis virtute ut coadiutores consanguinitatis a parentibus suscipiunt. Et quoniam colligitur quodammodo secundum actiones & consuetudines ad adiuvandum & conservandum consanguinitatem concurreunt, ideo secundum seipsos a pietate respiciuntur, tanquam secundum seipsos ordinatos ad principale quod respicit pietas.

Ad secundum vero dubium dicitur, quod pietas tam cultus quam subsidium sanguinis patrisque iunctis omnibus exhibet diuersimodo. Nam parentibus per seipsum cultum est obsequio, filiis vero aliquid cultus, dum eos non ut seruos, non ut illegitimos, &c. tractamus, & a suis & aliis honorari volumus. Et in loco honesto locum sedendi eis damus, & similia. Omnibus quoque subditum aliquid geremus ex pietate, vel conservando, vel saltem in peccatione animi. Dicitur enim in littera secundi articuli ad vicinum quod tenetur ad hoc secundum facultatem & decorem personarum, pro loco etiam & tempore cum sit preceptum affectionis.

Ad tertium dicendum, quod cultus & officium, ut Tullius dicit, debetur omnibus sanguine iunctis & patrie beneuolis. Non tamen aequaliter omnibus, sed precipue parentibus. Aliis autem secundum propriam facultatem & decentiam personarum.

ARTICVLVS III.

¶ *Primum pietas sit specialis virtus ab alijs distincta.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab alijs distincta. Exhibere enim obsequium & cultum aliquibus, ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem: ergo pietas non est virtus a charitate distincta.

¶ Præterea, Cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus de Civitate Dei. Ergo pietas non distinguitur a religione.

¶ Præterea, Pietas quæ exhibet cultum & officium patriæ, videtur esse idem cum iustitia legalis, quæ respicit bonum commune. Sed iustitia legalis est virtus generalis, ut patet per philosophum in 4. Ethicorum. ergo pietas non est virtus specialis.

¶ SED CONTRA est, quod ponitur a Tullio pars iustitiæ.

CONCLUSIO.

¶ *Pietas specialis est virtus, quæ quibus officium & cultum exhibet parentibus, & patriæ & consanguineis.*

RESPONDEO dicendum, quod aliqua virtus specialis est, ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem iustitiæ pertineat, quod debitum alij reddat: ubi inuenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter: quia est connaturale principium produciens in esse & gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus, & patriæ, & his qui ad hæc ordinantur, officium & cultum impendit, & ideo pietas est specialis virtus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut religio est quedam protestatio, sicut spei, & charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum: ita etiam pietas est quedam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes & ad patriam.

¶ Ad secundum dicendum, quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi & gubernationis quam pater vel patria: & ideo alia virtus est religio, quæ cultum Deo exhibet, a pietate, quæ exhibet cultum parentibus & patriæ. Sed ea quæ sunt creaturæ per quædam superexcellentiā & causalitatem transferuntur in Deum, ut Dio dicit in libro de divinis nominibus. Unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut & Deus excellenter dicitur pater noster.

¶ Ad tertium dicendum, quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium. Sed iustitia legalis respicit bonum patriæ: secundum quod est bonum commune. Et ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

ARTICVLVS IIII.

¶ *Primum occasione religionis sint prætendenda pietatis officia in parentes.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod occasio religionis sint prætendenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. 14. Si quis venit ad me & non odit patrem suum, & matrem, & uxorem, & filios, & fratres, & sorores, adhuc autem & animam suam, non potest meus esse discipulus. Unde & in laudem Iacobi & Ioannis Matth. 4. dicitur, Quod relictis

rebus & patre, secuti sunt Christum. Et in laudem Leuitarum dicitur Deuter. 33. Quid dixit patri suo & matri suæ, nescio vos: & fratribus suis, ignoro illos: & nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum. Sed ignorando parentes & alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod prætendatur pietatis officia: ergo propter religionem officia pietatis sunt prætendenda.

¶ Præterea, Matth. 23. & Luc. 9. dicitur, Quod Dominus dicens tibi. Permite me primum ire & sepelire patrem meum, respondit: Sine te mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade & annuncia regnum Dei: quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium: ergo pietatis officium est prætendendum propter religionem.

¶ Præterea, Deus per excellentiam dicitur pater noster. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætendenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

¶ Præterea, Religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subuenire impediuntur: tum propter paupertatem, quia proprio caret, tum etiam propter obedientiam: quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet: ergo propter religionem prætendenda sunt pietatis officia in parentes.

¶ SED CONTRA est, quod dominus Matth. 15. redarguit Phariseos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

CONCLUSIO.

¶ *Cum pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex hoc ad cultum Dei valde distrahantur.*

RESPONDEO dicendum, quod religio & pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alij virtuti contrariatur aut repugnat: quia secundum philosophum in prædicamentis, Bonum non est bono contrarium. Unde non potest esse quod pietas & religio se mutuo impediunt, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cuiuslibet enim virtutis actus, ut ex supradictis patet, debet circumstantiis limitari: quas si prætereat, iam non erit virtutis actus, sed vitij. Unde ad pietatem pertinet, officium & cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus, ut plus homo tendat ad colendum patrem, quam ad colendum Deum. Sed sicut Ambrosius dicit super Luc. Necesse est diuini generis diuinæ religionis pietas antefertur. Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, iam non esset pietatis, parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronimus dicit in epistola ad Heliodorum, Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, ad vexilla crucis euola: summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes, propter diuinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur a diuino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem: & sic non oportebit propter religionem pietatem deferere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Greg. exponens illud verbum domini, dicit quod parentes, quos aduersarios in via Dei patimur, odiendo & fugiendo nescire debemus. Si enim parentes nostri nos prouocent ad peccandum, & abstrahant a cultu diuino, debemus quantum ad hoc eos deferere & odire. Et hoc modo dicuntur Leuitæ suos consanguineos ignorasse: quia idololatris secundum mandatum domini non pepercerunt, ut habetur Exod. 35. Iacobus autem & Ioannes laudantur ex hoc quod sunt secuti dominum dimisso parente: non quia eorum pa-

tur relinquere patris sui seruicia: quamuis propter plus demerita possit illum relinquere, si non vult cessare a prouocatione. Unde & Ioseph non reliquit seruicia domus quamuis haberet dominum suum quod illi sibi molestiam, ut dicitur Gen. 39. Si vero seruimus videtur se induci ad peccatum, relinquere tenetur totaliter parentem, iuxta illud. Qui amat patrem plus quam me, non est me dignus.

¶ *Nam religio sustinetur succurrere patri non potest sine suo seruitio vivere.*

¶ In eod. ar. 4. in responsione ad quartum dubium occurrit, an religiosus tenetur succurrere patri non potest sine suo seruitio vivere. Et est ratio dubij, quia in littera dicitur quod non tenetur, nec debet aut potest sine prælati scientia vel licentia, & secundo religionis statu. Alij autem doctores afferunt in oppositum. Ratio autem apparet quæcumque clara.

¶ Ad illius evidentiam sciendum est, quod dupliciter contingit patrem egere seruitio filij religiosi. Primo, circa extremam necessitatem. Secundo, in extrema necessitate. Et si quidem pater ita eger filio, quod sine ipso extrema necessitate manifeste laboraret, tenetur filius petita, licet non obtemperet licentia superioris, patri subuenire. Et ratio est, quia præceptum iuris naturæ & diuini, in extrema necessitate præminet omni voto & vinculo: nec solum pro parte, sed pro quocunque homine in seculi necessitate tenetur quilibet. Non enim debet vocari esse impedimentum operum iustitiæ. Unde sicut licet furari propter extremam alterius necessitatem, ita licet actualiter obedientiam prælati subtrahere, & furari bona ecclesie, si aliter non potest patri subueniri. Nec oppositum sentit hic Auctor, qui de necessitate paternæ, non de necessitate humanæ loquitur, hoc est de necessitate patri a filio, & non de necessitate abfoluta a quocunque homine. Si vero pater claret extremam esse necessitatem, tunc religiosus tenetur adiuuare patrem (saluo suo statu, & non aliter, hoc est, salua obedientia & regulari obseruantia: sicut filius vocatus non tenetur patri nisi saluo statu coniugali). Et hoc est, quod in littera dicitur, ita quod differentia quæ ponitur in littera inter filium anrequam sit religiosus vel post non intelligitur. Specialem extremam necessitatem in patre, sed respectu cuiusque necessitatis in qua filius tenetur

¶ *Super Questionem centesimam articulum quartum.*

¶ *Ans.*

¶ *Nat. 4. clausulam quæst.* In responsione ad primum & tertium, nota differentiam litteræ inter prouocationem & inductionem ad malum. Nam si parentes egrotent filios aut filiarum seruicij, sunt prouocatores ad malum, de se ipsis sumo quo ad hoc, ut videlicet non sequantur eorum prouocationes, sed quo ad hoc eos non habere filij, ut in responsione ad primum dicitur. Si vero parentes non tantum prouocatores, sed inductores sunt ad malum, tunc de se ipsis sumo quo ad hoc, ut in responsione ad tertium dicitur. Propter quod si pater inducat filium ad seruicium, & illa non timet se inducitur a se ipsis, & inductionem & consuetudinem, non tenetur

operas suas patri exhibere ex precepto pietatis. Constat namque non exigere necessitas extrema ad hoc, sed sufficit necessitas habens magnam latitudinem. Et forte sic concordantur doctores. Ratio igitur quæ mouet oppositam opinionem, facile soluitur. Nam preceptum de honore parentum, licet verum sit, priusquam vocemur & ex naturæ iure obligat, necesse est abrogabile per superuenientem vocem: falsum tamen est quod eodem modo obliget filium in quocumque statu: quoniam est preceptum affirmativum, & obligat pro tempore vniuersumque prout deus inuenit illum. Non enim eodem modo obliget filium liberum & uxorem. Nam uxorem non obligatur ad actum continentiam cum patre: quia iam est obligatus ad continentiam cum uxore. Et sic est in proposito quod filius liber tenetur ex hoc precepto ad subjectionem patri simpliciter. Filius autem religionis vinculo affectus tenetur ut religio potest. Propterea in littera dicitur quod tenetur patri adhibere studium, salua religione, ut patet subueniatur.

a Super Questionibus centesimæ articulus primus.

Nō ad obseruantiam principem ciuitatis, ad pietatem vero patriam colere spectat.

Questio.

IN art. 1. q. 101. iuncto cum art. 1. dubium occurrit de differentia inter pietatem & obseruantiam circa personas in dignitate constitutas. Et est ratio dubij, quia eiusdem virtutis est colere patriam, & patrie Principem: sicut eiusdem virtutis est colere patrem & reliquam consanguineorum familiam. Nō spectat ergo ad obseruantiam colere Principem ciuitatis, & ad pietatem colere patriam. Si dicatur, ut littera insinuat in tertio articulo, quod pietas colit Principem quo ad obsequia, obseruantia quo ad personam, tunc dubium primo est, quare pietas colit patrem quo ad verumque, scilicet & personam & obsequium familiaris, & obseruantia colit Principem quo ad personam tantum? Videtur enim quod ratio velit, ut pietas ad patrem & consanguineos, obseruantia vero ad patrem & communem referatur.

Nam exhibitæ præsentibus ad pietatem pertinet quam obseruantiam spectat.

Questio.

Supr. q. 101. artic. 2o. Dubium secundum est, quare sint tam obsequia quam honores de quibus hic dicitur quod spectant ad præsentium personalem utilitatem, vel gloriam. Et ratio dubij

ter eos prouocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsam posse vitam transigere eis Christum sequentibus.

Ad secundum dicendum, quod dominus ideo prohibuit discipulum à sepultura patris, quia sicut Chrysostomus dicit, per hoc eum dominus à multis malis eripuit: puta, lucubris & meroribus, & aliis quæ hinc expectantur. Post sepulturam enim erat necesse & testamenta scrutari, & hereditatis diuisionem, & alia huiusmodi. & præcipue quia alij erant qui complere poterant huius funeris sepulturam. Vel sicut Cyrillus exponit super Luc. discipulus ille non petiit quod patrem iam defunctum sepeliret, sed adhuc viuentem in senectute sustentaret usquequo sepeliretur. Quod dominus non concessit, quia erant alij, qui eius curam habere poterant, linea parentelæ astricti.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus: sicut & alia misericordie opera, quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibitæ videntur, secundum illud Mat. 25. Quod vni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si alique nostro obsequio possunt sustentari, ad hoc, quod amplius religioni vacemus.

Ad quartum dicendum, quod aliud dicitur de eo qui est adhuc in seculo constitutus, & aliud de eo qui iam est in religione professus. Ille enim qui est in seculo constitutus, si habet parentes qui sine ipso sustentari non possunt, non debet eis relictis religionem intrare: quia transgredietur preceptum de honoratione parentum. Quamvis quidam dicant quod in hoc casu licite possent eos deserere, eorum curam Deo committentes. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum: cum habent ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponere sub spe diuini auxilij. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei deserere parentibus religionem intrare: quia filij non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est. Ille vero qui iam est in religione professus, reputatur iam quasi mortuus mundo. Unde non debet occasione sustentationis parentum, exire claustrum, in quo Christo conspeditur, & se iterum secularibus negotiis implicare. Teneatur tamen, salua sui prelati obedientia & suæ religionis statu, primum studium adhibere qualiter eius parentibus subueniatur.

QVAESTIO CENTESIMA SECUNDA de Obseruantia & illius partibus, in tres articulos diuisa



DEINDE considerandum est de obseruantia & partibus eius, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa obseruantiam autem queruntur tria. **Primo,** utrum obseruantia sit specialis virtus, & ab aliis distincta. **Secundo,** quid obseruantia exhibeat. **Tertio,** de comparisonem eius ad pietatem.

ARTICVLVS I.

Utrum obseruantia sit specialis virtus, ab aliis distincta.

Ad PRIMVM sic proceditur. Videtur quod obseruantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum obseruantie non distinguitur ab obiecto pietatis. Dicit enim Tullius in sua rhetorica quod obseruan-

tia est, per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu & honore dignantur. Sed cultum & honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo obseruantia non est virtus distincta à pietate.

Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor & cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia & virtute. Sed non est aliqua specialis virtus, per quam honorem & cultum exhibeamus hominibus, qui scientiæ & virtutis excellentiam habent. Ergo etiam obseruantia per quam cultum & honorem exhibemus his, qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ soluenda lex cogit secundum illud ad Ro. 13. Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum, &c. Ea vero, ad quæ per legem compellimur, pertinent ad iustitiam legalem, seu etiam ad iustitiam specialem. Ergo obseruantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

SED CONTRA est, quod Tullius dicit, conuiuendo obseruantiam aliis iustitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

CONCLUSIO.

Obseruantia est quædam specialis virtus sub pietate contenta, per quam personis in dignitate constitutis, cultum & honorem exhibemus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet, necesse est ut eo modo per quem ordinatum descensum distinguatur virtutes, sicut excellentia personarum, quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principij, quæ vniuersaliter inuenitur in Deo: ita etiam persona quæ quantum ad aliquid prouidentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris: quia pater est principium & generationis & educationis, & disciplinæ, & omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent. Persona autem in dignitate constituta, est sicut principij gubernationis respectu aliquarum rerum: sicut Princeps ciuitatis in rebus civilibus: dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, & simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ patres appellantur, propter similitudinem curæ: sicut 4. Reg. 5. Ierui Naaman dixerunt ad eum, Pater, et si rem grandem dixisset tibi propheta, &c. Et ideo, sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo inuenitur pietas, per quam coluntur parentes, ita sub pietate inuenitur obseruantia, per quam cultus & honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad PRIMVM Mergo dicendum, quod sicut dictum est supra, quod religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur: & tamen pietas proprie dicta à religione distinguitur: ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici obseruantia, & tamen obseruantia proprie dicta à pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum, quod aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quandam status excellentiam habet, sed etiam quandam potestatem gubernandi subditos. Unde competit sibi ratio principij, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principij quantum ad alios, sed solum quandam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem & cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum quia per scientiam & virtutem & omnia alia huiusmodi aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reuerentia quæ propter quamcunque excel-

lentiam quia hic non intelliguntur omnia similia personalia, quia non seruilia exhibita à seruis, nec à filijs, nec à mercenariis. In quo igitur discernenda sunt ista personalia à cõsibus? Tunc quia ratio cuiusque scilicet aut honore præcedenti à subditis exhibenda, est dignitas, quicquid autem inpenditur personæ ratione dignitatis non personæ, sed cõstituti vel principij, cuius vires gerit, exhibetur: ut Auctor facit inferius in questione sequenti ar. 2. ad 2. Et sic omnia exhibita prædicentibus, in quantum prædicentibus sunt, spectant ad pietatem & non ad obseruantiam. **Ad huius dubij dissolutionem** sciendum est, quod regulariter eiusdem rationis est cõstitum, colligendum, & vniuersaliter communiandum aliquam, & illius caput colere. Et propterea ad obseruantiam spectat tam Episcopus quam canonicus, cõsuleret aut magister, & cõdiscipulus, tam ducem quam exercitum, & sic de aliis. Nisi quod ab ista regula excipitur Princeps patriæ. Et ratio exceptionis istius est, quia Princeps est solummodo principium gubernationis. Patria autem est etiam principij nostri esse. Et propterea patriæ cultus ad eandem virtutem spectat, ad quam spectat colere patrem, quicquid nostri esse principij. Principes autem, quia non habent rationem principij essendi, sed solum gubernandi, excluduntur ab illa excellentiori virtute, ut pietas quæ colit principia essendi & gubernandi simul, & patet & pariter & sequenti virtuti, scilicet obseruantie, relinquuntur. In reliquis autem cõsolationibus, patet exercere, scholæ, collegij, &c. non est hoc admissio principiorum essendi & gubernandi, sicut in patria & in principe patriæ: sed omnes ad gubernationem spectant. Et hinc rationem habet ab Autore in questione precedente, ar. 2. ad vltimum, ubi redditur rationem quare patria collitur à pietate, alia autem cõmuniatio non. Et per hoc patet responsio ad primo obiectum, quare obseruantia non respicit Principem quo ad communia quæ spectant ad patriam, quia scilicet peruenitur à pietate propter excellentiam quam habet patria, & non principis: quia scilicet est principium nostrum esse. Et sic soluta ratio primo dictum soluitur.

Secundum vero dubium soluitur dicendo, quod personalia hoc in loco dicuntur, non omnia quæ personæ principis à quocumque exhibentur.

*Super Quaestione centesimatercia
Articulus primus.*

QVAESTIO CENTESIMATERCIA
matéria de Dulia, in quatuor
artículos diuisa.

Anot. In artic. 1. q. 101. nota
1. q. 101. in respon-
sione ad primum, quod
reuerentia nec est ad-
equatum motuum ad
honorandum, nec est ad-
equatus finis honoris.
Quoniam & aliqui mo-
uentur ad honorandum
non ex reuerentia, sed
ex amore, ut patet cum
superiores honorant in-
feriores quosdam. Et
multi honorant solum
ut honorem debitum im-
pendant, sed distinctio
inter reuerentiam & ho-
norem facit manifesta
est in ista ex hoc, q.
quodlibet est principium
& quandoque finis ho-
noris. Secundo, in respo.
ad secundum, quod quia
bono & pulchro debi-
tum est ut manifestetur
ut ideo tam communis
est appetitus gloriæ qua-
si debet esse liber æsti-
manti in se bonum aut
pulchrum aliquid vel
operis.

*Super Quaestione centesimatercia
Articulus tertius.*

Anot. In artic. 1. elusid. quæst.
1. q. 101. secundo, no-
ta in corpore articu-
li quod Deus non solum
est maior dominus quā
homo, quia dominus
vniuersorum est: sed est
alia ratione dominus
quia est dominus totius
calis: vel, ut pote crea-
tor totius. Homo autem
non. Unde similitudo ho-
minis ad Deū est secun-
dum totum id quod quo-
modo libet est. Error au-
tem inquit iller, de fer-
tis hominum qui ser-
uitutem in totum ho-
minem deservire pa-
tetur, propter liberta-
tem mentis in qua ma-
teriz dominus non est
homo, sed solus Deus,
qui potest annihilare
animam & corpus.
In responsione ad ter-
tium elusid. tertiar.
dubium primum est, an
vnaquaque daturum re-
sponsionem sit per se
sufficiens.

De ima-
gine cui
tu per de-
ham, seu
latram,

Dubium secundum est,
an ratio peius respon-
sionis, videlicet quia
homo quando honorat
hominem, non semper
actu refert hoc in Deū,
valeat. Et est ratio du-
bi, quia videtur peius
re secundum non cau-
sam et causam. Quo-
niam non requiritur ad
identitatem motus in
imaginem, & idem
est imaginis, q. actu ille q.
mouetur refert in id
cuius est imago, ut pa-
tet de adorantibus ima-
ginem Christi & sancto-
rum magis euagata. Con-
stat enim q. non affere-
re ad id, cuius est
imago, sed venerationē.
Dubium tertium est quo-
modo verificetur q. re-
uerentia quæ exhibetur
ipsi Deo, nullo modo gi-
tinet ad eius imaginem.
Cum statim Auctor in
sequenti calce articuli

DEINDE considerandum est
de partibus obseruantie. Et pri-
mo, de dulia, quæ exhibet ho-
norem & cetera ad hoc perti-
nentia, personis superioribus.
Secundo, de obedientia, per quam earum
obeditur imperio.

Circa primum quaeruntur quatuor. Pri-
mo, utrum honor sit aliquid spirituale vel cor-
porale. Secundo, utrum honor debetur
solis superioribus. Tertio, utrum dulia, cu-
ius est exhibere honorem & cultum superio-
ribus, sit specialis virtus à latría distincta.
Quarto, utrum per species distinguatur.

ARTICVLVS I.

QUæritur an honor importet aliquid corporale.
D PRIMUM sic proceditur.
Videtur quod honor non im-
portet aliquid corporale. Ho-
nor enim est exhibitio reueren-
tiæ in testimonium virtutis, ut
potest accipi à Philosopho in primo Ethic.
Sed exhibitio reuerentiæ est aliquid spirituale:
reuerentiæ enim est actus timoris, ut supra ha-
bitum est. Ergo honor est aliquid spirituale.

Præterea, secundum Philosophum in 4. Ethic.
Honor est premium virtutis. Virtutis autem
quæ principaliter in spiritualibus consistit,
premium non est aliquid corporale, cum præ-
mium sit potius merito. Ergo honor non con-
sistit in corporalibus.

Præterea, Honor à laude distinguitur &
etiam à gloria, sed laus & gloria in exte-
rioribus consistunt. Ergo honor consistit in in-
terioribus & spiritualibus.

SED CONTRA est, quod Hier. ex-
ponens illud primæ ad Timoth. 1. Qui bene
præstant presbyteri duplici honore habeantur
& cetera dicit, Honor in præsentiarum vel
pro elemosyna vel munere accipitur. Vtrum-
que autem horum ad corporalia pertinet. Ergo
honor in corporalibus consistit.

CONCLUSIO.

Honor quo ad Deum, quantum in interiori actu
consistat, honor tantum quo ad homines in exteriori-
bus signis, & corporalibus consistit.

RESPONDEO dicendum, quod ho-
nor testimonium quandam importat de ex-
cellentia alicuius. Unde homines qui volunt
honorari, testimonium suæ excellentiæ qua-
runt, ut per Philosophum patet in 8. Ethic. Tes-
timonium autem redditur vel coram Deo vel
coram hominibus. Coram Deo, qui inspector
est cordium, testimonium conscientiæ suffi-
cit. Et ideo honor, quo ad Deum, potest con-
sistere in solo interiori motu cordis: sed
aliquis recognoscit vel Dei excellentiam, vel
etiam alterius hominis, coram Deo. Sed quo
ad homines, aliquis non potest testimonium
ferre, nisi per aliqua signa exteriora, vel ver-
borum, puta, cum aliquis ore pronuntiat ex-
cellentiam alicuius, vel factis, sicut inclina-
tionibus, obuiationibus, & aliis huiusmodi:
vel etiam exterioribus rebus, puta in mune-
rum oblatione, aut imaginum institutione,
vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc honor in
signis exterioribus & corporalibus consistit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
reuerentia non est idem quod honor, sed ex
vna parte est primum motuum ad honoran-
dum, in quantum scilicet aliquis ex reueren-
tia, quam habet ad aliquem, eum honorat.
Ex alia vero parte est honoris finis, in quan-
tum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in
reuerentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philo-
sophus ibidem dicit, Honor non est sufficiens
virtutis premium. Sed nihil potest esse in huma-

nis rebus & corporibus maius honore, in quantum scilicet ipse
corporales res sunt signa demonstratiua excellentis virtutis. Est
autem debitum bono & pulchro ut manifestetur: secundum illud Mat.
5. Neque accendunt lucernam & ponunt eam sub modio, sed su-
per candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt. Et pro tan-
to premium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quod laus distinguitur ab honore dupli-
citer. Vno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor
autem in quibuscunque exterioribus signis: & secundum hoc laus
in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionem honoris
testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicuius absolute.
Sed per laudem testimoniamur de bonitate alicuius in ordine ad fi-
nem: sicut laudamus bene operantem propter finem. Honor autem
est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed iam sunt in
fine: ut patet per Philosophum in 1. Ethic. Gloria autem est effectus
honoris & laudis, quia ex hoc quod testimoniamur de bonitate alicuius,
clarescit bonitas eius in notitia plurimorum. Et hoc importat no-
men gloriæ. Nam gloria dicitur quasi claritas. Unde ad Rom. 1. dicitur
quædam glossa. Ambro. quod gloria est clara cum laude notitia.

ARTICVLVS II.

QUæritur an honor proprie debeat superioribus.
D SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod ho-
nor non proprie debeat superioribus. Angelus enim
est superior quolibet homine viatore: secundum illud
Matt. 11. Qui minor est in regno celorum maior est
Io. Bap. sed angelus prohibuit Iohannem volentem se
honorare: ut patet Apoc. vi. Ergo honor non debetur superioribus.
Præterea, Honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut di-
ctum est. Sed quandoque contingit quod superiores non sunt vir-
tuosi. Ergo eis non debetur honor: sicut nec demonibus, qui ta-
men superiores nobis sunt ordine naturæ.

Præterea, Apostolus dicit ad Roma. 12. Honore inuicem præue-
nientes. & primæ Pet. 2. Omnes honorate. Sed hoc non esset seruand-
um si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debe-
tur proprie superioribus.

Præterea, Tob. primo dicitur, Quod Tobias habebat decem ta-
lenta ex his quibus erat honoratus à rege. Legitur etiam Hester. 6.
Quod Assuerus honorauit Mardocheum, & coram eo fecit cla-
mari. Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit. Ergo ho-
nor etiam exhibetur inferioribus: & ita videtur quod honor non
debetur proprie superioribus.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 5. Ethic.
quod honor debetur optimis.

CONCLUSIO.

Honor alicui non debetur nisi ratione alicuius superioritatis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ho-
nor nihil aliud est quod quædam protellatio de excellentia bonitatis
alicuius. Potest autem alicuius excellentia considerari non solum
per comparisonem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo
qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparisonem ad ali-
quos alios. Et secundum hoc honor semper debetur alicui propter
aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui
honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis
vel etiam ipso honorante, quantum ad aliquid & non simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod angelus prohibuit
Iohannem non à quacunque honoratione, sed ab honoratione ado-
rationis latría, quæ debetur Deo: vel etiam ab honoratione dulia,
ut ostenderet ipsius Iohan. dignitatem, quæ per Christum erat an-
gelis adequatus secundum speciem gloriæ filiorum Dei. Et ideo
nolebat ab eo honorari tanquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si prælati sint mali, non honoran-
tur propter excellentiam propriæ virtutis: sed propter excellentiam
dignitatis secundum quam sunt Dei ministri. Et etiam in eis
honoratur tota communitas cui præstant: demones autem sunt irre-
uocabilius mali, & pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet inuenitur aliquid ex
quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad
Phi. 4. In humilitate superiores inuicem arbitantes. Et secundum
hoc etiam omnes se inuicem debent honore præuenire.

Ad quartum, dicendum, quod priuata persone interdum hono-
rantur à regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem
dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum, & se-
cundum hoc honorati sunt Tobias & Mardocheus à regibus.

ARTICVLVS III.

QUæritur an dulia sit specialis virtus à latría distincta.

D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod dulia non
sit specialis virtus à latría distincta: quia super illud
Psal. Domine Deus meus in te speravi, dicit Glossa. Princip.
Domine omnium per potentiam cui debetur dulia. 1. 4. 5. 4.

Deus per creationem cui debetur latría. Sed est distincta virtus
quæ ordinatur in Deum secundum quod est dominus, & secun-
dum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta à latría.

dicat quod eodem honore Christus & eius crux honoratur.

¶ Dubium quarto est, an venerari hominem inquantum est imago Dei, refertur hoc ad latratiem in Deum, spectat ad latratiem vel dulia. Et ratio dubij, quia sicut praeceperunt amicitias proprias quibus amamus proximos, ut patet, ut concitetur, ut concilietur, ut amicum, &c. est charitatis amicitia qua amamus in proximo Deum. Quare non praeceperunt proprias veneraciones, quibus colimus patrem, principes, excellentes viros, &c. datur una veneratio qua volumus Deum in hominibus & in omnibus creaturis tanquam in imagine & vestigio suo. Et augetur dubium, quia sicut datur unus vitium, puta blasphemiam qua blasphematur Deus & in se & in qualibet creatura, ita debet dari unus honor quo & in se & creaturis omnibus honoratur Deus gloriosus omnium creator.

¶ Ad eandem hanc rationem oportet duplicem esse genus imaginis. Nam quidam sunt quae secundum seipsas sunt capaces honoris. Quodam vero quae honoris capaces non sunt, nisi ut exerceatur imaginis officium. Et quoniam capacia honoris non sunt quae à virtutis capacitate aliena sunt, cum honor sit praeium virtutis, confertur eis ut non nisi rationalia seu intellectuales sunt secundum seipsas honoris capacia. Inter imaginem ergo Dei in natura intellectuali & in rebus aliis, haec est differentia, quod id quod constituitur in creatura rationali imaginem divinam ostendit imaginem, ostendit ipsam creaturam secundum seipsam honorabilem. Id vero quod constituit imaginem dulia in aliis, non constituit creaturam, nisi ut imaginis exerceat officium honorabile. In praesentia igitur proposito utraque ratio de imagine secundum se honorabili, sermonem habet. Et prima quidem responsio ex parte imaginis se tenet. Secunda vero ex parte eius cuius est imago. Prima namque distinguit duplicem autem motum in imaginem secundum se, & inquantum est imago. Et suffolentur eorum argumentum, subiungendo quod dulia est motus in rationalem creaturam secundum seipsam, hoc est secundum quod ipsa est secundum seipsam honorabilis. Secunda autem ratio est eorum argumentum, dicendo quod licet dulia quodammodo reddat in Deum, non est tamen latratia, quia latratia ita exhibetur Deo, quod non illi creaturae cui debetur dulia. Et per hoc patet responsio ad primum dubium.

¶ Ad secundum vero dubium dicitur, quod Autor per refertur ad latratiem in Deum, intendit refertur actualiter cogitando de Deo. Sed inasistit de actu ut commune quoddam est actualiter de virtute, hoc est virtute primae intentionis refertur, ita quod vocatur actu refertur in Deum ille, qui ab initio hoc intendit in prosecutione nunquam amplius de Deo cogit. Sicut etiam in sacramentis dicitur quis actu intentionem conferendi habere, qui accessit ad altare intentione celebrandi licet quando consecrat actualiter euegetur. Huiusmodi autem actualis relatio est vera causa distinctionis motus in imaginem secundum se, & motus in imaginem inquantum est imago. Et propterea veram dulia rationem quare dulia non terminatur ad Deum in homine, sed ad hominem, quia non cadit sub intentione exhibentis homini dulia, honorare Deum in homine, sed hominem ipsum.

¶ Ad tertium autem dubium dicendum est post discussionem quartae dubitationis, quoniam ex illius pendet claritate.

¶ Ad quartum igitur dubium dicitur, quod difficultas consistit in hoc, quod creatura rationalis videtur ex uno & eodem continua honorabilis dupliciter, videlicet & secundum seipsam, & secundum quod est imago Dei. Nam ex hoc ipso quod est rationalis, est secundum seipsam virtutis capax, & imago Dei. Et quia secundum seipsam honoratur dulia, videtur quod secundum se imago veneranda sit latratia, quia Deus in ipsa honoratur.

¶ Præterea, secundum philosophum in 8. Ethic. Amari simile est ei quod est honorari. Sed eadem est virtus charitatis qua amatur Deus & qua amatur proximus. Ergo dulia qua honoratur proximus, non est alia virtus à latratia qua honoratur Deus.

¶ Præterea, Idem est motus quo aliquis motetur in imaginem, & in rem cuius est imago. Sed per dulia honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus. Dicitur enim Sap. 2. de impiis, quod non iudicaverunt honoris animarum sanctarum: quoniam Deus creavit hominem inextinguibilem, & ad imaginem suam similitudinis fecit illum. Ergo dulia non est alia virtus à latratia qua honoratur Deus.

¶ SED CONTRA est, quod Aug. dicit in 10. de Ci. Dei. quod alia est servitus quae debetur hominibus secundum quod praecepit Apostolus servus dominis suis subditos esse: quae scilicet Græce dulia dicitur: alia vero latratia quae debetur servituti pertinentis ad colendum Deum.

CONCLUSIO.

¶ Dulia, per quam cultum exhibemus homini dominanti, alia virtus à latratia est, per quam domino domino cultum & honorem exhibemus.

RESPONDEO dicendum, quod secundum ea quae supra dicta sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quae debiti reddat. Alia autem ratione debetur servituti Deo & homini: sicut & alia ratione dominium coepit Deo & homini. Nam Deus plenarium & principale dominium habet respectu totius, & cuiuslibet creaturae, quae totaliter eius subicitur potestati. Homo autem participat quandam similitudinem divini domini secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quae debetur servituti exhibet homini dominanti, alia virtus est à latratia quae exhibet debita servituti domino.

Et est quaedam observantia species quia per observantiam honoramus quascunque personas dignitate praecellentes. Per dulia autem proprie sumptam, servit dominos suos venerantur. Dulia enim Græce servitus dicitur.

¶ AD PRIMUM Mergo dicendum, quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater: ita etiam latratia per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excelsentior est dominus. Non autem creatura participat potentia creandi, ratione cuius Deo debetur latratia. Et ideo glossa illa distinxit attribuens latratiam Deo secundum creationem, quae creaturae non communicatur: dulia vero secundum dominium quod creaturae communicatur.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum, Deus est. Non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus & pro-

ter illud Aug. in reg. Honorate in vobis Deum sicut. Alioquin imago Dei in creatura rationali esset deterioris conditionis quam imago eius in statu vel pictura, inquantum imago. Et quoniam eadem est ratio de vestigio in creatura rationali, nisi quod non esset totum honorabile secundum se, sed solum ratione representantem idemque est motus in vestigio vel in se, & in id cuius est vestigio ideo oportet eundem rationem reddere.

¶ Videtur mihi quod dicitur da illud duo. Primum est, quod latratia de facto non ex habetur: nec est exhibenda creaturae cuiusque rationali, etiam inquantum est imago Dei. Et hoc dicitur videtur Autor in littera in formula ratione, dicendo quod reverentia quae ipsi Deo debetur, nullo modo pertinet ad eius imaginem. Loquitur enim de imagine inquantum motus in ipsam est motus in id cuius est imago, secundum quod est eadem ratio huius dicti est contra-rio erroris, ut f. Deo solum debetur honorem creaturae videtur impendere. Ex hac namque ratione nec creaturae rationabilibus, inquantum repraesentant, nec creaturae rationabilibus, inquantum similes sunt Deo, dolum honorem impendimus, ut fugiamus, & errorem collectum omnes nulli partem: & errorem exhibentium hominibus diuini honores. Sicut enim Ecclesia humanae cum Christi secundum se ipsam non adorare dulia, sed Christo exhibere latratiam, dicendo illi. Mille rebus nobis: et nunquam, Ora pro nobis occasione errandi ex huiusmodi distinctione tamet filij, & per hoc minus docti & idiosyncratici in proposito diuini honore negat rationalibus imaginibus & vestigiis dulia, ne ex huiusmodi adoratione occasionem errandi sumant populi. Concludendum ergo videtur, quod si quis creaturam veneratur, inquantum est similitudo vel vestigium Dei, hoc est, quod veneratur Deum in creatura hac vel illa, latratia cultus exhibetur non creaturae, sed Deo in creatura: sicut & blasphematur Deus in creatura & amatur. Et hoc probant rationes allatae, sed quoniam obiecta haec annexa habent occasionem erroris, ideo exhibentur non est honor latratia illiusmodi imaginibus & vestigiis, ut sic.

¶ Nunc ad tertium dubium dicitur, quod est imago Dei inquantum quasi triplex: primo pictura seu statua ad representandum Deum, ut quoties in Ecclesia videmus: secundo, ipsa rationalis creatura secundum seipsam imago representans Deum. Tertio, ipsa rationalis creatura, ut relata in Deum: Autor in littera non intendit de prima imagine, ut instat obiectis de cruce sed de secunda: cuius veneratio redundat secundum quandam modum in Deum, pro quanto eius est imago id quod honoratur. Et indirecte verificatur de tertia, propter utriusque eorum similitudinem formalem fundamentum virtutis imaginis, vel rectius loquendo, imaginis virtutis: modo sumptum. Et tunc est sensus quod nullo modo absque occasione erroris spectat ad eius imaginem latratia reverentia. Et cum si bonos imagini sic sumptum impenderetur, non redundaret quodammodo in Deum, sed directe tenderet simpliciter & absolute.

¶ SED CONTRA est, quod dulia contra latratiam diuiditur. Latratia autem non diuiditur per diversas species. Ergo nec dulia.

CONCLUSIO.

¶ Non diuiditur dulia contra latratiam distincta

ut quoties in Ecclesia videmus: secundo, ipsa rationalis creatura secundum seipsam, etiam enim secundum seipsam imago representans Deum. Tertio, ipsa rationalis creatura, ut relata in Deum: Autor in littera non intendit de prima imagine, ut instat obiectis de cruce sed de secunda: cuius veneratio redundat secundum quandam modum in Deum, pro quanto eius est imago id quod honoratur. Et indirecte verificatur de tertia, propter utriusque eorum similitudinem formalem fundamentum virtutis imaginis, vel rectius loquendo, imaginis virtutis: modo sumptum. Et tunc est sensus quod nullo modo absque occasione erroris spectat ad eius imaginem latratia reverentia. Et cum si bonos imagini sic sumptum impenderetur, non redundaret quodammodo in Deum, sed directe tenderet simpliciter & absolute.

¶ Præterea, Mediū differt specie ab extremis, sicut pallidū ab albo & nigro. Sed hyperdulia videtur esse mediū inter latratia & dulia. Exhibetur enim creaturis quae habent specialem affinitatem ad Deum sicut beatæ virginis, inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod dulia sint species differentes: una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

¶ Præterea, Sicut in creatura rationali inuenitur imago Dei, ratione cuius honoratur, ita etiam in creatura irrationali inuenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis & nomine vestigij. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species dulia attendi: praesertim cum quibusdam irrationalibus creaturis honor exhibetur: sicut ligno sanctae crucis & aliis huiusmodi.

¶ SED CONTRA est, quod dulia contra latratiam diuiditur. Latratia autem non diuiditur per diversas species. Ergo nec dulia.

CONCLUSIO.

¶ Non diuiditur dulia contra latratiam distincta

ut quoties in Ecclesia videmus: secundo, ipsa rationalis creatura secundum seipsam, etiam enim secundum seipsam imago representans Deum. Tertio, ipsa rationalis creatura, ut relata in Deum: Autor in littera non intendit de prima imagine, ut instat obiectis de cruce sed de secunda: cuius veneratio redundat secundum quandam modum in Deum, pro quanto eius est imago id quod honoratur. Et indirecte verificatur de tertia, propter utriusque eorum similitudinem formalem fundamentum virtutis imaginis, vel rectius loquendo, imaginis virtutis: modo sumptum. Et tunc est sensus quod nullo modo absque occasione erroris spectat ad eius imaginem latratia reverentia. Et cum si bonos imagini sic sumptum impenderetur, non redundaret quodammodo in Deum, sed directe tenderet simpliciter & absolute.

¶ Super Quaestione centesimasettima Articulus quartus.

¶ Num observantia sit virtus generica, cuius species sit dulia.

IN art. 4. eiusdem q. 103. dubium occurrit, quoniam Autor videtur obliqui fuisse, dum hoc in loco ponit observantiam esse virtutem genericam, dicendo quod dulia est una species observantiae. In primo autem articulo quaestiones praecedentes ex proposito posuit observantiam esse virtutem specialem distinctam contra pietatem, religionem & iustitiam. Ad hoc dicitur, quod Autor non dixit observantiam esse virtutem specialem specialem. Sed enim est intentio sua quod sit specialis specie subalterna. Et hoc ibi insinuat dicendo quod ad observantiam spectat venerari Principem, dum

Quaestio

Secunda secundae 3. The. A 2 4

Quaestio.

¶ Nam obedientia hominis & Dei sit vnius speciei.

In responsione ad quartum eiusdem secundi articuli dubium occurrebat, an obedientia respectu Dei & hominis sit vnius speciei specialissimae. Et est ratio dubij, quia in littera prima est differentia inter obiectum obedientiae & obedientem, concluditur de obedientia abfoluta, quod non est nisi vnius rationis. Postmodum vero subiungit limitatorem, obedientia hominis est eadem specie, quasi per ly hōis praeservauerit se ab obedientia Dei, &c. Ad hoc dicitur quod obedientia respectu Dei & hōis est quodammodo vnius, & quodammodo alterius rationis. Nam secundum propriam differentiam obedientiae, quae ex obiecto sumitur, vnius est ratio, quia praecipitur formaliter a quocumque sit, & de quocumque sit, vnius est ratio, & hoc est quod primo in littera concluditur. Si vero consideretur obedientia secundum communem rationem virtutis vel vltimae secundum quod distinguuntur virtus erga Deum vel proximum vel seipsum, & similiter peccata contra Deum aut proximum aut seipsum sic obedientia diuini praeccepti, & obedientia humani praeccepti, diuersae sunt rationis, & similiter inobedientia. Quoniam vna respectu Dei, & alia hominem, sicut in naturalibus figura celi & inferioris corporis, tunc vni rationis secundum propriam rationem figuram, & sunt diuersa generis secundum communem rationem entis quia diuersificantur per incorruptibile & corruptibile, & propter diuersam diuersitatem. Autem in littera subiungit limitatorem de obedientia hōis, & sic omnia consonant.

¶ Super Quaestione centesima quarta articulum tertium.

Phi. 2. le. 3. col. 3.

In articulo eiusdem 2. le. 3. col. 3. quod est dubium occurrat de conclusione principalis, an scilicet in littera concludatur quod obedientia est maxima virtutum moralium, & est ratio dubij obscuritas litterae.

¶ Nam obedientia sit omnium moralium virtutum excellentissima.

Quaestio.

Ad hoc breuiter dicitur quod neque secundum veritatem, neque secundum litteram, obedientia est maxima virtutum simpliciter, quia theologales sunt praestantiores ea. In littera probatur. Nec est maxima in genere moralium, quia religio ad minus est praestantior ea, quoniam religio ipsum Deum quod praecipit colit, obedientia vero ad eius praecipium attendit. Constat autem quod maius est Deum quam Dei praecipium.

debetur, ut Philosophus dicit in 5. Ethico. ita etiam obedientia medium est inter superfluum quod attenditur ex parte eius qui subtrahit superiori obedientiam debitam, quia superabundat in implendo propriam voluntatem, diminutum autem ex parte superioris cui non obeditur. Vnde secundum hoc obedientia non erit medium duarum malitiarum, sicut supra de iustitia dictum est.

Ad tertium dicendum, quod obedientia, sicut & qualibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiae est praecipitum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Vnde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet praecipientis. Si autem id quod ei praecipitur, sit propter se ei volitum etiam abique ratione praeccepti (sicut accidit in prosperis) iam ex propria voluntate tendit in illud, & non videtur illud implere propter praecipitum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud praecipitur nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propriae voluntati repugnans (sicut accidit in asperis) tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter praecipitum. Et ideo Greg. dicit in li. Moral. quod obedientia quae habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla vel minor, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum praecipitum, sed ad assequendum proprium volitum. In aduersis autem vel difficilibus est maior, quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in praecipitum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet, secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis, non minus deuote tendat ad impletionem praeccepti.

Ad quartum dicendum, quod reuerentia directe respicit personam excellentem, & ideo secundum diuersam rationem excellentiae diuersas species habet. Obedientia vero respicit praecipitum personae excellentis, & ideo non est nisi vnius rationis. Sed quia propter reuerentiam personae obedientia debetur eius praeccepto, consequens est quod obedientia hominis sit eadem specie, ex diuersis tamen specie causis procedens.

ARTICVLVS IIL.

¶ Virum obedientia sit maxima virtutum.

AD TERTIVM sic proceditur. Virum quod obedientia sit maxima virtutis, dicitur enim 1. Reg. 15. Melior est obedientia quam victimae, sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quae est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supradictis patet. Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

Præterea, Greg. dicit vlti. Moral. quod obedientia sola virtus est quae virtutes ceteras menti inserit, insertasque custodit. Sed causa potior est effectus. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

Præterea, Greg. dicit vlti. Moral. quod nunquam per obedientiam malum debet fieri. Aliquando autem per obedientiam bonum quod agimus intermittere debet. Sed non praetermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia pro qua praetermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

SED CONTRA est, quod obedientia habet laudem ex eo quod ex charitate procedit. Dicit enim Greg. vlti. Moral. quod obedientia non seruit metu, sed charitatis affectu seruanda est, non timore poenae, sed amore iustitiae. Ergo charitas est potior vir-

tus quam obedientia.

CONCLUSIO.

Inter omnes virtutes morales laudabilior, & longè excellentior est obedientia, quae propria voluntas Deo consecretur, quo omnes aliarum virtutum actus meritorij redduntur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut peccatum consistit in hoc quod homo contempto Deo commutabilibus bonis inhæret, ita meritum virtutis actus consistit e contrario in hoc quod homo contemptis bonis creatis Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quae sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemptantur ut Deo inhæreatur, maior est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo virtutes quibus Deo secundum se inheretur, scilicet theologice, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur. Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est quanto aliquis magis aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quae homo potest contemnere propter Deum, quorum infimum sunt exteriora bona, medium autem sunt bona corporis, supremum autem sunt bona animae. Inter quae quodammodo praecipuum est voluntas, in quantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis vritur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiae virtus, quae propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliae virtutes morales, quae propter Deum aliqua alia bona contemnit. Vnde Grego. dicit in vlti. Moral. quod obedientia victimis iure praepositur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria maciatur. Vnde etiam quocumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod sunt ut obediatur voluntati diuinae. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hac ordinaret ad impletionem diuinae voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine charitate, quae sine obedientia esse non potest. Dicitur enim prima Ioh. 2. quod qui dicit se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est. Qui autem seruat verba eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est. Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle & nolle.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reuerentia quae exhibet cultum & honorem superiori. Et quantum ad hoc sub diuersis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem praeccepti, sit vna specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reuerentia praetorum, continetur quodammodo sub obseruantia. In quantum vero procedit ex reuerentia parentum, sub pietate. In quantum vero procedit ex reuerentia Dei, sub religione, & pertinet ad deuotionem, quae est principalis actus religionis. Vnde secundum hoc laudabilior est obedire Deo, quam sacrificium offerre, & etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, ut Greg. dicit. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pingua Amalechitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum prout sunt in praeccepto. In quantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositiue ad earum generationem & conseruationem, in quantum dicitur quod obedientia omnes virtutes meti inserit & custodit. Nec tamē sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primum, quia licet actus

ptum venerari. Sed est maxima in genere moralium talium, quae scilicet in contemptu temporalium consistit. Et hanc excellentiam non habet obedientia quae, conuenit, sed illa quae Deo voluntatiter obediunt. Sic enim & non aliter praeccepto eius voluntatem nostram subiacent. Si enim quidam Dei praeccepta placeat implere, & quidam non, iam non Dei sed nostrae, quae implenda & non implenda eligimus, sequimur voluntatem. Omnes siquidem hae conditiones ex littera diligenter perspectae habentur. Et ex hac parte considerata obedientia, filia ponitur charitatis iudicialis, disticta ab ea in hoc quod charitas facit hominem cum Deo idem velle & idem nolle per modum amicitiae, obedientia vero per modum subditi. Non enim enim recognoscens se tali amico subditi, pendit iustum esse obediatur volendo & obediendo, ut subditi, quia quid illi praecipit. Et ex hac eadem parte obedientia causat omnium virtutum, etiam charitatis & fidei, &c., ut scilicet impletur Dei praeccepta. Et ex eadem parte ponitur, quasi forma virtutis aliarum, pro quibus actus reliqui sunt, ut impletur diuina praeccepta, quod directe spectat ad obedientiam. Verumtamen quia ipsa impletio praeccepti diuini ordinatur ad impletionem diuinae voluntatis, per modum amicitiae, quod est proprium charitatis, ideo finis praeccepti & obedientiae simpliciter est charitas, iuxta illud Apostoli ad Titum, finis praeccepti est charitas. In responsione ad primum eiusdem articuli aduerte quod obedientia dupliciter sumitur, causaliter & formaliter, si formaliter, & vna est species, si causaliter, in multis reponitur speciebus, & tam eius, qui anteponitur religionis actui, qui est victimas offerre, conuenit et causaliter sumptis, prout continetur sub religione, & spectat ad posteriorum religionis actum, qui est deuotio, & ideo non est minus si hoc modo praepositur minori actui religionis, tanquam si diceretur, melior est deuotio, quam victimae, melior est sacrificium interioris voluntatis, quod exterioris victimae, quod est per se notum. Et tunc rationem reddunt verba Gregoris, dicendo, quod maciatur voluntas, proculdubio in sacrificium diuinum.

In responsione ad tertium eiusdem articuli aduerte, quod per bonum ad quod facendum homo ex necessitate tenetur, non intelligitur solum de necessitate peccati moralis sed etiam

sed etiam venialis. Ita q. d. illi homini homo tenetur obedire in his que sunt peccata, quantumcumque minima, quia non sunt facienda mala, ut veniant bona.

Super Quaestione de obediencia ad articulum quartum.

Art. 4. eiusdem quaest. 104. in responsione ad primum dubium occurrit, an dominus leuius vero preceptum fecerit, quod ne cum manifestaretur. Et est ratio dubij, quia si non intendit precipere, ut littera dicit, sequitur quod Evangelista male expressit verba domini, dicendo, quod precepit ei. Si autem intendit precipere, male ergo exprimitur in littera operantis.

Ad hoc dicitur, quod dominus leuius, licet est in facie, & potest potestatem precipere, ut in illo tamen actu non est ea vis, sed ut unus hominum loquutus est ad exemplum aliorum per modum precipientis, petendo ne divulgaretur. Et suberat veritas, quia tuncquam unus hominum loquutus est ex erat, velut non manifestaretur. Et ad ostendendum veritatem talis intentionis per modum precipientis loquebatur, & sic omnia continentur.

Super Quaestione de obediencia ad articulum quintum.

Art. 5. eiusdem quaest. 104. quaest. colligitur exempla ab obedientia hominis, & vide est nota. Primum, illud a superioribus, secundum, interiorum animi motus. Tertio, spectantia ad naturam corporis. Restat ergo quod in dispositione actuum & ream humanarum homo homini subditur dicitur quod intra diuersas facultates.

Quomodo quo ad animi interiores motus homo homini subditur.

Respon. Sed multa dubia occurrunt hic. Primum est de interioribus animi motibus, cum Ecclesia excommunicet si loquatur odio vel amore, &c. Et rursus confessor sit iudex cogitationum occultarum absolendo vel ligando, ut patet.

Quomodo in his que sunt naturae homo superioris homini subditur.

Respon. Secundum est de spectantibus ad naturam corporis. Nam videmus Ecclesiam precipere de alimentis privatione in preceptum ieiunij. Contra autem quod alimentum spectat ad naturam corporis plus quam generatio, quanto conferuntur individuali naturae est cuiusque quam conferuntur speciei. Ad primum horum dicitur, & alia interiora

virtutis cadat sub precepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis non attendens ad rationem precepti. Unde si aliqua virtus sit, cuius obiectum sit naturaliter prius quam preceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divina autoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas precipiendi. Secundo, quia infuso gratiae & virtutum potest praecedere, etiam tempore, omnem actum virtuosum. Et secundum hoc neque tempore neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid huiusmodi. Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam praetermitti. Est autem aliud bonum ad quod homo non tenetur ex necessitate. Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam praetermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquid bonum facere, culpam incurrando. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, qui ab unoquoque bono subiecto vocat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus repulsa penitus ieiunet. Et sic per obedientiam & alia bona potest damnum minus boni recompenari.

ARTICVLVS IIII.

De obediencia in omnibus sit Deo obediendum.

Q V A R T V M sic proceditur. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. 9. quod dominus duobus cecis curatis precepit dicens, Videte ne quis sciatur. Illi autem exeuntes dissimulauerunt eum per totam terram illam, nec tamen ex hoc inculpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

Præterea, Nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quaedam precepta Dei contra virtutem, sicut preceptum Abraham quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. 22. Et Iudæis, ut furarentur res Aegyptiorum, ut habetur Exod. 11. quæ sunt contra iustitiam. Et Osee, quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo. **Præterea, Quicumque obedit Deo conformatur voluntati suae voluntati diuinæ, etiam in volito.** Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito, ut supra habitum est. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

S E D C O N T R A est, quod dicitur Exod. 24. Omnia quaecunque locutus est dominus faciemus, & erimus obedientes.

CONCLUSIO.

Sicut naturalis necessitate omnia subduntur diuinae motioni, ita quadam iustitie necessitate omnes voluntates diuino imperio parere tenentur.

R E S P O N D E O dicendum, quod sicut supra dictum est, ille qui obedit, mouetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales mouentur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium, quæ naturaliter mouentur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supradictis patet. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur diuinæ motioni, ita etiam quadam necessitate iustitie omnes voluntates tenentur obedire diuino imperio.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod dominus cecis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem diuinum precepti obligare, sed sicut Gregorius dicit 19. Moral. seruis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderarent, & tamen ut alij eorum

exemplo proficiant, prodantur inuiti.

A D S E C U N D U M dicendum, quod sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia hoc est natura vniuersalisque rei, quod in ea Deus operatur, ut habetur in glo. ad Rom. 9. operatur tamen aliquid contra solutum cursum naturæ, ita etiam Deus nihil potest precipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus & rectitudo voluntatis humanæ, quod Dei voluntati conformetur. & eius sequatur imperium, quantum sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo preceptum Abraham factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam, quia Deus est autor mortis & vitæ. Similiter nec fuit contra iustitiam quod mandauit Iudæis ut res Aegyptiorum acciperent, quia eius sunt omnia, & cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem preceptum Osee factum, ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humane generationis ordinator, & ille est debitus modus mulieribus vtendi, quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccauerunt.

A D T E R T I U M dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, tamen tenetur velle quod Deus vult cum velle. Et hoc homini præcipue innotescit per preceptum diuinum. Et ideo tenetur homo in omnibus diuinis preceptis obedire.

ARTICVLVS V.

De obediencia in omnibus sit superioribus in omnibus obediendum.

Q V I N T V M sic proceditur. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Col. 3. Filij obedite parentibus per omnia. Et polleat subditis, Serui obedite per omnia dominis carnalibus. Ergo eadem ratione alij subditi debent præstitis suis in omnibus obedire.

Præterea, Prælati sunt medij inter Deum & subditos, secundum illud Deut. 5. Ego sequer & medius fui inter Deum & vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius. Sed ab extremo in extremum non peruenitur nisi per medium, ergo precepta prælati sunt reputanda tanquam precepta Dei. Unde & Apostolus dicit ad Gal. 4. Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum. & 1. ad Thes. 2. Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut verum est verbum Dei, ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita & prælati.

Præterea, Sicut religiosi proficendo vouent castitatem & paupertatem, ita & obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia seruare castitatem & paupertatem, ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

S E D C O N T R A est, quod dicitur Act. 5. Obedire oportet Deo magis quam hominibus. Sed quandoque precepta prælatorum sunt contra Deum, ergo non in omnibus prælati est obediendum.

CONCLUSIO.

Tenentur subditi in omnibus suis superioribus obedire in quibus eis subduntur, nisi sint contra superiorum prælati, vel Dei voluntatem.

R E S P O N D E O dicendum, quod sicut dictum est, obediens mouetur ad imperium precipientis quadam necessitate iustitie, sicut res naturalis mouetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliquid res naturalis non mouetur a suo motore, potest contingere dupliciter. Vno modo, propter impedimentum quod puenit ex fortiori virtute alterius motoris, sicut lignum non comburitur ab igne si fortior vis aquæ impediatur. Alio

modo, scilicet si motus sit tantum, & sic non subduntur iustitie humano, sicut illud Apostoli prima ad Cor. 4. Nolite autem seipsos iudicare, donec dominus manifestet consilia cordium. Alio modo, ut sunt rationes actuum exteriorum, & sic computantur cum actibus exterioribus humano iudicio subduntur. Et hoc modo cadunt sub inhabilitatibus Ecclesiæ.

Altera vero obiectio de iudicio confessorum, soluitur, dicendo quod confessor, non est homo, sed ut Deus, exerceat obediencia iudicio. Nam quod sit in confessorio, non sit ut homo, sed ut Deus. Nec habet simile in quocumque alio. Et ecclesiastico. Et ideo non est mirum si etiam cogitationes cordis confessoris subduntur iudicio, sicut subduntur diuine legi, quæ videntur cupiscere iudicium & rem proximi.

A D S E C U N D U M dubium dicitur, quod ut in littera insinuat, inter materiam corporis & actiones alias & res spirituales, hæc est differentia, quod homines in natura sunt patres, & ideo nullus, in aliterum imperium habet in his que sunt nature, ut alimentum, operum, & generatio. Sed in actionibus & rebus valde impares sumus, dum alij aliis præstant, & ad hoc disponenda, puniendâ, compescenda superiores inferioribus. Et ideo in his homo tenetur homini obedire. Ecclesiæ autem per ieiunium non subtrahit alimentum, hoc enim precipere multo minus potest, quam virginem seruare, sed de tempore & qualitate alimentum ordinat, sic ut nature sustentatio necessaria non tollatur. Et sic non mouet quod littera dicit quod homo non tenetur homini in istis obedire, intelligitur absolute, & non de homine qui iam se voto proprio obligauit ad hoc, puta ad virginem, & huiusmodi. Hi enim tenentur obedire ratione voti. Cuius autem audis homines secundum naturam esse patres, intelligit non de equalitate dignitatis sed nobilitatis, quoniam & secundum animam & secundum corpus, unus alio innentur nobilior a natura, sed de equalitate potestatis, quia nullus homo in his que ad naturam spectant, habet potestatem super alium.

Nam religiosi tenentur obedire prælati præcipiente, in quibus prælati potest dispensare. In responsione ad tertium dubium occurrit, an religiosi tenentur obedire prælati precipienti ea in quibus potest prælati dispensare, puta, si comedat

carner, quod loquuntur in loco filiorum, & humiliorum. Ex est ratio dubij, quod quo facere talia non est secundum regulam, sed regulam relaxatio, non tenetur obedire. Ex eo autem quod per se non potest relaxare in hoc regulam, sequitur quod potest hoc precipere, sicut alia que non sunt expressa in regula.

¶ Ad hoc ostenditur, quod dispensatio potest fieri dupliciter. Primo, ad solutem, sicut ante dispensationem, quia sic videtur per litteras super hoc tenetur, aut sine causa dispensandi, ut communiter fieri videtur in istis locis. Alio modo, cum causa vergetis dispensatione & dispensatione. Si per litteras ergo precipiat aliquid contra vel preter regulam vitam, dispensando, primo modo non tenetur subditi obedire, sed debet loqui potius ita ut reliquias sunt. Ex ratio est quia dispensatio sine causa legitima nullius est relaxatio legis in hoc casu, non est dispensatio, sed dispensatio, nisi forte dispensatio sit princeps in his que sunt pure in eis potest. Si vero precipiat aliquid, dispensatio est causa legitima, sicut in subditi obedire. Ex ratio est, quia ex quo accedit legitima dispensatio, opus illius pro tanto non est contra ut preter regulam vitam, & ex alia parte subest causa precipiendi, sicut hoc opus, propter aliquam suam subordinatum regulam conversationi sui vite ad quam omnia hominis precepta ordinantur in religione, consequens est ut multa ratione exequatur subditi ab istiusmodi obedientia. Unde Bernardus in libro de dispensatione & precepto, inquit. Vult autem non minus prelati sine necessitate, insinuant quod quando necessitas adest, potest prelati precipere.

¶ Super Questioni centesima quarta Articuli sextum.

Amor.

¶ Nact. 8. c. 104. In quodam occurrit in responsione ad primum, de satisfactione responsionis. Nam non satisfactio argumens, quia gloriatur de libertate loquitur de libertate quo ad temporalia, sicut textus loquitur de libertate a terrenis, responsio autem Amoris loquitur de libertate spirituali, & contraria omnino videtur gloriatur. Ex confirmatur hoc, quia glossa illa sumpta est ex Aug. in qua. Sione Enige, ubi ante illa verba dicitur. Dicit filius esse liberos, hoc est non vultusque ut pater in carna aucta super illa loquatur.

¶ Ad hoc dicitur quod Amor satisfactio argumens, exponendo glossam formaliter de filiis Et quod. 2. Dei, quatenus sunt filii, ar. q. con. & non quatenus sunt ser-

modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etiam subiacentur etiam actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, sicut humor quandoque subiacetur actioni caloris quantum ad calorem, non tamen quantum ad exsiccare sine consumi. Similiter ex duobus potest contingere quod subditi suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Vno modo propter preceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur ad Roma. 13. Super illud, Qui resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit glossa. Si quid iusserit curator, nunquid est tibi faciendum, si contra Proconsulem iubeat? Rursum si quid Proconsul iubeat, & alius imperator, nunquid dubitatur illo contempto, illi esse ferendum? Ergo si alius imperator, alius Deus iubeat, contempto illo obtemperandum est Deo. Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid precipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in tertio de Beneficiis. Errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars enim melior excepta est. Corpora obnoxia sunt & ascripta dominis, mens quidem est sui iuris. Et ideo in his que pertinent ad interiorum motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his que exterius per corpus sunt agenda, in quibus tamen secundum ea que ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his que pertinent ad corporis sustentationem & proles generationem. Unde non tenetur nec ferui dominis, nec filij parentibus obedire, de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his que pertinent ad dispositionem actuum & rerum humanarum, tenetur subditi suo superiori obedire secundum rationem superioritatis, sicut miles Duci exercitus, in his que pertinent ab bellum, servus domino, in his que pertinent ad servilia opera exequenda, Filius patri, in his que pertinent ad disciplinam vite & curam domesticam, & sic de aliis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc quod Apostolus dicit intelligendum est per omnia quantum ad illa que pertinent ad ius patrie vel dominatus potestatis. ¶ Ad secundum dicendum, quod Deo subditiur homo simpliciter quantum ad omnia & interiora & exteriora, & ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subditiur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate, & quantum ad illa medijs sunt inter Deum & subditos. Quantum ad alia vero immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

¶ Ad tertium dicendum, quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prelati subduntur. Et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur, quae possunt ad regularem conversationem pertinere. Et hoc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis, dum tamen illa non sint contra Deum aut contra professionem regulam, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui, una sufficiens ad salutem, quae scilicet obedit in his ad quae obligatur alia perfecta, quae obedit in omnibus licitis, alia indifferens, quae etiam in illicitis obedit.

ARTICVLVS VI.

¶ Quoniam Christiani tenentur secula.

¶ Nihilque testatur hoc de re.

¶ D. SEXTVM sic proceditur. Videtur quod Christiani non tenentur secularibus potestatibus obedire, quia super illud Matth. 17.

Ergo liberi sunt filij, dicit glossa. Si in quolibet regno filij illius regis qui regno illi praefertur, sunt liberi, tunc filij Regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed Christiani per fidem in Christi facti sunt filij Dei, secundum illud Iohannis primo, Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius. Ergo non tenentur potestatibus secularibus obedire.

¶ Præterea, ad Roma. 7. dicitur. Mortificati estis legi per corpus Christi & loquitur de lege divina veteris testamenti. Sed minor est lex humana per quam homines secularibus potestatibus subduntur, quam lex divina veteris testamenti. Ergo multo magis homines per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subiectionis qua secularibus principibus attingebantur.

¶ Præterea, Latronibus qui per violentiam opprimunt homines, obedire non tenentur. Sed Augusti. dicit in 4. de Ciui. Dei. Remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Cum ergo dominia Principum secularium plerumque cum iniustitia exerceantur, vel ab aliqua iniustitia usurpatione principum usurperint, videtur quod non sit Principibus secularibus obedendum a Christianis.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur ad Titum 2. Admonere illos Principibus & potestatibus subditos esse, & Petri 2. Subiecti estote omni humane creaturae propter Deum, sive regi, quasi precellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis.

CONCLUSIO.

¶ Cum per fidem Christi firmetur magis quam tellatur iustitia, ideo, necessarium est ut Christi fideles secularibus potestatibus subduntur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod fides Christi est iustitia principum & causa, secundum illud Roma. 3. Iustitia Dei per fidem Iesu Christi. Et ideo per fidem Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur. Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant. Aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles, quin principibus secularibus obedire teneantur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, servitus qua homo homini subditiur, ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet. Nunc autem in statu huius vite per gratiam Christi liberamur a defectibus animae. Non autem a defectibus corporis, ut patet per Apostolum ad Roma. 7. qui dicit de se ipso quod mente servit legi Dei, carne autem legi peccati. Et ideo illi qui sunt filij Dei per gratiam liberi sunt a spirituali servitute peccati. Non autem a servitute corporali qua tenentur alicui, ut dicit glossa super illud 1. ad Timoth. 6. Quicumque sunt sub iugo servi, &c.

¶ Ad secundum dicendum, quod lex vetus fuit figura noni testamenti & ideo debuit cessare veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subditiur homini. Et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

¶ Ad tertium dicendum, quod Principibus secularibus tantum homo obedire tenetur, in quantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum, sed usurpatum, vel si iniuste precipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QVAESTIO CENTESIMA QVINTA. de Inobedientia, in duos Articulos divisa.

¶ DE INDE considerandum est de inobedientia. ¶ Et circa hoc quarantur duo. ¶ Primo, utrum sit peccatum mortale. ¶ Secundo, utrum sit gravissimum peccatorum.

ARTICVLVS I.

¶ Quoniam inobedientia sit peccatum mortale.

¶ PRIMVM sic proceditur. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per distinctionem Ambrosij superius positam. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

¶ Præterea

a Super Quaestione centesima sexta Articulus secundus.

Annos. **O**mnino primo articulo quaestione centesima sexta in titulo secundi articuli, adverte quod non est quaestio de quocumque beneficio praestito innocenti & penitenti, sed de ipso beneficio innocentie & penitentiae, quis eorum teneatur ad maiores gratias, innocens pro innocentia, an penitens pro penitentia.

Annos. **I**n corpore articuli eiusdem adverte quod donum innocentie dicitur in littera maius secundum se quam penitentia, ceteris paribus in hoc sensu, quod si iustitia innocentis est, verbi gratia, ut quatuor, & iustitia penitentis est etiam ut quatuor, & sola differentia inter illos est, quia illa est iustitia innocentis, ista penitentis, tunc recte fit comparatio inter innocentem & penitentem, ceteris paribus, nam si iustitia innocentis seculum ratione innocentie, est ut decem, & penitentis ut quatuor, aut converso, pariter esset comparatio. Cum ergo dicitur quod donum quod datur innocenti est absolute maius, ceteris paribus, sensus est, quod ipsa innocentia maius est bonum secundum se quam penitentia, & quod donum pariter maius est secundum se ad iustitiam innocentem quam ad iustitiam penitentem.

Infra qd.
107. ar. 1. ad iudicium penitentiae.
q. 6. ar. 3. *Num innocentia sit maius donum absolute quam penitentia.*

Quaestio. **I**n corpore eiusdem secundi articuli, dubium occurrit, primo quia non videtur verum quod donum innocentie sit maius absolute, tunc quia innocentia negationem offensa importat, negatio autem non augeat bonitatem rei, nec quandocumque sit illius conditio, tunc quia (ut dicitur in primo Ethicorum) albedo decem dicitur non est perfectior albedine vnius dici. Ac per hoc innocentia, quae nihil aliud formaliter dicit quam continentiam in non offendendo, non est maius bonum quam iustitia aequalis rectitudo.

Quaestio. **Q**uod verum sit quod donum penitentiae sit maius huius quam donum innocentie.

Quaestio. **D**ubium occurrit secundum, quia non videtur verum, quod donum penitentiae sit maius huius, quod donum innocentie, tunc quia exemplum litterae non est simile, quoniam comparat modicum & magnam datum pauperi & datum diviti, praesupponit quod iste sit pauper & ille dives. Presens enim quaestio, licet praesupponat quod penitens fuerit peccator, non tamen praesupponit quod alter sit innocens, & aliquid magnum ei datur, sed de ipso dono quo constituitur innocentia, quod sit est simile si diceretur quod maius est modicum quod datur pauperi, quam dicere aliquem. Et tunc hoc negaretur, quia plus tenetur regi datus a rege a natiuitate sua, quam alius pauperulus subiectus a necessitate suis, tunc quia in beneficiis superuenientibus meritis vel demeritis personarum, locum habet comparatio quid maius in se vel huius, sed in beneficiis constitutis ipsarum personarum in bonitate, supposita aequalitate naturae, non habet locum huiusmodi distinctio, quia quancumque est donum in se, tantum est huius cui datur quem constituit bonum. Ac per hoc cum innocentia constituitur innocentem, quantum donum est innocentia secundum se, tantum donum est huius qui est innocens, & consequenter quia maius donum est in se, ut in littera

QVAESTIO CENTESIMA SEXTA, de Gratia siue gratitudine, in sex Articulos diuisa.

IN DE considerandum est de gratia, siue gratitudine & ingratitudine. Circa gratiam autem quaeruntur sex. **Primo**, utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. **Secundo**, quis teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo, verum innocens vel penitens. **Tertio**, utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas. **Quarto**, utrum retributio gratiarum sit differenda. **Quinto**, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum. **Sexto**, utrum oportet aliquid maius rependere.

ARTICVLVS I.

a Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.



PRIMVM sic proceditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo & a parentibus accepimus. Sed honor, quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis. Honor autem, quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia siue gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

Præterea, retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, ut patet per Philosophum in quinto Ethicorum. Sed gratia redduntur ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quae pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiae. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta. **Præterea**, recompensatio requiritur ad amicitiam conseruandam, ut patet per Philosophum, in octauo & nono Ethicorum. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes propter quas homo amatur. Ergo gratia siue gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

SED CONTRA est, quod Tullius ponit gratiam specialem iustitiae partem.

CONCLUSIO.

Gratia, quae beneficiis beneficiis recompensatur, est specialis virtus a religione, pietate, & obseruantia distincta.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, secundum diuersas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diuersificari debiti reddendi rationem, ita tamen quod semper in maiori illud quod minus est continetur. In Deo autem primo & principaliter inuenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum. Secundario autem in patre, quia est proximum nostrae generationis & disciplinae principium. Tertio autem in persona quae dignitate praecellit, ex qua communia

dicuntur. Ergo maius donum est etiam laico, cuius oppositum in littera dicitur. **Num ex eo quod datum sit magis, vel secundum proportionem ad eum cui datur, si simul in uno ingantur sequatur illud esse maius, vel multiplex.** **Dubium** tertio occurrit, quia magnitudines dantur quae in littera explicatur, scilicet secundum se vel secundum proportionem ad eum cui datur, sunt distinctae rationem, ac per hoc sunt distinctae facies maius, sed multiplex. Sicut longitudo & latitudo, non facit maius, sed multiplex quantum. Et secundum hoc, donum penitentiae, habens duas magnitudines, videtur, quia est in se aliquid bonitatis, & la haec excedit a dono innocentiae, & alteram ex proportionem ad eum cui datur, quia datur iustitiae, in hac excedit innocentiam, quia innocentia habet magnitudinem non habet. Sicut superfluitas parafitima excedit finem quantumcumque magis, quia habet latitudinem, quia linea caret. Secundum hoc inquam non debet concludi quod donum penitentiae est maius, sed quod est plurimum bonum bonum quam donum innocentie. Et consequenter in processu litterae committitur sophisma figure dictionis, namando multa in maius.

Ad secundum dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale, puta, si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiae siue gratitudinis retributio pertinet, quae fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Vnde & gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit in libro de Beneficiis. **Ad tertium dicendum**, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico est amicitiae impedimentum, & quicquid est virtuosum, est amicitiae prouocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conseruatur, quamuis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut religio est quaedam superexcellens pietas, ita est & quaedam excellens gratia siue gratitudo. Vnde & gratiarum actio ad Deum supra posita, est inter ea quae ad religionem pertinent. **Ad secundum dicendum**, quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale, puta, si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiae siue gratitudinis retributio pertinet, quae fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Vnde & gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit in libro de Beneficiis. **Ad tertium dicendum**, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico est amicitiae impedimentum, & quicquid est virtuosum, est amicitiae prouocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conseruatur, quamuis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut religio est quaedam superexcellens pietas, ita est & quaedam excellens gratia siue gratitudo. Vnde & gratiarum actio ad Deum supra posita, est inter ea quae ad religionem pertinent. **Ad secundum dicendum**, quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale, puta, si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiae siue gratitudinis retributio pertinet, quae fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Vnde & gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit in libro de Beneficiis. **Ad tertium dicendum**, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico est amicitiae impedimentum, & quicquid est virtuosum, est amicitiae prouocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conseruatur, quamuis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICVLVS II.

a Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quam penitens.



SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam penitens. Quanto enim aliquis maius donum a Deo percepit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiae, quam iustitiae restituta, ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam penitens.

Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed Augustinus dicit in quarto Confessio. Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua qua condonas peccata conuersis ad te? Et postea subdit. Et ideo tantumdem, imò amplius te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam penitens.

Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed Augustinus dicit in quarto Confessio. Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua qua condonas peccata conuersis ad te? Et postea subdit. Et ideo tantumdem, imò amplius te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam penitens.

Ethicorum, est ad propositum, quoniam pensando innocentiam in reum naturam in hoc singulari, puta in Adam positam, & in eodem iustitiam restitutam per penitentiam, ceteris paribus, fit consideratio & iustitiam virtutis huius & merito, & respectu huius, & non sit de vno secundum se, & de altero consideratis omnibus circumstantiis actualiter concurrentibus, ut de voluntario & inuoluntario in merito Ethicorum sit. Et ergo iustum aequiocationis in littera de ly secundum se sit in se, ut capitur in proposito, & ut capitur in tertio Ethico. Nam in tertio Ethico capitur secundum se, hoc est non consideratis circumstantiis actualiter concurrentibus. Hic vero capitur secundum se, ut distinguitur contra secundum quid. Nam quod

Nam quod non est maius nisi huic, non est maius nisi secundum quid.

¶ Nam penitens tenetur ad maiores gratias referendas quam innocens. Quodum sexto principi pale est, quia fama videtur conclusio huius articuli, videlicet, penitens tenetur ad maiores gratias quam innocens, ceteris paribus. Quodam innocens est melior & magis dilectus a Deo, ut prima parte, questione vi-

¶ Præterea, Quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur diuina gratia beneficium, quam in penitente. Dicit enim Augustinus ibidem, Gratia tua deputo & misericordiae tuae, quia peccata mea tanquam glaciem soluisi. Gratia tua deputo & quæcumque non feci mala. Quid enim facere non potui. Et omnia mihi dimissa esse fateor, & quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci. Ergo magis tenetur ad gratiarum actiones innocens quam penitens.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Luca septimo, Cui plus dimittitur, plus diligit, ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

CONCLUSIO.

¶ Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quam penitens, si ad gratiam ei datam attendatur, penitens vero magis quam innocens si infirmitas gratia maior quæ magis gratia datur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis. Vnde ubi est maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Vnde dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Vno modo ex quantitate dati, & hoc modo innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius bonum ei datur a Deo, & magis continuatur ceteris paribus. absolute loquendo. Alio modo potest dici maior gratia, quia magis datur gratis. Et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones penitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo. Cum enim esset dignus poena, datur ei gratia. Et sic licet illud donum quod datur innocenti sit absolute consideratum maius, tamen donum quod datur penitenti est maius in comparatione ad ipsam. Sicut etiam paruum donum pauperi datum, est ei maius quam diuiti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt magis consideratur, quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in tertio Ethicorum de voluntario & inuoluntario. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum homines tenentur ad gratiarum actiones omni homini beneficienti.

¶ TERTIVM sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini beneficienti. Potest enim aliquis sibi beneficare, sicut & sibi ipsi nocere, secundum illud Ecclesiast. decimo quarto, Qui sibi nequam est, cui alij bonus erit? Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum, ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ Præterea, Gratiarum actio est quædam gratia recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia & tarditate vel tristitia, ergo non semper benefactori sunt gratia reddenda.

¶ Præterea, Nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat, sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem, ergo eis non debetur gratiarum actio.

¶ Præterea, Seruo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit seruum in dominum be-

penitentem. Sicut comparatur virginitas & castitas viduæ, maior inuenitur virginitas. Propter quod in littera dicitur quod est maior donum & magis continuatum, vel secundum quantitatem proportionalem, referendo scilicet donum penitentis bene supposito male merito de Deo, & donum innocens illi alteri supposito non male merito. Et sic maior donum inuenitur penitentia quam innocentia, quia potest esse maius donum bene quam in donum innocens illi, ut in littera exemplo manifestatur, & quoniam esse maius donum proportionali-ter continetur maius donum simpliciter, sicut elemosyna vel oblatio maior proportionaliter ex Domini sententia, est maior simpliciter, ut patet de ventura Luc. 21. de qua dixit dominus, quod plus omnibus obulit, adeo penitentia dicitur simpliciter donum maius. Simile namque est in proposito, nisi quod ibi est sermo de quantitate proportionali respectu dantis, hic vero respectu recipientis. Sed hoc non variat veritatem intentionis. Nam sicut in illis oblationibus si comparamus duo minuta de argenteo oblatum ab aliis secundum suam quantitatem, sic conficitur quod alij plus dederunt quam vidua: sed si spectamus ad proportionem, hinc & inde, videlicet quod minutum fuit plus viduæ, quam argenteum aliorum. Et quia vidua obtulit plus libi, quam quicumque alius tibi, iudicatur a Domino simpliciter quod plus omnibus obulit. Ita in proposito (ut iam dictum est) si ad penitentiam & innocentiam respiciamus quædam sunt, maior inuenitur innocentia. Sed si spectamus ad proportionem horum donorum ad eos quibus dantur, sic cum plus sit penitentis donum bene male merito de Deo, quam innocentia illi, ideo simpliciter concludendum est, quod penitentis donum est maius. Et quia gratiarum actio directe respicit quantitatē doni, quatenus donum est, ideo concluditur quod simpliciter loquendo penitens plus tenetur ad gratiarum actiones. Hæc est intentio litteræ. Et si singulis dubijs respondendo patet hinc omnia tendere.

¶ Præterea, Nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste & utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio.

Quandoque etiam contingit, quod benefactor mutatur de virtute in vitium, & sic videtur quod ei honeste recompensari non potest. Quandoque etiam ille qui accepit beneficium, pauper est, & omnino recompensare non potest, ergo videtur quod non semper tenetur homo ad gratiarum reparationem.

¶ Præterea, Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva vel inutilis ei cui recompensatur, ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur prima ad Thes. vlti. In omnibus gratias agite.

CONCLUSIO.

¶ Cum benefactor sit causa beneficii, tenetur ei cui bene fit, pro beneficii gratias agere.

¶ RESPONDEO dicendum, quod omnis effectus naturaliter ad suam causam conuertitur. Vnde Dionys. dicit tertio capi. de Diu. no. quod Deus omnia in se conuertit tanquam omnium causa. Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, in quantum huiusmodi est causa beneficii. Et ideo naturalis ordo requirit, ut ille qui suscepit beneficium per gratiarum reparationem, conuertatur ad benefactorem secundum modum vtriusque. Et sicut de patre dictum est supra, benefactori quidem in quantum huiusmodi debetur honor & reuerentia, eo quod habet rationem principij. Sed per accidens debetur ei subuentio vel sustentatio si indigeat.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Seneca dicit in libro de Beneficiis, sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis, ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat, sed nature sue paret, quæ mouet ad refutanda nocua, & ad appetenda proficua. Vnde in his quæ sunt ad seipsum non habet locum gratitudo & ingratitudo. Non enim potest homo sibi aliquid denegare nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de iustitia dicit Philosophus in quinto Ethicorum in quantum, scilicet accipiuntur diuersæ partes hominis sicut diuersæ personæ.

¶ Ad secundum dicendum, quod boni animi est ut magis attendatur ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione cessare. Minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est, quia ut Seneca dicit in libro de Beneficiis, multum celeritas fecit, multum abtulit mora.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Seneca dicit in sexto de Beneficiis, multum interest, utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an sua & nostra. Ille qui totus ad se spectat & nobis prodest, quia & aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prosequitur, si me in consortium admiserit, si duos coegit, ingratus sum & iniustus nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summe malignitatis est non vocare hoc beneficium,

quoniam innocentia, quia potest esse maius donum bene quam in donum innocens illi, ut in littera exemplo manifestatur, & quoniam esse maius donum proportionali-ter continetur maius donum simpliciter, sicut elemosyna vel oblatio maior proportionaliter ex Domini sententia, est maior simpliciter, ut patet de ventura Luc. 21. de qua dixit dominus, quod plus omnibus obulit, adeo penitentia dicitur simpliciter donum maius. Simile namque est in proposito, nisi quod ibi est sermo de quantitate proportionali respectu dantis, hic vero respectu recipientis. Sed hoc non variat veritatem intentionis. Nam sicut in illis oblationibus si comparamus duo minuta de argenteo oblatum ab aliis secundum suam quantitatem, sic conficitur quod alij plus dederunt quam vidua: sed si spectamus ad proportionem, hinc & inde, videlicet quod minutum fuit plus viduæ, quam argenteum aliorum. Et quia vidua obtulit plus libi, quam quicumque alius tibi, iudicatur a Domino simpliciter quod plus omnibus obulit. Ita in proposito (ut iam dictum est) si ad penitentiam & innocentiam respiciamus quædam sunt, maior inuenitur innocentia. Sed si spectamus ad proportionem horum donorum ad eos quibus dantur, sic cum plus sit penitentis donum bene male merito de Deo, quam innocentia illi, ideo simpliciter concludendum est, quod penitentis donum est maius. Et quia gratiarum actio directe respicit quantitatē doni, quatenus donum est, ideo concluditur quod simpliciter loquendo penitens plus tenetur ad gratiarum actiones. Hæc est intentio litteræ. Et si singulis dubijs respondendo patet hinc omnia tendere.

¶ Ad primum ergo dicendum, quod boni animi est ut magis attendatur ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione cessare. Minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est, quia ut Seneca dicit in libro de Beneficiis, multum celeritas fecit, multum abtulit mora.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Seneca dicit in sexto de Beneficiis, multum interest, utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an sua & nostra. Ille qui totus ad se spectat & nobis prodest, quia & aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prosequitur, si me in consortium admiserit, si duos coegit, ingratus sum & iniustus nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summe malignitatis est non vocare hoc beneficium,

quoniam innocentia, quia potest esse maius donum bene quam in donum innocens illi, ut in littera exemplo manifestatur, & quoniam esse maius donum proportionali-ter continetur maius donum simpliciter, sicut elemosyna vel oblatio maior proportionaliter ex Domini sententia, est maior simpliciter, ut patet de ventura Luc. 21. de qua dixit dominus, quod plus omnibus obulit, adeo penitentia dicitur simpliciter donum maius. Simile namque est in proposito, nisi quod ibi est sermo de quantitate proportionali respectu dantis, hic vero respectu recipientis. Sed hoc non variat veritatem intentionis. Nam sicut in illis oblationibus si comparamus duo minuta de argenteo oblatum ab aliis secundum suam quantitatem, sic conficitur quod alij plus dederunt quam vidua: sed si spectamus ad proportionem, hinc & inde, videlicet quod minutum fuit plus viduæ, quam argenteum aliorum. Et quia vidua obtulit plus libi, quam quicumque alius tibi, iudicatur a Domino simpliciter quod plus omnibus obulit. Ita in proposito (ut iam dictum est) si ad penitentiam & innocentiam respiciamus quædam sunt, maior inuenitur innocentia. Sed si spectamus ad proportionem horum donorum ad eos quibus dantur, sic cum plus sit penitentis donum bene male merito de Deo, quam innocentia illi, ideo simpliciter concludendum est, quod penitentis donum est maius. Et quia gratiarum actio directe respicit quantitatē doni, quatenus donum est, ideo concluditur quod simpliciter loquendo penitens plus tenetur ad gratiarum actiones. Hæc est intentio litteræ. Et si singulis dubijs respondendo patet hinc omnia tendere.

¶ Ad obiectum autem ex quarto Ethicorum dicitur, quod licet similitudo decem dierum non sit maior similitudo intensius, ut Aristoteles ibi intendit, est tamen maius bonum quam similitudo vnius diei. Duratio namque & non interruptio, licet non augent rationem specificam formæ cuius sunt extraneæ conditiones, augent tamen rationem transcendentem sub qua comprehenduntur. Duratio namque est quædam bonitas, & quoddam donum

donum ac magnam beneficium. Et propterea augent rationem boni, & doni, ac beneficij. Et idem sanitas ut quatuor conferuntur, licet non sit maior sanitas quam aequalis sanitas restaurata, est tamen maius donum ex hoc ipso quod est maior extensio extensionis durationis. Et simile est de innocentia quae continuationem sanitarum animarum importat, quod videlicet est maius bonum simpliciter quam potentia, & est maius donum in se, quam potentia in se.

¶ Ad secundum vero dubium dicitur, quod datur penitus esse maius in se quam datum innocentiae clare patet. Et ad primam objectionem dicitur, quod exemplum litterarum curiae. Nam sicut in exemplo sunt duo data, videlicet parum & magnum, & duae personae quibus datur, videlicet pauper & dives, ita in proposito sunt duo data, videlicet potentia, quae est ut parum quid, & innocentia, quae est quid magnum, & praesupponitur duae personae, videlicet malemerita de Deo, quae est ut pauper, & non malemerita, quae est ut dives. Datum namque innocentiae simpliciter absoluitur praesupposito ordine naturae (salem) personae non malemerita, utpote quae nunquam offendit se supponitur, quae sola est susceptiva doni, innocentiae totalis, quod dico propter innocentiam secundum partem, sollicita a peccato actuali tantum. In quo sensu appellamus innocentem parvulos occisos ab Hiero de in Christi nascitose.

¶ Ad secundam vero objectionem dicitur, quod verumque horum beneficiorum est superueniens non meritis & demeritis, sed demeritis & non demeritis personarum. Et haec distinctio personarum secundum demeritum vel non demeritum, sufficit ad distinguendum in beneficiis magnitudinem in se, vel bene. Et sic est in proposito, ut patet ex dictis. Unde falsum est, quod quanto maius est in se quum aliud in se, tanto maius est huic, quam aliud illi alteri.

¶ Ad tertium dubium dicitur, quod aliud est esse magnitudines dicitur secundum rationem, ut sunt linea & superficies, & aliud est magnitudines attendi secundum diversam, ut si magnitudo coloris attendatur secundum subiectum, vel secundum agens. Et in proposito duae magnitudines scilicet rei in se & in comparatione ad alterum, non sunt diversae rationem, sed attenduntur secundum diversam, scilicet secundum quantitatem suam, & secundum proportionem ad alterum. Et una istarum superueniens alteri facit maius vel minus. Docemus enim autem secundum se est quoddam bonum vile parum quantitatis, relatus autem ad pauperem mendicum sit de parvo magnum, & forte maximum bonum vile illi. Relatus autem ad regem, pro nihilo habetur. Nullus ergo est error si parum in se donum magnum dicitur relatum ad malemeritum de Deo, nec est verum quod donum innocentiae, nullam habeat magnitudinem relatum ad eum cui datur, quoniam gratia datur huic, ac pro hoc habet duae magnitudines, alteram in se, secundum quod est tantum bonitatis, alteram in proportionem ad eum cui datur, pro quanto gratis, & non ex debito datur illi, cui datur. Nullum igitur sophisma in littera committitur, nec mutatur maius in multa, aut e converso. Sed quantum proportionatum sit rei comparatur, quod sit proportionatum alteri in ratione doni, quod eorum maius.

¶ Ad quartum dubium dicitur, quod falsa est imaginatio in argumento, dum quod est quod magnitudo innocentiae absolute debet excedi ab utraque simul functione magnitudinis penitentiae. Non verum hoc in questione, ut patet in exemplo allato de oblatione viduae. Nam cum dicitur quod vidua plus obsequit quam alii, non comparamus utranque quantitatem oblationis viduae quantitatem absolute penitentiae oblationis ab aliis, sed utranque unius utrique alterius, ut una informatur alteri, hoc est quantitate minus, ut subalternatur relationi ad viduam quantitatem autem, ut subalternatur relationi ad diuitem, ut patet ex Verbis Domini, Luc. 21. Redde enim me rationem quare vidua obtulit plus, quia obtulit sibi necessarium, alii autem minus, quia sibi superfluum obtulerunt. Vbi apparet quod quantitas excessiva est quantitas autem non absolute sumpta, sed ut relata est relatione superflua ad diuites. Et sic in proposito, donum innocentiae non absolute, sed relatum ad eum cui datur, dicitur excedi a dono penitentiae non absolute, sed relato ad malemerita-

nisi quod dantem aliquo incommodo afficit. ¶ Ad quartum dicendum, quod sicut Seneca dicit in tertio de Beneficiis, quando ieruus praestat quod a seruo exigi solet, ministerium est. Vbi plusquam a seruo necesse est, beneficium est. Vbi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Et ideo etiam seruis ultra debitum facientibus gratiae sunt habenda.

¶ Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit, quam in effectu, ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in secundo de Beneficiis, Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem soluit. Quod grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus. Quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur. Et ex hoc patet, quod quantumcunque in felicitate existenti potest recompensatio beneficij fieri per exhibitionem reverentiae & honoris, unde Philosophus dicit in octavo Ethicorum, quod superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri. Et Seneca dicit in quinto de beneficiis, Multa sunt per quae quicquid debemus, reddere & felicibus possumus, fidele consilium, assidua conversatio, sermo communis, & sine adulatione iocundus. Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam eius seu miseriam, qui beneficium dedit ad hoc quod beneficium recompensetur, quia ut Seneca dicit in sexto de Beneficiis, si hoc ei optares, cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei opus cui beneficium debes? Si autem ille qui beneficium dedit in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducat si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc alter est effectus quam prius erat. Et ideo non debetur ei recompensatio beneficij sicut prius. Et tamen quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi praestiti beneficij, ut patet per Philosophum in nono Ethicorum.

¶ Ad sextum dicendum, quod sicut dictum est, recompensatio beneficij praecipue pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis. Si tamen postea per eius incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca di-

citur de Deo cui datur. Et hoc est verum. Nec obsistat exemplum de praefestatione beatae Virginitatis, cum quia persona illa cui donum praefestationis concessum est, eundem aliquos fuit erat obnoxia peccato ex vi carnis suae per propagationem immediate genitam, & consequenter donum tale fuit, etiam redemptum & liberatum personae. Ac per hoc ex conditione miserabilis personae donum illud

cit in sexto de Beneficiis, Reddendum mihi est, non servandum cum reddidero, ac ruendum.

ARTICVLVS IIII.

¶ *¶ An homo debeat statim beneficium recompensare.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim, quae debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus praescriptus recompensationis beneficiorum, quae tamen cadit sub debito, ut dictum est, ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

¶ Præterea, Quanto aliquod bonum sit ex maiori animi fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendū quod debet, ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

¶ Præterea, Seneca dicit in secundo de Beneficiis, quod proprium benefactoris est libenter & cito facere. Sed recompensatio debet beneficium adaequare. Ergo debet statim recompensare.

SED CONTRA est, quod Seneca dicit in 4. de Beneficiis, Qui festinat reddere, non animū habet grati hominis, sed debitoris.

CONCLUSIO.

¶ Non nisi secundum animi affectum oportet beneficium recompensare.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus & donum, ita etiam haec duo considerantur in recompensatione beneficij. Et quantum quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet. Unde Seneca dicit in secundo de Beneficiis, Vis reddere beneficium? accipe benigne. quantum autem ad donum, debet expectari tempus, quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed iniuta. Ut enim Seneca dicit in quarto de Beneficiis, Qui nimis cito cupit solvere, iniutus debet, & qui iniutus debet, ingratus est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod debitum legale est statim soluendum, alioquin non esset conservata iustitia aequalitas, si vnus retineret rem alterius absque eius voluntate. Sed debitum morale depen-

dit de Deo cui datur. Et hoc est verum. Nec obsistat exemplum de praefestatione beatae Virginitatis, cum quia persona illa cui donum praefestationis concessum est, eundem aliquos fuit erat obnoxia peccato ex vi carnis suae per propagationem immediate genitam, & consequenter donum tale fuit, etiam redemptum & liberatum personae. Ac per hoc ex conditione miserabilis personae donum illud reddidit maius quam in se sit. Non sic autem in innocentia accidit, videlicet persona non supponitur obnoxia peccato, quia uix potest peccare. Tamen quia in casu illo dicitur, quod beata virgo accepit maius beneficium secundum quantitatem beneficij, sed non maius sibi, ita quod mandata a peccato recipit maius sibi, praefestatione autem recipit maius non sibi, sed absolute, & ideo fuit melior, dignior, & magis dilecta a Deo.

¶ Ad quintum dubium dicitur, quod tulla iustitiae sequitur, sed eodem modo facit hic secundum se, & facit in terro Ethicorum. Est enim sensus litterae quod dona innocentiae & penitentiae comparantur dupliciter. Vno modo secundum se, hoc est unde, secundum id tantum quod sunt. Et sic donum innocentiae inuenitur maius, quod dicitur aliter hoc modo, ut patet in libro de virtutibus. Alio modo, ut patet actualiter in rerum natura ex eo quod, hoc est, ut sunt vestigia tali rebus, ne hoc proportionem ad alterum personam vel suum. Et sic donum penitentiae inuenitur maius. Quoniam sumendo ex una parte donum innocentiae vestigia proportionem ad eum cui datur, ex alia parte donum penitentiae vestigia proportionem ad eum cui datur, inuenitur quod donum penitentiae est maius huic, quam donum innocentiae illi. Quia maius est malemerito donum dicitur, ut quatuor, quibus non malemerito idem donum cum dignitate innocentiae. Quoniam ille est in eadem dispositio ad tale donum, ille non. Et quoniam hoc esse maius donum habet, quod illud illi, est esse mag-

¶ In donum consideratis donis, prout sunt actualiter in actu exercitio vestigia iustitiae rationibus ad singularia, ideo concluditur donum penitentiae esse maius, simpliciter loquendo. Et quia quod conuenit alicui hoc modo, distinguimus in tertio Ethicorum, extra id quod conuenit ei absolute considerato, ideo optimus est processus litterae.

¶ Ad sextum dubium, quod est principale, dicitur quod verum est quod innocens, ceteris paribus, est magis dilectus a Deo, & melior, & in superioribus sedes locandus, & habet maius bonum a Deo quam penitens, & maius donum secundum se quod penitens, sed quia habet minus donum sibi, ideo minus tenetur ad gratiarum actiones quam penitens. Ita quod penes alium attenditur quantitas vinculi ad gratiarum actiones, & penes alium quantitas bonitatis & dilectionis Dei in his, scilicet innocens & penitens. Nam quantitas bonitatis & dilectionis Dei attenditur penes magnitudinem rei, quam in se habet. Ille enim est melior qui maiorem habet bonitatem, & idem magis diligitur a Deo. Sed quantitas gratitudinis attenditur penes magnitudinem doni relati ad eum cui datur. Ille enim tenetur esse plus gratus qui plus sibi recepit. Et quia magnitudo illa in proportionem constituitur, crescit ex demerito personae cui datur, ideo non est mirandum, si minus bonum magis tenetur ad gratiarum actiones, cuius signum manifestum est, quod quanto quis ad aequalem charitatem ex dolore statim resurgit, tanto maius donum recipit, & tanto magis tenetur ad gratiarum actiones. Et non tamen propterea est melior. Notante autem dixi in istis, quia simpliciter loquendo, quanto quis est melior, tanto magis tenetur ad gratiarum actiones Deo, a quo est omne bonum. Sed in istis, scilicet penitens & innocens, inueniuntur aliter per accidens, seu ratione materiae, quia scilicet penitens a donum augetur ex demerito personae cui datur. Et propterea Auctor specialem questionem movit de gratitudine maiore inter istos. Et hinc patet quam bona fuerit distinctio proposita de his quae dantur, ut sunt in genere bonorum, vel ut sunt in genere donorum. Non ergo conueniunt sibi iustitiam dicta Auctoris, sed alibi donum innocentem simpliciter esse meliorem & magis dilectum quam penitentem, ceteris paribus. Hic vero docet penitentem recipere maius donum simpliciter, & gra-

de plus tenet ad gratiam actionem deo. Quare simul parit. Et propter hoc nomine domini hic auctorem ubi fuit perspicere: & uide quā de hoc seipso auctor fuerit hic, quā in quā de sententiam, dicitur. 2. q. prima, ar. 2. qu. 2. ubi adhuc non pēnerat uerit, pōtēntiam esse simpliciter maius dōnū pōtēntis: & innocētiā hūic. Cum his tamen intelligit, quod propter & ex parte loquendo, innocēs tenetur minus ad gratiarum actionem, & tamen quod tenetur ad maiores gratias agendas. Pōtēntis infia ar. uero sic tenetur magis ad gratiarum actionem, q. tamen nō tenetur ad maiores gratias agendas. Vt sic ex parte beneficii, modus uinculi respondeat modo illi ex parte dātis, & quantitas gratiarum respondet quantitati rei dātis & dēbitae. Patet namq. in littera, q. secundū hoc duo magnificatur gratia dātis: & quod pōtēntis magis gratia dātis innocentis uero magis gratia dātis.

Super Quas fionū centesima sexta articulum quatum.

Num recompenfatio beneficii secundum effectum spectat ad gratiam & amicitiam benei.

Questio. Nam 2. eiusdē 1. a. q. dubium occurrit, quod diuersi uirtutes oportet q. habere actus sub diuersis formis: ubi rationibus. Ac per hoc nō in littera dicitur, q. recompenfatio beneficii fecit d. candē rationē, & actus dātis, spectat ad duas uirtutes, scilicet gratiam & amicitiam benei. Ad hoc dicitur quod aliud est loqui de rationibus formalibus ad quos ipsi uirtutes, & aliud de aliquā una particulari ratione contenta sub aduocata. Oportet namq. omni actui uirtutis esse dēbitas rationes ab actu alterius loquendo de ratione formali aduocata uirtutis. Sed nō oportet hoc, loquēdo de aliquā rōe particulari. Quoniam illa q. una particularis ratio continetur materialiter sub formali ratione actus uirtutis. Vnde in pposito quod gratia & amicitia continentur in hac causa recompenfandi beneficii, uidelicet in affectu dātis sub diuersis rationibus unaq. hoc facit. Nam amicitia honesta hoc facit in ordine ad amicitiam simpliciter et absolute: gratia autem ad beneficium, ut sic. Amicitia namq. obiectū est ipse proximus absolute, gratia autem nō sed beneficium seu beneficiorum, ut sic. Nec temere quod auctor ami-

det ex honestate debentis. Et ideo oportet reddi debito tempore secundum quod exigit rectitudo uirtutis.

Ad secundum dicendum, quod seruor uoluntatis non est uirtuosus, nisi sit ratione ordinatus. Et ideo si aliquis ex seruire animi praecupit debiti tempus, nō erit laudatus. Ad tertium dicendum, q. beneficia etiā sunt opportuno tempore danda: & tunc nō est amplius tardandum, cū opportunum tempus aduenit. Et ideo etiā obseruari oportet in beneficiorum recompensatione.

ARTICVLVS V.

Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum beneficiantis, an secundum effectum.

AD QUINTVM sic proceditur. Videtur q. beneficiorum recompensationi non sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum. Recompensationi enim beneficii debetur, sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat: ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

Præterea, Gratia que recompensat beneficia est pars iustitiæ. Sed iustitia respicit æqualitatem dātis & accepti: ergo in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quā affectus beneficiantis.

Præterea, Nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus deus cognoscit interiorē affectum: ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

SED contra est, quod Seneca dicit in primo de beneficiis. Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parua magnifice, qui exiguum tribuit, sed libenter.

CONCLUSIO.

Recompensatio, que fit secundum iustitiam, uel utilis amicitia, secundum effectum magis, quā secundum affectum attendenda est, in honesta autem amicitia & gratia magis secundum affectum.

RESPONDEO dicendum, q. recompensatio beneficii potest ad tres uirtutes pertinere, scilicet ad iustitiam, ad gratiam, et ad amicitiam. Ad iustitiam quidē pertinet, quando recompensatio habet rationē debiti legalis: sicut in mutuo & aliis huiusmodi: & in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dātis. Ad amicitiam autē pertinet recompensatio beneficii, & similiter ad uirtutē gratiæ secundū quod habet rationē debiti moralis. Aliiter tamē & aliter. Nā in recompensatione amicitie oportet respectū haberi ad amicitiam causam. Vnde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundū utilitatem, quā quis ex beneficio consecutus est. In amicitia autem honesta debet in recompensatione haberi respectus ad electionem siue ad affectum dantis, quia hoc præcipue requiritur ad uirtutem, ut dicitur in 8. Ethic. Et similiter, quia gratia respicit beneficium secundū q. est gratis impensum: quod quidē pertinet ad affectum, ideo etiā gratiæ recompensatio attendi magis affectum dantis, quā effectum.

AD PRIMVM ergo dicendum, q. omnis actus moralis ex uoluntate dependet. Vnde beneficium secundum q. est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in affectu, sed formaliter & principaliter in uoluntate. Vnde Seneca dicit in primo de beneficiis, Beneficium non in eo quod sit, aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.

Ad secundū dicendum, q. gratia est pars iustitiæ, nō quidē sicut species generis, sed per quandā reductionē ad genus iustitiæ, ut supra dictum est, unde nō oportet, q. eadem ratio debuit attendatur in utraq. uirtute.

Ad tertium dicendum, q. affectum hominis per se quidē solus deus uidet, sed secundum q. per aliqua signa manifestatur, po-

test etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficiantis cognoscitur ex ipso modo, quo beneficium tribuitur: puta, quia gaudent & prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICVLVS VI.

Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quam suscepit in beneficio.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur q. nō oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quā suscepit in beneficio. Quibusdā enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in 8. Ethic. Sed uirtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid maius.

Præterea, Si aliquis plus recompensat quā in beneficio accepit, ex hoc ipso quasi aliquid de nouo dat. Sed ad beneficium de nouo dātū tenetur homo gratiā recompensare. Ergo ille qui primū beneficium dederat, tenebitur aliquid maius recompensare. Et sic procederet in infinitum. Sed uirtus non conatur ad infinitum, quia infinitum aufert naturam boni, ut dicitur in 2. Metaph. Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

Præterea, iustitia in æqualitate consistit. Sed maius est quidam æqualitatis excessus: cum ergo in qualibet uirtute excessus sit uirtuosus, uidetur quod recompensare aliquid maius accepto beneficio sit uirtuosum & iustitiæ oppositum.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 5. Ethic. Refamiliari oportet ei qui gratiam fecit, & rursum ipsum incipere: quod quidē fit, dum aliquid maius retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

CONCLUSIO.

Gratiæ recompensatio ad hoc semper tendit, ut maius semper aliquid accepto beneficio retribuat, pro posse suo.

RESPONDEO dicendum, q. sicut dictū est, recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum uoluntatem beneficiantis. In quo quidē præcipue hoc commendabile uidetur, quod gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Nō autem uidetur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quādiu recompensat minus uel æquale, nō uidetur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid maius retribuat.

AD PRIMVM ergo dicendum, q. sicut dictum est, in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quā effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius a parentibus accepit, scilicet esse & uiuere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit. Si autem attendamus ad ipsam uoluntatem dantis & retribuētis, sic potest filius aliquid maius patri retribuire, ut Seneca dicit in tertio de beneficiis. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi uoluntas.

Ad secundū dicendum, q. debitū gratitudinis ex charitate deriuatur: qui quāto plus soluitur, cāto magis debetur, secundū illud ad Rom. 13. Nemini quicquā debeatis nisi ut inuitē diligatis. Et ideo non est inconueniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit. Ad tertium dicendum, q. sicut in iustitia, quæ est uirtus cardinalis, attenditur æqualitas rerū, ita in gratitudine attenditur æqualitas uoluntatum: ut scilicet sicut ex promptitudine uoluntatis beneficium aliquis exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QVAESTIO CENTESIMA SEPTIMA De ingratitudine, in quatuor articulos diuisa.

EINDE considerandum est de ingratitudine. Et circa hoc quaruntur quatuor. Primo, utrum ingratitudo semper sit peccatum. Secundo, utrum ingratitudo sit peccatum speciale. Tertio, utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale. Quarto, utrum ingratitudo sit beneficium subtrahenda.

Secunda secundæ S. Tho.

Bbb Artic

citiam uirtutem appellauit, loquens nō de amicitia quæ pōtēntis infertur pars iustitiæ, quæta affabundis, sed de amicitia honesta: quæ est dubium an sit uirtus, ut patet 8. Ethic. Vñ enim auctor in uerbis pōtēntis, dicit, q. amicitia est uirtus. Vñ quia amicitia fuit est cū uirtute, idē protulit iudicium de uirtute & de cōsequēte ad uirtutē. Amicitia nō ē uirtus, quæ est uirtus, aut cū uirtute. Et ppter hoc potest dici uirtus concomitant, quia uirtutem consequitur. Et nota demum ex littera prædicam negotiorum q. a gratiā esse debet, quāto loci libi accessit ex beneficio amicitia utilis, considerate debent. Ergo ut qui ad quantitatem loci respiciendo remunerat, supponat beneficiorē utilitatis gratia beneficium præstare, absque pacto, &c. Nā si honesti gratia beneficium collatū supponeret, non mereretur proprium locum, in recompensando beneficium, sed affectum beneficioris. Et hoc de tota hac quæst. cum dictis in quæstione sequenti, dicta sufficiant.

Super Quas fionū centesima septima articulum primum.

Num citra contentū sit quis mortali crimine ingratitudinis reus nō reddendo quod debetur beneficio iure gratitudinis.

Questio. N. 107 & specialiter in art. 3. dubium occurrit circa dictū

Infr. q. 162. art. 4. ad 3.

Amicitia ibi videtur. Parum tunc committere q. talis ingratus sit peccatum mortale, vel propter interiore obtemperum, vel propter conditionem eius quod subrahatur. Et est dubium multiplex. Tum quia talis ingratus refert ingratus de qua immediate ante sermo habetur, scilicet quod illud non tribuit debiti ad quod non tenetur. Contra namq. q. homo non peccat mortaliter ex hoc quod non addit beneficio recepto. Satis est enim ad eandem mortale peccatum reddere requirere. Tum quia est reddere acquiritur particulari bene factori non obligat, plerumque reddere debetur obedientiam superiori. Sed non aliter preceptum superioris ultra contemptum, non peccat mortaliter peccato inobedientiae: ergo non gratus circa contemptum beneficii & benefactoris, quia omittit reddere quod debet, multo minus peccat mortaliter peccato ingratus. Constat enim formaliter ingratus in contemptu beneficii, licet inobedientia in contemptu precepti. Tum quia per illa verba licet, videlicet propter obtemperum eius quod subrahatur, quod ex necessitate debetur beneficio simpliciter, vel in casu autem An hoc intendit q. omittit omnis rei que ex necessitate debetur beneficio simpliciter, aut in casu, est peccatum mortale, & hoc videtur valde absonum: quod si sequeretur q. si quis omittit honorare, aut reddere beneficiorem, peccaret mortaliter. Et tenet sequela ex articulo tertio praecedentis questionis, ubi dicitur, q. benefactori, in quantum huiusmodi debetur honor & reverentia, eo q. habet rationem principii, per accipere auctorem subuenit, si indiget. Fallit autem in consequenti probatur ex eo quod si quis etiam omittit honorare patrem aut Principem, ubiq. obtemperum tamen, de eum loquimur, non peccat mortaliter. Et tunc constat q. peccat est peccatum aut obsequantiam omittit quam gratitudinem, ut patet ex primo articulo praecedentis questionis. Aut An hoc non intendit q. omittit omnis rei debetur ex necessitate beneficii, sed q. omittit aliter rei necessario debetur beneficio illius, q. i. art. 2. q. 1.

ARTICVLVS I. **Q**UAEEST. CIVIL. **V**trum ingratus sit semper peccatum. **P**RIMUM sic proceditur. Videtur quod ingratus non sit semper peccatum. Dicit enim Seneca in secundo de beneficiis, quod ingratus est qui non reddit beneficium. Sed quandoq. aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando: puta, si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstineret a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratus non sit semper peccatum.

Preterea, Omne peccatum est in potestate peccatis, quia secundum Augustinum nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed quandoq. non est in potestate peccatis ingratus vitare: puta, cum non habet unde reddat: obliuio enim non est in potestate nostra, cum tamen Seneca dicat in 3. de beneficiis, q. ingratus omnium est qui obliuiscitur: ergo ingratus non sit semper peccatum. **P**reterea, Non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom. 13. Nemini quicquam debeatis. Sed qui iniustus debet, ingratus est, ut Seneca dicit in quarto de beneficiis: ergo non semper ingratus est peccatum.

SED CONTRA est, quod secundum ad Tim. 3. ingratus connumeratur aliis peccatis: cum dicitur, Parentibus non obediens, ingratus, sceleratus.

CONCLUSIO.

Quamvis ingratus, cum gratitudinem aduersetur, peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum, quod repugnat virtuti. Vnde manifestum est quod omnis ingratus est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, q. gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui aliquid auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumencum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio. Nisi forte propter voluntatem si sit deceptus, dum credidit adiuuare ad bonum, & adiuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio, ut adiuuaretur ad peccandum: quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum: quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum, q. nullus propter impotentiam reddendi, ab ingratitude excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est. Oblitus autem beneficii ad ingratitude pertinet, non quidem illa, quae provenit ex naturali defectu, qui non subiacet voluntati, sed illa quae ex negligentia provenit. Vt enim dicit Seneca in tertio de beneficiis, Apparet illum non scire de reddendo cogitasse, cui obreperit obliuio.

Ad tertium dicendum, quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet uelle absolui. Vnde quod aliquis mutus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum, qui beneficium dedit.

ARTICVLVS II.

Vtrum ingratus sit speciale peccatum.

SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ingratus non sit speciale peccatum. Quicquid enim peccat, contra deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitude. Ergo ingratus non sit speciale peccatum. **P**reterea, Nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus: puta, si quis benefa-

ctori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud huiusmodi contra eum committat: ergo ingratus non sit speciale peccatum.

Preterea, Seneca dicit in tertio de beneficiis, ingratus est qui dissimulat: ingratus est qui non reddit: & ingratus omnium qui obliuiscitur. Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere: ergo ingratus non sit speciale peccatum.

SED CONTRA est, quod ingratus do opponitur gratitudini, siue gratiae, quae est specialis virtus: ergo est speciale peccatum.

CONCLUSIO.

Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratus do aduersatur, ita ingratus do speciale peccatum est, in uariis distinctum gradus, vel modos.

RESPONDEO dicendum, q. omne vitium ex defectu virtutis nominatur, qui magis uirtuti opponitur: sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem uirtuti gratitudinis aliquid quod uirtuti opponi per excessum: puta, si recompensatio beneficii fiat, uel pro quibus non debet, uel citius quam debet, ut ex dictis patet. Sed magis opponitur gratitudinis uirtuti quod est per defectum: quia uirtus gratitudinis (ut supra habitum est) in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratus do nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem fortitur secundum habitum oppositum. Differunt enim cecitas & surditas secundum differentiam uisus & auditus. Vnde sicut gratitudo uel gratia est una specialis uirtus, ita etiam ingratus do est unum speciale peccatum. Habet tamen diuersos gradus secundum ordinem eorum quae ad gratitudinem requiruntur. In qua primus est q. homo acceptum beneficium recognoscat: secundum est, q. laudet & gratias agat. Tertius est, q. retribuatur pro loco & tempore secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione est primum in resolutione, ideo primus ingratus do gradus est ut homo beneficium non retribuatur. Secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse. Tertius & grauissimus est, q. non recognoscat siue per obliuionem siue quocunque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratus do gradum pertinet, quod aliquis retribuatur mala pro bonis: ad secundum quod beneficium uiruperetur ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputetur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratus do ad deum, in quantum scilicet facit homo aliquid, quod potest ad ingratitude pertinere. Formaliter autem ingratus do est, quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicuius specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inueniri. Et secundum hoc in multis generibus peccatorum inuenitur ingratus do ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non sunt diuersae species, sed diuersi gradus unius specialis peccati.

ARTICVLVS III.

Vtrum ingratus sit semper peccatum mortale.

TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ingratus sit semper peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando uenialiter homo non est ingratus deo. Alioquin omnes homines essent ingrati: ergo nulla ingratus do est peccatum ueniale. **P**reterea, Ex hoc aliquid peccatum est

puta honoris, non reuerentiae. Non enim apparet. Tum quia ingratus do, ut in littera dicitur in responsione ad secundum articulum primi questionis per totum, non est contra debiti legalem, sed soliman do contra debitum honestatis. Sed omittit id quod solum ex honestate est debitum, quatenus minus bonum sit, peccatum tamen mortale non uidetur. Et confirmatur, quia si esset mortale peccatum, esset peccatum contra proximum: & cum consistat in subtractione, oportet q. consistat in actione proximi in aliquo notabili ad hoc quod esset peccatum mortale ex suo generalitatem cetera uita quae proximi habent, ut partes de contumelia, detractione, &c. In nullo autem notabili apparet illi proximo ab ingratis p. soli omissione citra contemptum.

Nam ingratus do prouenit ex mortali, & ex ueniali defectu. Et omnia sunt, quod altera ingratus do perfecta rationem habet.

In eodem articulo de Quarta huiusmodi occurrit citra substantiam differentiam, uidelicet quod ingratus do prouenit ex peccato mortali habet perfectam ingratus do rationem. Quae uero prouenit ex ueniali, im perfectam quod in illis Auctor. Nam aut loquitur de ingratis sine formaliter, aut materialiter: si formaliter, nulla est differentia quae ex quocunque peccato proueniat: ingratus do bonis illis, habet perfectam rationem ingratus do, ut patet: si materialiter, scilicet dicitur q. ingratus do prouenit ex mortali habet perfectam ingratus do rationem. Nihil perfectum ingratus do ratio non habet sine eo quod comple rationem formalem ingratus do. Sicut nec habetur perfecta ratio minus, si materia tantum habetur sine formalis ipsius minus, ut patet.

Ad hoc enim videtur sciendum est, q. ingratus do dupliciter distinguitur, scilicet formaliter, & sic est solimodo contemptus beneficii seu benefactoris: sicut inobedientia est contemptus precepti, ut ex articulo secundo in responsione ad primum habet. Et propterea ingratus do formaliter ille solus est, q. ex contemptu omittit retribuere, aut habere, aut remittere: ut contra bene factorem. Et hoc mortis scilicet ingratus do, formaliter exprimitur in littera hac ibi, propter inuicem contemptum: & quia contemptus

impetus beneficii vel beneficiorum dicitur et cōtribuitur utriusque gratitudinis, & totius claritatem, ex qua tenetur diligere beneficiorum deo ingratum formaliter videtur de genere sui periculum mortale. Possit tamen esse veniale propter imperfectionem affectus, vel ex parte actus, puta, quia primum motus, vel ex parte materiae, puta, quia in re minima, ut de furto dicimus. Contemptus enim in re minima, quia minima, non

mortale, quod contrariatur charitati, ut supra dictum est. Sed ingratitude contrariatur charitati, ex qua procedit debium gratitudinis, ut supra dictum est; ergo ingratitude semper est peccatum mortale.

Enne, Quirinus dicitur in
minimo, & in magna
indies erit. Alio mo-
do sumus materialiter.
Et tamen omnis triplex
in terra numerus, scilicet
regni, buronis in ope-
re, locutione, & memo-
ria, & consilio eius tri-
plex, quare de cetero

Proterea, Seneca dicit in secundo de benefi-
ciis, Hæc benefici est lex; alter statim obli-
visci debet dari, alter memor esse accepti.
Sed propter hoc (ut videretur) debet oblivisci
ut lateat eum peccatum recipientis, si contrin-
gat eum esse ingratus, quod non oporteret
si ingratus esset leue peccatum. Ergo ingra-
titudino semper est peccatum mortale.

¶ S E D contra est, qd nulli est danda uia peccandi moraliter. Sed sicur Seneca dicit ibidem, Interdū qui iunatur fallendus est ut habeat, nec ā quo acceperit sciat: qđ uidet uiam ingratitudeis recipiens prabere: ergo ingratitude non semp est peccatū mortale.

C O N C L U S I O.

¶ Ingratitudo, quæ ex mortali procedit, mortale peccatum est; quæ vero ex veniali, veniale est.

ter, nūc loquitur de contemptu, quia tūc loquitur de ingratitudine.

formaliter: & in dicitur quod
ingratiūdo formaliter
est peccatū mortale, ut
dicitur illi: materialiter
autem non est peccatū
mortale. Vnde dupliciter
pura, quia nō recognoscit, vel nō laudat, vel
nō retribuit uices pro beneficio accepto. Et
hoc nō semper est peccatū mortale: quia ut

zunt veni, nisi ex cogitatione non emittit aut cognoscitur hoc est, si omnium est satis quod teneat, ut eius substantia sit morale peccatum contra iuxtim, peccata, mortalia, & spirituales.

veluti gratia: Socra-
tes expositus fuit mortis pericu-
lo, ut me liberaret.
Ego autem cunctis in mor-
tu periculo positi pos-
sum erueri, & negli-
gentes ipsum errore suo
ipsum occidi. Et fami-
liariter si benefactorem meum
videro, aut contume-
liam dico.

implere gratitudinis debitu, sed etia contra
rius agit. Et hoc etia secundu conditione eius
quod dicitur, quadoq; esse peccatu mortale,
quandoq; uentale. Sciendu tamẽ q; ingrati-
tudo q; prouenit ex peccato mortali, habet
perfectam ingratitude infirmitate rationẽ illa uero
que nuncit ex peccato ueniali, imperio q;

quod dicitur ex peccato veniali imperfecta. ¶ AD primum ergo dicendum, quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus deo secundum perfectam ingratitudinis rationem. Habet tamen aliquid ingratitudinis, in quantum peccatum veniale tollit aliquem a cō-

peccat mortali, et si ex condicione nihil prolati, quod uidelicet est notabiliter laesum fame proximi et si quis de bene reputata muliere, ex loquacitate publicaret eius secreta adulterii, tunc dicitur, quod ingratum maliciale, non peccat mortali, nisi ex condicione omnia aut commisi, quod uidelicet notabiliter laesit proximi. Et quia haec erat intentio Authoris, ideo statim subiungit differentiam inter ingratitudine et frequenter peccatum mortale et veniale. Haec namque differentia ad materiam ingratitudinis spectat, de qua Author ratiocinatur in literalibus tam ordine, quia prius dicitur de materia, de qua ingratitudine, et statim de materia mortali et veniali.

non valuerit modo transgrediuntur, scilicet vel per omissionem, vel per commissionem. Et subdividit ly per omissionem ratione materie que omitti potest, in duo membra, scilicet vel per omissionem debiti ad quod tamen gratus non tenetur ex necessitate, ut patet quod beneficium, sed ut abunde luxu determinatur in art. 4. q. 1. precedens, vel per omissionem debiti ad quod gratus tenetur ex necessitate, ut ad idem beneficium. Et primo quidem Author determinat simpliciter, q. ingratum per solam omissionem debiti super excrecentis non peccat mortaliter, sed venialiter. Secundo, q. ingratum per omissionem debiti necessari ad id quod peccare potest mortaliter dupliciter, vel propter interioris contemptum, vel propter contentum omissionis. Tercio, q. ingratum per commissionem potest peccare mortaliter propter conditionem commissi. Et ut subintelligit q. multo magis propter contemptum potest peccare mortaliter, quam omittens, quanto contemptus ducit ad committendum, prior est omittendi tantum. Et quia hoc manifeste liquetur ex dictis de contemptu omissionis, adeo lucet hoc iterum.

Ad primū ergo obiectionē dicitur, quod talis ingratitude non refert ingrati-
tudine inprocedente de qua negatur litteris moyses, & concluditur uenisse
peccatum. Sed refert primum membrum conditionis, scilicet ingratitude in per-
solam omissionem de qua quia dixerat & manifestauerat quod non semper est
peccatum moyses, modo subiungit quod potest esse morale peccatum, uel
propter contemptum interiorē, uel propter conditionem, &c.

¶ Ad secundam autem objectionem dicitur, quod non verum est, quod sicut inobedientia formaliter consistit in contemptu, ita et ingratitude sed quatenus non est inobedientia materialiter inquit mortale peccatum propter conditionem eius quod præteritur pura, quia est contra deum, vel proximum patet in peccato et ad tertiam ingratitude inquit materialiter quandoque mortale peccatum propter conditionem eius quod

uirtutis, per quem homo deo obsequitur.
¶ Ad secundum dicendum, quod ingrati-
tudinem cum est cum necessitate, simile non est

do, quæ est cum peccato ueniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam; quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

¶ Ad scribendum, quod idem Seneca dicit in se-
ptimo de beneficiis, Errat aliquis affirmat esse
dicimus esse qui beneficium dedit, obliuisci
oportere, excutere nos illi memoriam rei:
preferim honestissimum. Cum ergo dicimus
meminisse non debet hoc uolumus intelli-
gi, predicare non debet, nec iactare.

Ad quatuor dicendum, quod ille qui ignorat beneficii, non est ingratus si beneficii non recipiens, diuino modo sit paratus recipere si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille qui prouidet beneficii ignoret: tunc propter inanis glorie uitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtum in domum proficisci uitare uoluit humanam fauorem: tunc etiam quia in hoc ipso amplius beneficii facit, quod consilium urecedit eius qui beneficium accipit.

ARTICVLVS IIII.

A QUARTVM sic proceditur. Videtur qd ingratissint beneficia subtrahenda. Dicitur

Abeneficium subtrahendum. Dicitur enim Sap. 16. Ingrati spes tanquam hybernalis glacies tacebit. Non autem eius spes tacebit, si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

¶ Prætereā, Nullus debet alicui præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficii recipies sumit occasionem ingratitudinis.

Ergo non est ingratum beneficium dandum.
¶ Præterea, in quo quis peccat, per hoc &
torquetur, ut dicitur Sapient. 11. Sed ille qui
ingratus est beneficio accepto, peccat: contra
beneficium. Ergo est beneficium privandum.

¶ SED CONTRA est quod dicitur
Luc. 6. q. Altissimus benignus est super in-
gratos & malos, sed eius per imitationem
nos filios esse oportet, ubi dē dicitur. Ergo
nō debemus ingratis beneficia subtrahere.

CONCLUSIO.

¶ Quoniam beneficiorum gratia fit in gratia sub-
trahenda ipso iure derogaturus, conuenientius ta-
men sit conuincere in gratia beneficere, quam a tali iure
quoniam ipso iure derogaturus.

RESPONDEO dicendū, q̄ circa in-
gra:ti duo cōsideranda sunt. Primō, quid est

titur illud boni proximi, ad quod de necessitate futuris tenetur quis exhibenda beneficii simpliciter, ut est communis amor, et in tali, ut est sub iuncto. Dicitur autem hanc esse intentionem literę, & ex eo quod de ingratitudine materialiter loquitur, & constat hæc omnia esse materiam ingratitudinis: & ex eo quod per iudicium in litera sublingitur de ingratitudine per commissiōem alio modo, &c. Et concluditur, Et hoc etiam secundum conditionem eius quod agitur, quandoque est peccatum mortale, & quandoque veniale. Lewis enim ostendit beneficiis ingratitudinem venialem habere annexam.

¶ Ad quartam demum obiectionē dicitur, quod ut in q. 10. superius didicimus, debetū morale esse duplex, quoddā sine quo honestas morū nō constituitur, quoddā ad bene esse. Et ut ibi patet, gratitudo inquit ad debetū morale primū modicior est etiam uenias & sōdatis. Violatio autē huiusmodi debetū, ut praefatū est, potest fieri diuulsiuē, materialiter, uel formaliter. Et materialiter quidē nō est peccatū mortale, nisi cōsilio eius quod debetur trahat in mortale, puta, quā cū in notabile proximū nocuētiū, formaliter autē nō uidetur regūi generalē habere. Quia quicquidq. cōsiliū in actū cōtra dilectionē proximī, & quandoq. nonnisi pars de mendacio. In proposito tamen, quia ingratitudo formaliter cōsiliū in actū cōtēptus beneficiorū, ideo ex genere suo uidetur mortale peccatū. Unde superius, cū de iudicio temerario tractaretur, didicimus q. inquantū nō est sine cōtēptu proximī, peccatū mortale est. Ex hoc ergo q. cōtempnus beneficiorū contrariatur dilectioni, quā ex necessitate charitatis illi debemus, ingratitudo formaliter peccatū mortale etiā in litera ponitur, id dicitur q. propter interiorē cōtempnū, omisio est peccatū mortale. Et cum queritur, quid tollit proximū ingratitudinē formaliter, cōpōdetur quōdā tollit amorē illi debetū, & honorē. Haec non quāliercumq. tollit, sed cōtēpnendo, quae cōtēptus cōmittit in beneficiorū actū interiorē, dō scilicet ideo nō uult retribuere, ut uelā cōtra beneficiorē. Sicut enim cōtempnus praecepti est uelle facere, uel emittere, ut sit cōtra praeceptum, ita

Secunda secundæ S. Thom.

B b b a

conscience

grati in bonis. Sed cū doctrina christiana op-
positū doceat in malis,
nisi est qd. Author secu-
tus fuerit Tullius, & nō
excluserit hanc dubia.

Ad hoc dicitur, quod
difficultatē inculcat duo
concurrentia. 2^a uindi-
cationē, quę uidetur ad-
iunctē repugnare, uide-
licet ratio debiti mō-
tis, & actus, scilicet red-
dere malū pro malo. Nā
simpliciter rationem
debiti, inuenimus qd.
punita persona uindi-
cationis est subiectum:
quia hęc est differentia
inter publicā & priuatā
personā in proposito, qd.
persona publicā debet
debitū legalē uindicare
illas iniurias libi com-
missas. Priuatā autē per-
sona quę iniuriā rece-
pit, debet debito morali
tantū uindicare suā in-
iuriā. Nō enim potest
cogī ad hoc qd. uindictē
se habet aut potest cogī
ad uindictā exercen-
dam. Si uero spectemus
ad naturā actionis, uide-
licet reddere malū pro
malo, inuenimus oppo-
sitū, hoc est, qd. persona
punita nō est subiectū
uindicationis, sed perso-
na publicā, seu in pote-
state constituta. Nā red-
dere malū pro malo nō
est licitū personę priu-
atę, sed personę in pote-
state constitutę: ad quā
spectat malos homines
castigare, & reddere eis
iuxta demerita sua: ut
patet 1. 2. q. 4. c. 1. hāc uin-
dictā. Et sunt uerba Au-
gustini. Et quomōdū intel-
lectus adsequendus est
etibus, & non e contra,
perspicitū est quomō-
do possint hęc duo coi-
re, ut ueritas elucet.

Aduertendū est igitur
qd. reddere malū pro ma-
lo nō est actus uirtutis:
neq. ita se habet actio
ista ad uindicationē, si-
cut se habet reddere ho-
nem pro bono ad grati-
tudinem: quia reddere
malū pro malo, est actus
cōtrarius charitati, cuius
est & uelle, & facere
eius bonū. Et propter
ea in 1^a p^ari articulo
si huius quęst. actio ista
reprobata est, & attri-
buita uitio. Sed reddere
malū pro malo punitiue
sua emendatiue, est actus
uirtutis, nō uirtutis tantū,
quoniam, ut procedit ex
actū priuatę personę,
actio est uindicationis,
& ex debito morali p-
cedit. Vt aut ex uoluntate
iudicis emanat, actio
est cōmunitatiue & lega-
lis iustitię ex debito le-
gali procedēs. Est ergo
lingulare in hac uirtute
uindictiue, qd. persona
quę est subiectū uirtu-
tis, nō pōt per se ipsam
conuincere actionem
proptē illi uirtuti pro-
pter necessitatem mag-
nat: quia uidelicet mag-
na eius est malū poenę
quod cōstituit potesta-
tem exigi in Authore.
Vnde & superius in
precedenti libro inter
actiones legis cōpungit.

adorauerunt. Quandoque uero si speretur
multorū correctio, debet seueritas uindictę
exerceri in aliquos paucos principales,
quibus punitis ceteri terrentur. Sicut Do-
minus Num. 25. mandauit suspendi populi
Principes pro peccato multitudinis. Si autē
nō tota multitudo peccauit, sed pro parte:
tūc si possunt mali secerni a bonis, debet in
eos uindicta exerceri, si tamē hoc fieri pos-
sit sine scandalo aliorū. Alioquin parcendū
est multitudini & detrahendum seueritati.
Et eadem ratio est de Principe quę sequitur
multitudo. Tolerandum enim est peccatū
eius si sine scandalo multitudinis puniri
nō possit: nisi forte esset tale peccatum
Principis, quod magis noceret multitudini,
uel spiritaliter, uel temporaliter, quā
scandalum quod exinde oriretur.

ARTICVLVS II.

QUtrum uindictio sit specialis uirtus.
D SECYNDVM sic proce-
ditur. Videtur quod uindictio
nō sit specialis uirtus ab aliis
distincta. Sicut enim remune-
rantur boni pro his quę bene
agunt, ita puniuntur mali pro his quę ma-
le agunt. Sed remuneratio honorum nō
pertinet ad aliquā uirtutem specialem, sed
est actus commutatiue iustitię: ergo pari-
ratione & uindictio nō debet poni spe-
cialis uirtus.

Præterea, Ad actū illū nō debet ordinari
specialis uirtus, ad quē homo sufficiter dis-
ponitur per alias uirtutes. Sed ad uindican-
dum mala sufficiter disponitur homo per
uirtutem fortitudinis & per zelum. Nō
ergo uindictio debet poni specialis uirtus.

Præterea, Cuiuslibet specialis uirtutis aliquid
speciale uitium opponitur. Sed uindictio-
nis nō uidetur opponi aliquid uitium spe-
ciale: ergo nō est specialis uirtus.

SED CONTRA est, quod Tullius
ponit eam partem iustitię.

CONCLUSIO.

Vindictio est quedā specialis uirtus, per quam
in uicinijs perficitur naturalis inclinatio repellendi
noctia.

RESPONDEO dicendū, qd. sicut Philo-
sophus dicit in 2. Eth. apertudo ad uirtutem
inest nobis a natura, licet complementū uir-
tutis sit per assuetudinē uel per aliquā aliā
causam. Vnde patet qd. uirtutes perficiunt
nos ad prosequendum debito modo incli-
nationes naturales quę pertinent ad ius na-
turale. Et ideo ad quālibet inclinationē na-
turalem determinatā ordinatur aliqua uir-
tus specialis. Est autē quedam specialis incli-
natio naturę ad remouendum nocumenta.
Vnde & animalibus datur uis irascibilis se-
paratim a uis concupiscibilis. Repellit autem
homo nocumenta p hoc qd. se defendit con-
tra iniurias ne ei inferantur, uel illatas iam
iniurias ulciscitur, nō intentione nocendi,
sed intentione remouendi nocumenta. Hoc
autem pertinet ad uindicationem. Dicit
enim Tullius in sua rhetorica, quod uindi-
catio est per quam uis aut iniuria & omni-
nō quicquid obscurum est, id est ignomi-
niosum, defendendo aut ulciscendo propul-
satur. Vnde uindictio est specialis uirtus.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod
sicut recompensatio debiti legalis pertinet
ad iustitiā commutatiuam, recompensatio
autē debiti morali, quod nascitur ex parti-
culari beneficio exhibito, pertinet ad uirtu-
tem gratię: ita etiam punitio peccatorum
secundum qd. pertinet ad publicam iustitiā,
est actus iustitię commutatiue secundum
autē qd. pertinet ad immunitatem alicuius
personę singularis a qua iniuria propulsa
tur, pertinet ad uirtutem uindicationis.

Ad secundum dicendū, qd. fortitudo dispo-

nit ad uindictam remouendo, prohibens
scilicet timorem periculi imminētis. Zelus
autem secundum quod importat feru-
rem amoris, importat primam radicem
uindicationis, prout aliquis uindictat iniu-
rias dei uel proximorum, quas ex charita-
te reputat quasi suas. Cuiuslibet autem uir-
tutis actus ex radice charitatis procedit:
quia ut Gregor. dicit in quadam Homilia,
Nihil habet uiriditatis ramus boni operis,
si nō procedat ex radice charitatis.

Ad tertium dicendū, quod uindictio-
ni opponuntur duo uitia: unum quidem
per excessum, scilicet peccatum crudelita-
tis uel seuitię, quę excedit mensuram in
puniendo. Aliud autem est uitium quod
consistit in defectu: sicut cum aliquis est ni-
mis remissus in puniendo. Vnde dicitur
Prouerb. 23. Qui parit uirgę odit filium
suum. Virtus autem uindicationis consistit
in hoc, ut homo secundum omnes circū-
stantias debitam mensuram in uindicando
conseruet.

ARTICVLVS III.

Q Utrum uindictio debeat fieri per panas
apud homines consuetas.

TERTIVM sic procedi-
tur. Videtur quod uindictio
nō debeat fieri p penas apud
homines consuetas. Occisio
enim hominis est quedam era-
dicatio eius. Sed dominus mandauit Mat-
t. 23. quod zizania per quę significantur fusti
nequam, nō eradicarentur. Ergo peccato-
res nō sunt occidendi.

Præterea, Quicumq. mortaliter peccant,
eadem pena uidentur digni. Si ergo aliqui
peccantes mortaliter morte puniuntur, ui-
detur quod omnes tales deberent morte
puni. Quod patet esse falsum.

Præterea, Cum aliquis pro peccato puni-
tur manifeste, ex hoc peccatum eius mani-
festatur, quod uidetur esse nocuū multitu-
dini, quod exemplo peccati sumit occasiōē
peccandi: ergo uidetur quod nō sit pena
moris pro aliquo peccato infligenda.

SED CONTRA est, quod in lege di-
uina huiusmodi pene determinantur, ut
ex supradictis patet.

CONCLUSIO.

Multa ac uaria sunt humana & diuina legibus
penę statutę, quibus omnis iuste ac digne uindicta-
tur iniuria.

RESPONDEO dicendū, quod uindictio intransigētia
est & uirtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum.
Cohibentur autem aliqui a peccando qui affectum uirtutis
nō habent, per hoc quod timeant amittere aliqua, quę plus
amant quā illa quę peccando adipiscuntur: aliis timor nō
compelleret peccatum. Et ideo per subtractionē omnium quę
homo maxime diligit, est uindicta de peccatis sumenda. Hęc au-
tem sunt quę homo maxime diligit, uitam, incolumitatē corpo-
ris, libertatem suā, & bona exteriora: puta, diuitias, patriam, &
gloriam. Et ideo ut Aug. refert 21. de ciuit. dei. octo genera pena-
rū in legibus esse scribit Tullius, scilicet mortē, per quā tollitur
uita, uerbera, & talionē, ut scilicet oculū pro oculo perdat, per
quę amittit quis corporis incolumitatē, seruitutem, & uincula
per quę perdit libertatē: exiliū per quod perdit patriam, damnum
per quod perdit diuitias: ignominiam per quam perdit gloriam.

AD PRIMVM ergo dicendū, qd. dominus prohibet tradi-
cari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et tri-
cū. Sed quandoq. possunt eradicari mali per timorē nō solū
sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo
in tali casu potest pena moris peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendū, qd. omnes peccantes mortaliter digni
sunt morte æterna, quantum ad futurā retributionem, quę est
secundum ueritatē diuini iudicii. Sed pene presentis uitę sunt
magis medicinales: & ideo illis solis peccatis poena mortis in-
fligitur, quę in grauem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendū, quod quādo simul cum culpa innotescit
& pena uel mortis uel quęcunq. alia quā homo horret, ex hoc
ipso uoluntas eius a peccando abstrahitur: quia plus terret pœ-
na quā allicit exemplum culpę.

Secunda secundū S. Thom.

rata est punitio, & ab
eis exclusi est remune-
ratio. Sicut ergo illa duo
simul: & qd. uindictio
sit uirtus priuatę perso-
nę, & qd. nō possit con-
summare actionē suam
priuatę personę, nisi ad-
iuncta publica potestate
proprie conditionē ma-
gis reddenda, scilicet
mali poenę. Et hęc de
principali actū uindi-
cationis dicta sunt, hoc est
de actione uindictiue in
receptū. Nā de secun-
dario eius actū loquēdo,
scilicet de satisfactione,
nō inferantur iniurię,
constat qd. cuiuslibet pri-
uatę personę licitus est.

Super Quęst.
secundā cōsummatā
Articulu tertium.

N elusum q. art. 3.
ad secundum, nota
I uniuersalem radicē,
unde poena corporalis
moris uult infligi ab
humano iure potius
do scilicet erunt in gra-
nem est aliorum perni-
ciem. Hęc liquidem de
causa iustum hodie po-
na moris dimittitur.
In responsione ad pri-
mū quatuor articuli etia-
de q. aduertit qd. cū dicit-
tur peccatū omnis deri-
uari in alterū per modū
meriti, & dantur exēpla
de Rege hypocrita pro
pter peccatū populi, &
peile populi ppter Da-
uid: intellige in primo
exemplo quod peccata
multorū punitiōem
relinquunt in alterū par-
ticularē, qui nō pec-
cauit. Et tamen patet
Regem hypocritā, ac si
etiam ipse peccasset, in
secundo autem q. quia
Princeps representat
populū, & qd. princeps
facit, uidetur regnum in
eere, ideo peccatum re-
gis Dauid, quod pecca-
tum seu demeritū po-
puli punitum fuit. Et
hęc de tota quęst. 2.
dicta sufficiunt.

Annos.

Super Ques-
tionis centesimanona
Articulus primus.

ARTICVLVS IIII.

¶ Virum iudicia sit exerceunda in eo, qui
involuntarie peccauerunt.



Anotia.

ANOTIA. Narrat. q. 9. in re-
sponsione ad tertiu.
dubium occurrat et
ca illa uerba. Circa hu-
iusmodi res sunt solae
uirtutes morales. Vide-
tur enim quod hoc fal-
sum sit. Nam circa signa
rerum, ut uerba, facta, et
res extra, sunt etiam uir-
tutes intellectuales, ut
scientia & ars. Non ergo
sunt solae uirtutes mora-
les circa haec. Si dicitur
q. Authoris uerba cum
grano salis intelliguntur,
intelligit q. circa haec non
absoluitur sed quantum ad
usum, sunt solae uirtutes
morales, quia uel est actus
uoluntatis. Contra, Au-
thor ex natura talium re-
rum probat ueritatem,
q. est circa eas, esse uirtu-
tes morales, ut patet
in littera, & non ex eo q.
ut est actus uoluntatis.
Ergo de rebus ipsis se-
cundum se loquitur.
¶ Ad hoc dicitur, q. Au-
thor proculdubio ex na-
tura talium rebus, scilicet
fideliter, et recte extra non
absoluit, sed quantum
signa sunt eorum quae in
nobis sunt, probat uerit-
atem esse uirtutes morales.
Et merito, quia ex ma-
teria seu obiecto p[er]funda
est natura habitus.
Signa autem quae quis
probat diu uerum dicit,
sunt materia circa qua
uirtutes morales sunt
uerba ad loquendum, siue
facta diu notu aut gestu
aliquo exprimitur in-
terius nobis, siue sunt res
extra: ut si in oblatione
posito igne accenso si-
gnificamus his q. extra
sunt, intelligentia nobis,
& huiusmodi. Quibus enim
de ratione horum absolue-
te non sit aliquid, unde
potius moralis q. alteri
ordinis aliter subaudi-
de ratione tamen eorun-
de quatenus signa eorum
quae in nobis sunt est
materia moralis, quoniam
sunt signa uoluntaria. Et
propterea circa ipsa, ut
sic, solae uirtutes mora-
les sunt, quoniam circa
ipsa secundum alias ratio-
nes possunt esse aliae uir-
tutes. Foras tamen ergo
loquendo de illis, qua-
tenus signa sunt eorum
quae apud nos sunt, opti-
me Author dicit, & de-
duxit intentum.

AD QVARTVM sic procedi-
tur. Videtur q. uindicta sit exer-
cenda in eos qui inuoluntarie
peccauerunt. Voluntas enim uolunt
non consequitur uoluntate alte-
rius. Sed unus punitur pro alio: secundum il-
lud Exod. 20. Ego sum deus zelotes uisitans
iniquitatem patrum in filios in tertiam & quar-
tam generationem. Unde pro peccato Cham,
Chanaan filius eius maledictus est habetur
Gen. 9. Glezzi etiam peccante, lepra trans-
mittitur ad posterum: ut habetur quartum Reg. 3.
Siquis enim Christi poenae reddit obnoxios
successores iudeorum, qui dixerunt Matt. 27.
Sanguis eius super nos & super filios nos-
tros. Legitur etiam q. pro peccato Achor, po-
pulus israel traditus est in manus hostium,
ut habetur Iosue 7. & pro peccato filiorum
Heli, idem populus corrumpitur in conspectu Phi-
listinorum, ut habetur primo Reg. 4. Ergo ali-
quis inuoluntarius est puniendus.

¶ Praeterea, illud solum est uoluntarium quod
est in potestate hominis. Sed quandoq. poe-
na inferitur pro eo quod non est in eius po-
testate: sicut propter uisum leproae aliquis re-
mouetur ab administratione Ecclesiae. Et pro-
pter prauitatem aut malitiam ciuium Ecclesia
perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum
pro peccato uoluntario uindicta inferitur.
¶ Praeterea, ignorantia causat inuoluntarium.
Sed uindicta quandoq. exercetur in aliquos
ignorantes. Paruuli enim Sodomitarum licet
haberent ignorantiam inuincibilem, cum paren-
tibus tamen perierunt: legitur Gen. 19. Si-
militer etiam paruuli pro peccato Datan et
Abiron, pariter cum eis absorpti sunt, ut ha-
betur Num. 16. Bruta etiam animalia quae car-
ratione iussa sunt interfici pro peccato Ama-
lechitarum, ut habetur primo Reg. 15. Ergo uin-
dicta quandoq. exercetur in inuoluntarios.
¶ Praeterea, Coactio maxime repugnat uo-
luntario. Sed aliquis qui timore coactus ali-
quod peccatum committit, non propter
hoc reatum poenae euadit. Ergo uindicta
exercetur etiam in inuoluntarios.
¶ Praeterea, Amb. dicit super Lucam, q. nauicu-
la in qua erat ludas turbas. Unde & Petrus
qui erat firmus meritis suis, turbatur alie-
nis. Sed Petrus non uolebat peccatum iude.
Ergo quandoq. inuoluntarius punitur.

¶ SED CONTRA est, quod poena de-
betur peccato. Sed omne peccatum est uo-
luntarium, ut dicit Aug. ergo in solos uo-
luntarios exercenda est uindicta.

CONCLVSIO.

¶ Poena ut poena non nisi in eo qui uoluntarie
peccauerunt, sunt exerceunda, nunquam tamen
poena ut medicina inferri, & inuoluntarie peccanti-
bus sunt infligende.

¶ RESPONDEO dicendum, q. poena du-
pliciter potest considerari. Vno modo, secun-
dum rationem poenae. Et secundum hoc poena

non debetur nisi peccato: quia per poenam reparatur aequalitas
iustitiae, in quantum ille qui peccando nimis secutus est suam uo-
luntatem, aliquod contra suam uoluntatem patitur. Unde cum
omne peccatum sit uoluntarium, etiam originale (ut supra habi-
tum est) consequens est q. nullus punitur hoc modo nisi pro eo
quod uoluntarie factum est. Alio modo potest considerari poe-
na, in quantum est medicina non solum sanatiua peccati praeteri-
ti, sed etiam praeseruatua a peccato futuro, uel etiam promo-
trua in aliquod bonum. Et secundum hoc aliquis interdum pu-
nitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen q. nun-
quam medicina subtrahit maius bonum ut promoueat minus
bonum, sicut medicina carnalis nunquam excutit oculum ut sa-
net calcaneum. Quandoq. tamen inferri nocuum est in mino-
ribus, ut melioribus auxilium praestet. Et quia bona spiritualia
sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima, ideo
quandoq. punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa,
cuiusmodi sunt plures poenae praesentis uitae diuinitus infliguntur

ad humiliationem uel probationem. Non autem punitur ali-
quis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neq. in praesenti,
neque in futuro: quia ibi poena non sunt medicina, sed conse-
quuntur spiritualem damnationem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, q. unus homo poena spiri-
tuali nunquam punitur pro peccato alterius: quia poena spiri-
talis pertinet ad animam secundum quam quilibet est liber sui. Poena
autem temporalis quandoq. unus punitur pro peccato alterius,
triplici ratione. Primo quidem, quia unus homo temporaliter est
res alterius, & ita in poena eius etiam ipse punitur, sicut filius secun-
dum corpus sunt quaedam res patris, & serui quaedam res domini.
Alio modo, in quantum peccati unus deriuatur in alterum, uel
per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, & serui
peccata dominorum, ut audacius peccent: uel per modum me-
riti: sicut peccata subditorum merentur peccatorem prelatum: se-
cundum illud Iob 33. Qui regnare facit hominem hypocritam pro-
pter peccata populi. Unde & pro peccato Dauid populum nume-
rans, populus israel punitus est, ut habetur secundo Reg. 24. im.
Siue etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem: sicut etiam
interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eo-
rum peccata non redarguerunt, ut Aug. dicit in 1. de ciuit. dei. Ter-
tio ad commendandum unitatem humane societatis, ex quo
unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet. Et ad detestationem
peccati, dum poena unus redundat in omnes, quasi omnes ef-
ficerentur unum corpus: ut Aug. dicit de peccato Achor. Quod autem
dominus dicit, Visitans peccata parentum in filios in tertiam &
quarta generationem magis uidetur ad misericordiam quam ad se-
ueritatem pertinere: dum non statim uindicta adhibet, sed expe-
ctat in posterum, ut uel saltem posteri corrigantur. Sed crescen-
te malitia posterorum, quali necesse est ultionem inferri.

¶ Ad secundum dicendum, q. sicut Aug. dicit, iudicium humanum
debet imitari diuinum iudicium in manifestis dei iudiciis, quibus
homines spiritualiter damnantur pro proprio peccato. Occulta ne-
ro dei iudicia quibus temporaliter aliquos punit, absque culpa
non potest humanum iudicium imitari: quia homo non potest
comprehendere horum iudiciorum rationes: ut sciant quid expo-
diat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium
aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli ut occidatur, uel
mutiletur, uel uerberetur. Poena autem damni punitur aliquis etiam
secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa.
Et hoc tripliciter. Vno modo, ex hoc q. aliquis ineptus redditur
sine sua culpa ad aliquod bonum habendum uel consequendum: sicut
propter uisum leproae aliquis remouetur ab administratione Eccle-
siae, & propter bigamiam uel iudicium sanguinis aliquis impedi-
tur a sacris ordinibus. Secundum, quia bonum in quo damnificatur
non est proprium bonum, sed commune: sicut quod aliqua
Ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius ciuitatis,
non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum
unius dependet ex bono alterius: sicut in crimine laesae maiesta-
tis, filius amittit hereditatem pro peccato patris.

¶ Ad tertium dicendum, q. paruuli diuino iudicio simul puniuntur
temporaliter cum parentibus: tum quia sunt res parentum, & in
eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bo-
num cedit, ne si referrentur, essent imitatores patrum: mali-
tiae: & sic grauior poena mererentur. In bruta uero animalia
& quaecumque alias irrationales creaturas, uindicta exercetur
quia per hoc puniuntur illi quorum sunt, & iterum propter de-
testationem peccati.

¶ Ad quartum dicendum, q. coactio timoris non facit simpliciter
inuoluntarium, sed habet uoluntarium mixtum, ut supra habitum est.

¶ Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato iude
ceteri apostoli turbabantur: sicut pro peccato unus punitur
multitudo ad unitatem commendandam, ut dictum est.

QVAESTIO CENTESIMANONA DE
ueritate, in quatuor articulos diuisa.

DE I N D E considerandum est de ueritate & uirtute
oppositis.

¶ Circa ueritatem autem queruntur quatuor. Primo, utrum
sit uirtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae. Tertio, utrum sit
specialis uirtus. Quarto, utrum sit pars iustitiae.

¶ Quinto, utrum magis declinet in minus.

ARTICVLVS I.

¶ Virum ueritas sit uirtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod ueritas
non sit uirtus. Prima enim uirtutum est fides, cuius
obiectum est ueritas. Cum ergo obiectum sit prius
habitu & actu, uideretur quod ueritas non sit uir-
tus, sed aliquid prius uirtute.

¶ Praeterea, sicut Philosophus dicit in 4. Ethic. ad ueritatem perti-
net q. aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neq. maius
et neq. minus. Sed hoc non semper est laudabile, neq. in ho-

nis: quia ut dicitur Proverb. 17. Laudet te alienus, & non os tuum. nec etiam in malis: quia contra quosdam dicitur Isaia 3. Peccatum suum quasi Sodoma praedicauerunt, nec absconderunt: ergo ueritas non est uirtus.

¶ Præterea, Omnis uirtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed ueritas non est uirtus theologica: quia non habet deum pro obiecto, sed res temporales. Dicit enim Tullius q. ueritas est, per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Similiter etiam non est uirtus intellectualis, sed finis earum. Neq. etiam est uirtus moralis: quia non consistit in medio inter superfluum & diminutum. Quanto enim aliquis plus dicit uerum, tanto melius est. Ergo ueritas non est uirtus.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus in 2. & 3. Ethic. ponit ueritatem inter ceteras uirtutes.

CONCLUSIO.

¶ Cum uerum dicere sit actus bonus, ueritas necessaria est uirtuti, non uero ueritas a qua denominatur quippiam uerum.

¶ RESPONDEO dicendum, q. ueritas dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum quod ueritate aliquid dicitur uerum: & sic ueritas non est uirtus, sed obiectum uel finis uirtutis. Sic enim accepta ueritas non est habitus, qui est genus uirtutis, sed æqualitas quædam intellectus, uel signi ad rem intellectam & signatam, uel etiam rei ad suam regulam: ut in primo habitu est. Alio modo potest dici ueritas qua aliquis uerum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur uerax. Et talis ueritas, siue ueracitas, necesse est quod sit uirtus: quia hoc ipsum quod est dicere uerum, est bonus actus. Virtus autem est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ueritate primo modo dicta.

¶ Ad secundum dicendum, q. confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio ueri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit ueritatis actus, sed ad hoc requiritur q. ulterius debeat circumstantiis uestiri: quæ si non obseruentur, erit actus uitiosus. Et secundum hoc uitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de uero. Vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publice, quasi se de hoc laudando, uel qualitercunque inutiliter manifestando.

¶ Ad tertium dicendum, q. ille qui dicit uerum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet uel uerba, uel aliqua facta exteriora, aut qualescunque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solæ uirtutes morales, ad quas etiam pertinet usus exteriorum membrorum, secundum q. sit per imperium uoluntatis. Vnde ueritas non est uirtus theologica, neq. intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum & diminutum dupliciter. Vno quidem modo, ex parte obiecti. Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia uerum secundum suam rationem importat quandam æqualitatem. Aequale autem est medium inter maius & minus. Vnde ex hoc ipso q. aliquis dicit uerum de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum uerum dicitur quando oportet & secundum q. oportet. Superfluum autem conuenit illi qui importune ea quæ sua sunt manifestat. Defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum ueritas sit specialis uirtus.

¶ AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur q. ueritas non sit specialis uirtus. Verum enim & bonum conuertuntur. Sed bonitas non est specialis uirtus, quoniam omnis uirtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo ueritas non est specialis uirtus.

¶ Præterea, Manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus ueritatis de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet uirtutem. Quilibet enim uirtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo ueritas non est specialis uirtus.

¶ Præterea, Veritas uix dicitur qua quis recte uiuit de qua dicitur Isaia 38. Memento quæso quomodo ambulauerim coram te in ueritate, & in corde perfecto. Sed qualibet uirtute recte uiuitur, ut patet per definitionem uirtutis suprapositam. Ergo ueritas non est specialis uirtus.

¶ Præterea, Veritas uidetur idem esse simplicitati: quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis uirtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni uirtute, ergo etiam ueritas non est specialis uirtus.

¶ SED CONTRA est, quod in secundo Ethic. connumeratur alius uirtutibus.

CONCLUSIO.

¶ Veritas est quedam specialis uirtus, per quam homo exteriora sua, uerba, uel facta debito ordine disponit.

¶ RESPONDEO dicendum, q. ad rationem uirtutis humanæ pertinet q. opus hominis bonum reddat. Vnde ubi in actu hominis inuenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc

disponatur homo per specialem uirtutem. Cum autem bonum secundum Aug. in lib. de natura boni. consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quiddam specialis ordinis, secundum q. exteriora nostra uel uerba uel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum: & ad hoc perficitur homo per uirtutem ueritatis. Vnde manifestum est quod ueritas est specialis uirtus.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, q. uerum & bonum subiecto quidem conuertuntur: quia omne uerum est bonum, et omne bonum est uerum: sed secundum rationem muticem se excedunt: sicut intellectus & uoluntas inuicem se includunt. Nam intellectus intelligit uoluntatem, & multa alia. Et uoluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Vnde uerum secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est. Et similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam uerum, in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo uirtus includit rationem bonitatis, potest esse q. ueritas sit specialis uirtus, sicut uerum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas hominis sit specialis uirtus, cum magis secundum rationem sit genus uirtutis.

¶ Ad secundum dicendum, q. habitus uirtutum & uirtutum sortitur specie ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens & præter intentionem. Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad uirtutem ueritatis, sicut per se intentum. Ad alias autem uirtutes potest pertinere ex consequenti, præter principale intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere. Quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter eius principale intentionem.

¶ Ad tertium dicendum, q. ueritas uix est ueritas secundum quam aliquid est uerum, non ueritas secundum quam aliquid dicitur uerum. Dicitur autem uita uera sicut & qualibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam & mensuram, scilicet diuinam legem, per cuius conformitatem, rectitudinem habet. Et talis ueritas siue rectitudo, communis est ad quamlibet uirtutem.

¶ Ad quartum dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliquid habet in corde, et aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc uirtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem uirtutem, sed excludendo dupliciter, qua homo unum præterdit, & aliud intendit.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum ueritas sit pars iustitiæ.

¶ AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ueritas non sit pars iustitiæ. Iustitiæ enim proprium esse uidetur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit uerum, non uidetur alteri debitum reddere: sicut fit in omnibus præmissis iustitiæ partibus. Ergo ueritas non est pars iustitiæ.

¶ Præterea, Veritas pertinet ad intellectum, iustitia autem est in uoluntate, ut supra habitum est. Ergo ueritas non est pars iustitiæ.

¶ Præterea, Triplex distinguitur ueritas secundum Hier. scilicet ueritas uix, & ueritas iustitiæ, & ueritas doctrinæ. Sed nulla istarum est pars iustitiæ. Nam ueritas uix continet in se omnem uirtutem, ut dictum est. Veritas autem iustitiæ est idem iustitiæ, unde non est pars eius. Veritas autem doctrinæ pertinet magis ad uirtutes intellectuales: ergo ueritas nullo modo est pars iustitiæ.

Secunda secundæ S. Thom.

¶ Super Questionibus centesimanonam Articulum secundum.

¶ Nat. 1. eiusdem q. in responsione ad quartum, ubi dicitur q. simplicitas facit intentionem rectam non dicitur, intelligendum est, non ut directe distinguitur contra indirecte: quoniam quidem omnis uirtus directe intentionem facit rectam, sicut & electio: non sicut ut distinguitur a secundariis quia scilicet facit intentionem rectam non est opus proprium simplicitatis, sed commune omni uirtuti: ac per hoc non est opus primo conueniens simplicitati, sed secundario conueniens ei ex eo qd est sibi & ceteris uirtutibus commune. Vbi scilicet q. intentio potest de se recta dupliciter. Primo, in hac uel illa materia, & sic est finis uel illius uirtutis opus. Et sic simplicitas dicitur facere intentionem rectam per exclusionem dupliciter in significatione. Alio modo, ab hoc fuit: & sic est omnis simul uirtutis opus, & non aliquid particularis uirtutis. Et quia illud directe dicitur spectare ad aliquam uirtutem, ad quod secundum propriam rationem illius est: ideo in littera absolute negatur, quod simplicitas de recte faciat intentionem rectam.

¶ Super Questionibus centesimanonam Articulum tertium.

¶ Nat. 1. eiusdem q. 10. quæ circa illa uerba, Soli ueritas illa qua aliquis uita & sermone talis se demonstrat, qualis est ad hanc uirtutem pertinet. Aduerte quod cum in hac uirtute inueniatur signum & signatum, dupliciter potest inueniri signatum, uidelicet aut per se & immutabile, aut per accidens & mutabile. Si respiciatur ad signatum per se & immutabile, non inueniatur aliquid signatum, nisi quod apud significatorem est in esse naturali & cognito simul cum quo dicit se esse sanum, aut bonum, &c. artic. 3. aut in esse cognito tantum: ut cum quis dicit Romam esse in Europa. Si uero respiciatur ad signatum per accidens & mutabile, sic inueniuntur quæcunque extranea a signante signata esse: quoniam contingit de omnibus omnium loqui. Et quoniam secundum rem ea quæ extra nos sunt non significantur nisi medijs uerbis his quæ apud nos sunt, sicut scilicet: & accidet his quæ apud nos sunt, quod alia extra nos referant, unde non conuenit omnibus quæ apud nos sunt, significare alia extra nos: ideo Aristoteles & Auctor ueritatis per signata

Annos.

Annos.

Veri, q. 1. artic. 3. ad 12.

signata in nobis desinunt, ab his quæ per se & immediate occurrunt ad ueritatis uirtutem, illa manifestantes. Vnde ex hoc ipso quod ueritatis uirtus manifestat hominem qualis est, & nihil aliud sequitur, nisi quod cetera non manifestet: sed quod cetera non manifestet nisi secundum quod sunt in homine. Verbi gratia, si sunt in homine ut opinari, non dicitur ea ut certa: & sic de aliis. Opposita autem uita aliter quam in significante sunt, profertur quæ dicuntur, ut patet de mendacibus, &c. Omne ergo ab homine quomodolibet cognitum uel imaginatum, potest per ueritatis uirtutem manifestari, sed non nisi secundum quod est apud significante. Et hoc significat, licet obsecutus, est Tullius, dicens, Veritas est per quam omnia quæ sunt, fuerunt, aut futura sunt, immutata dicuntur, per se immutata significans, quod sicut sunt apud dicentem, dici facit ueritatis uirtutem. Hoc quod pulchre patet in calce huius articuli ubi & ueritas doctrinæ proculdubio moralis, & quæcumque alia ueritas, quia in nobis est, ad hanc uirtutem spectare dicitur.

a Super Questionem centesimam nonam. Articulus quartus.

Annot. In articulo quarto eiusdem 109. quæst. nota nomen quod declinare in minus affirmatiue, est affirmare minus quam sit: quod constat non esse falsum: quia in maiori includitur minus. Sicut si habens decem aureos dicat se habere duos. Declinare uero in minus negatiue, est negare totum eius quantitatem: & hoc constat esse falsum. Sicut si habens decem dicat, habeo duos tantum.

a Super Questionem centesimam decimam. Articulus primus.

Annot. In titulo primi articuli, quæst. 110. not. quod quemadmodum iuxta distinctionem habentem in primo articulo quæstio. precedentis, ueritatis quæ aliquid dicitur uerum, opponitur semper falsitas, & ambo sunt in intellectu, ueritatis quæ est in uoluntate, quæ quicquid uult dicere uerum, opponitur uideretur mendacium tanquam continens falsitatem, utpote quo quis uult dicere falsum. Et propterea in diuisione quæstionis huius, auctor proponendo primum articulum dixit: quasi continens falsitatem. Vero enim cum non contrarietur nisi falsum, dicenti ex proposito uerum, qui ex proposito dicit falsum,

¶ SED CONTRA est, quod Tullius ponit ueritatem inter partes iustitiæ.

CONCLUSIO.

¶ Veritas est iustitia pars, prout annexatur ei secundum uirtutem secundariam principalem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ex hoc aliqua uirtus iustitiæ annexatur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia conuenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem ueritatis conuenit quidem cum iustitia in duobus. Vno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim quæ diximus esse actum ueritatis, est ad alterum, in quantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio modo, in quantum iustitia æqualitatem quandam in rebus constituit. Et hoc etiam facit uirtus ueritatis. Adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiæ quantum ad rationem debiti. Non enim hæc uirtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, in quantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet ueritatis manifestationem. Vnde ueritas est pars iustitiæ, in quantum annexatur ei, sicut uirtus secundaria principali.

¶ AD primum ergo dicendum, quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana seruari non possit. Non autem possent homines adinuicem conuiuere, nisi sibi inuicem crederent, tanquam sibi inuicem ueritatem manifestantibus. Et ideo uirtus ueritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

¶ Ad secundum dicendum, quod ueritas, secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum. Sed homo per propriam uoluntatem, per quam utitur & habitibus et membris, profert exteriora signa ad ueritatem manifestanda: & secundum hoc manifestatio ueritatis est actus uoluntatis.

¶ Ad tertium dicendum, quod ueritas de qua nunc loquimur, differt a ueritate uitæ, ut dictum est. Veritas autem iustitiæ dicitur dupliciter. Vno modo, secundum quod ipsa iustitia est rectitudo quedam regulata secundum regulam diuinæ legis. Et secundum hoc differt ueritas iustitiæ a ueritate uitæ: quia ueritas uitæ est secundum quam aliquis recte uiuit in seipso.

¶ Veritas autem iustitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis quæ sunt ad alterum, seruat. Et secundum hoc ueritas iustitiæ non pertinet ad ueritatem de qua nunc loquimur: sicut nec ueritas uitæ. Alio modo potest intelligi ueritas iustitiæ secundum quod aliquis ex iustitia ueritatem manifestat, puta cum aliquis in iudicio ueritatem confitetur, aut uerum testimonium dicit. Et hæc ueritas est quidam particularis actus iustitiæ, & non pertinet directe ad hanc ueritatem de qua nunc loquimur: quia scilicet in hac manifestatione ueritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere. Vnde Philosophus in 4. Ethic. de hac uirtute determinans dicit, Non de ueridico in confessionibus dicimus, neque quicumque ad iustitiam uel iniustitiam contendunt. Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione uerborum de quibus est scientia. Vnde nec ista ueritas directe pertinet ad hanc uirtutem, sed solum ueritas quæ aliquis ex uita & sermone talē se demonstrat qualis est: & non alia quæ circa ipsum sunt, nec maiora nec minora. Veritatem quæ moralis, in quantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt, & ad nos pertinent: secundum hoc ueritas doctrinæ potest ad hanc uirtutem pertinere: & quæcumque alia ueritas quæ quis manifestat uerbo uel facto quæ cognoscitur.

ARTICULVS IIII.

¶ Vtrum uirtus ueritatis, magis declinet in minus.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 4. Ethic. quod ueritas non magis declinat in minus quam in maius.

¶ QVARTVM sic proceditur. Videtur quod uirtus ueritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo maius, incurrit falsitatem, ita & dicendo minus, non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria. Sed omne falsum est secundum se malum & fugiendum, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. Ergo ueritatis uirtus non plus declinat in minus quam in maius.

¶ Præterea, Quod una uirtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod uirtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri: sicut fortitudo est propinquior audaciz quam timiditati. Sed ueritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri: quia ueritas, cum sit æqualitas quedam, in medio punctuali consistit. Ergo ueritas non magis declinat in minus.

¶ Præterea, In minus uidetur a ueritate recedere, qui ueritatem negat, ueritati aliquid subtrahens, in maius autem qui ueritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat ueritati qui ueritatem negat, quam qui superaddit: quia ueritas non cõpatitur secum negationem ueritatis, cõpatitur autem secum superadditionem. Ergo uidetur quod ueritas magis debeat declinare in maius quam in minus.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 4. Ethic. quod homo secundum hanc ueritatem magis a uero declinat in minus.

CONCLUSIO.

¶ Declinare in minus affirmatiue magis spectat ad ueritatem, quam negatiue, quod ueritati aduersatur, at in maius declinare est omnino ueritati contrarium ac uisiosum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod declinare in minus a ueritate, contingit dupliciter. Vno modo affirmando, puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est: puta scientiam uel sanctitatem uel aliquid huiusmodi, quod sit sine præiudicio ueritatis: quia in maiori etiam est minus. Et secundum hoc hæc uirtus declinat in minus. Hoc enim ut Philosophus dicit ibidem, uidetur esse prudentius propter onerosas superabundantias. Homines enim qui maiora de seipsis dicunt quam sint, sunt alii onerosi, quasi excellere alios uolentes. Homines autem qui in maiori de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi alii condescendentes per quandam moderationem. Vnde Apostolus dicit 2. ad Corinthios 12. Si uolero gloriari, non ero insipiens: ueritatem enim dicam, parco autem, ne quis me existimet supra id quod uidet in me, aut audit ex me. Alio modo potest aliquis declinare in minus, negando scilicet ut neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc uirtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans ueritati, non quidem secundum propriam rationem ueritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet saluari in omnibus uirtutibus. Magis enim repugnat prudentiæ (quia periculosius est & onerosius aliis) quod aliquis existimet uel faciat se habere quod non habet, quam quod non existimet uel dicat se non habere quod habet. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVAESTIO CENTESIMA DECI- ma De uitijs oppositis ueritati, in qua- tuor articulos diuisa.

¶ DE INDE considerandum est de uitijs oppositis ueritati.

¶ Et primò, de mendacio. Secundò, de simulatione siue hypocrisis. Tertiò de iactantia & opposito uicio.

¶ Circa mendacium queruntur quatuor. Primò, utrum mendacium semper opponatur ueritati, quasi continens falsitatem. Secundò, de speciebus mendacit. Tertiò, utrum mendacium semper sit peccatum. Quartò, utrum semper sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum mendacium semper opponatur ueritati.

¶ PRIMVM sic proceditur. Videtur quod mendacium non semper opponatur ueritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium siue falsum potest esse cum ueritate. Qui enim uerum loquitur, dicit quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit in libro contra mendacium. Ergo mendacium non opponitur ueritati.

¶ Præterea, Virtus ueritatis non solum consistit in uerbis, sed etiam in factis: quia secundum Philosophum in 4. Ethic. secundum hanc uirtutem aliquis uerum dicit & in sermone & in uita: sed mendacium consistit solum in uerbis. Dicitur enim quod mendacium est falsa uocis significatio. Sic ergo uidetur quod mendacium non directe opponatur uirtuti ueritatis.

¶ Præterea, Augustinus dicit in libro contra mendacium, quod culpa mentientis est fallendi cupiditas. Sed hoc non opponitur ueritati, sed magis beneuolentiæ, uel iustitiæ. Ergo mendacium non opponitur ueritati.

qui remittit

genus proximi utriusque utriusque. In hac autem materia nominatur mendacium, ut conueniat etiam in se similitudinem, genus proximum utriusque utriusque extremi oppositum utriusque, ut patet. Secundum est, quod de ratione mendacii perniciosi est intentio nocendi, ut in littera dicitur, scilicet de ratione mendacii iocosi est intentio delectandi. Et de ratione officiosi est intentio utilitatis asserendi. Et quoniam moralia secundum intentionem finem maxime pensantur, & formaliter considerantur, hinc habes quod sicut delectatio non intentione delectandi, nec formaliter delectat, nec peccat mortaliter, nisi forte per accidens ratione nocendi illi: ita proferens mendacium perniciosum non animo nocendi, licet sit formaliter mendax, non tamen est formaliter mendax perniciosus, nec peccat mortaliter, nisi forte per accidens, ratione scilicet materię: puta, quia in doctrina fidei mentitur: uel ratione damni in auidere: puta, quia credendo committit peccatum mortale: uel in quocumque alio notabiliter propterea laesus quis est.

Annota.

In eodem secundo articulo dabitur nouitiorum occurrit, quo patet mendacium iocolum ex intentione delectandi, & similiter officiosum ex intentione boni, minuitur, cum semper remaneat mendacium, ac per hoc in se, prauitate, quam habet ex suo genere.

Ad hoc dicitur, quod quod bonus addit malum, & si illud non tollat, minuit tantum illius culpam: minus enim culpabilis inuenitur qui malum propter bonum, quam qui absolute malum facit: quoniam ibi ratio facienda bona aduenit, idcirco dicta mendacia alleviuntur, non tolluntur hoc est, non sunt tantae culpae cum dictis intentionibus bonis, quatenus sunt absolute probata.

Super Quaestione centesimadecima Articulus tertius.

Annota.

In articulo tertio eiusdem quaest. nota duo. Primo, responsionem ad quintum: in qua Author meminit utriusque fidei, quod reuertitur ad uirtutem ueritatis in quoniam octauaginta dixit. Sed in fine huius tractatus, scilicet de ueritate, & illius oppositi, nos dicemus quod deus dabit.

Secundo, in responsione ad sextum, quod mendacium iocolum potest dupliciter sumi, scilicet formaliter, & materialiter. Et uocatur in proposito materialiter, quod tota loquutio tenetur materialiter. Sicut

SED CONTRA est, quod super illud psalmi, Perdes omnes qui loquuntur mendacium: dicit glossa, quod sunt tria genera mendaciorum. Quodam enim sunt pro salute, & commodo alicuius. Est etiam aliud genus mendacii quod fit ioco. Tertium uero mendacii genus est quod fit ex malignitate. Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum iocolum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria praedicta diuiditur.

CONCLUSIO.

Mendacium diuiditur in officiosum, iocolum, & perniciosum.

RESPONDEO dicendum, quod mendacium tripliciter diuidi potest. Uno modo, secundum ipsam mendacii rationem, quae est propria, & per se mendacii diuisio. Et secundum hoc, mendacium in duo diuiditur, scilicet in mendacium quod transcendit ueritatem in maius, quod pertinet ad iactantiam: & in mendacium, quod deficit a ueritate in minus, quod pertinet ad ironiam: ut patet per Philosophum in 4. Ethic. Hanc autem diuisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, in quantum huiusmodi, opponitur ueritati, ut dictum est. Veritas autem aequalitas quaedam est, cui per se opponitur maius & minus. Alio modo potest diuidi mendacium, in quantum habet rationem culpae, secundum ea quae aggrauant, uel diminuant culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggrauat autem culpa mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumtum: quod uocatur mendacium perniciosum. Diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum: uel delectabile, & sic est mendacium iocolum: uel utile, & sic est mendacium officiosum, quo intenditur iuuamentum alterius uel remotio nocummenti. Et secundum hoc diuiditur mendacium in tria praedicta. tertio modo diuiditur mendacium in tria praedicta secundum ordinem ad finem, siue ex hoc addatur uel diminuat ad culpam mendacii siue non. Et secundum hoc diuisio est octo membrorum, quae dicta est in qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso: quod quidem fit uel contra deum, & ad hoc pertinet primum mendacium quod est in doctrina religionis: uel est contra hominem siue sola intentione nocendi alicui: & sic est mendacium secundum quod scilicet nulli prodest & obest alicui: siue etiam intendatur in nocumtum unius, utilitas alterius: & hoc est tertium mendacium, quod uni prodest, & alteri obest inter quae tria, primum est grauissimum: quia semper peccata contra deum sunt grauiora, ut supra dictum est. Secundum autem est grauissimum tertio quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post haec autem tria, quae superaddunt ad grauitatem culpae mendacii, ponitur quartum: quod habet propriam quantitatem sine additione uel diminutione. Et hoc est mendacium quod fit ex sola mendandi libidine, quod procedit ex habitu. Vnde & Philosophus dicit in quarto Ethic. quod mendax eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet. Quatuor uero subsequentes modi diminuant de culpa mendacii. Nam quintum est mendacium iocolum, quod fit placendi cupiditate. Alia uero tria continentur sub mendacio officioso: in quo intenditur quod est alteri utile, uel quantum ad res exteriores: & sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conseruandam: uel est utile corpori: & hoc est septimum mendacium, in quo impeditur mors hominis: uel etiam utile est ad honestatem uirtutis: & hoc est octauum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa men-

dacii. Et ideo si quis diligenter consideret, secundum ordinem praedictae enumerationis, est ordo grauitatis culpae in istis mendaciis. Nam bonum utile praefertur delectabili, & uita corporalis praefertur pecunie, honestas autem ipsi corporali uita. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS III.

UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM.
D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Euangelistae scribendo euangelium non peccauerunt. Videntur tamen aliqui falsum dixisse: quia uerba Christi, & etiam aliorum frequenter aliter unus, & aliter retulit alius. Vnde uidetur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum. Præterea, Nullus remuneratur a deo pro peccato. Sed obstricti Aegypti remunerati sunt a deo propter mendacium. Dicitur enim Exo. 1. quod edificauit illis deus domos. Ergo mendacium non est peccatum.

Præterea, Gestia sanctorum narrantur in sacra scriptura ad informationem uitae humanae. Sed de quibusdam sanctissimis uiris legitur quod sunt mentitifici Gen. 12. & 20. quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset. Iacob etiam mentitus est dicens se esse Esau, & tamen benedictionem adeptus est: ut habetur Gen. 27. Iudith etiam commendatur, quae tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Præterea, Minus malum est eligendum, ut uideatur manus malum, sicut medicus praescindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocuum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius quam quod aliquis occidat, uel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri, ut unum praeseruet ab homicidio, & alium praeseruet a morte.

Præterea, Mendacium est si quis non impleat quod promissit sed non omnia promissa sunt implenda. Dicit enim Isid. in malis promissis rescinde fide. Ergo non omne mendacium est peccatum. Præterea, Mendacium ob hoc uidetur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum. Vnde Aug. dicit in lib. contra mendacium, Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, prauauerit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum, sed non omne mendacium est deceptio: nis causa: quia per mendacium iocolum nullus decipitur. Non enim ad hoc dicuntur huiusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam. Vnde & hyperbolice locutiones quandoque etiam in scriptura sacra inueniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiastici 7. Noli uelle mentiri omne mendacium.

CONCLUSIO.

Mendacium omne est ex genere suo malum & peccatum, cum praeter naturam sit mentiri.

RESPONDEO dicendum, quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum, & licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum uero est ex singularibus defectibus, ut Dionys. dicit 4. cap. de di. no. Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim uoces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est, & indebitum quod aliquis uoce significet id quod non habet in mente. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic. quod mendacium est per se prauum, & fugiendum, uerum autem est bonum & laudabile. Vnde omne mendacium est peccatum, sicut etiam August. asserit in lib. contra mendacium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod nec in euangelio nec in aliqua scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint: quia periret fidei certitudo, quae auctoritati sacrae scripturae innitur. In hoc uero quod in euangelio, & in aliis scripturis sacris uerba aliquorum diuersimode recitantur, non est mendacium. Vnde August. dicit in lib. de consensu euangelistarum, Nullo modo laborandum esse iudicari qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendae ueritati, cuiuslibet uerbis fuerint explicatae. Et in hoc apparet, ut ibidem subdit, non debere nos arbitrari mentiri quoniam, si pluribus reminiscens rem quam audierit uel uiderit non eodem modo atque eisdem uerbis eadem res fuerit indicata.

Ad secundum dicendum, quod obstricti non sunt remunerati pro mendacio, sed pro timore dei, & beneuolentia, ex qua procepsit mendacium. Vnde signanter dicitur Exo. primo, Et quia timuerunt obstrictes deum, edificauit illis domos. Mendacium uero postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quod in sacra scriptura, ut Aug. dicit, inducuntur aliquorum gesta quasi exempla perfectae uirtutis, de quibus non est estimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen m

cum aliquis narrat unum fabellam, aperiens se narrare fabellam. Et sic dicitur in fine mendacii iocosi, in nullo peccati, si causa delectandi, quando oportet, & ubi oportet dicitur. Quod si hoc quod est falsum dicere, cum intentione fallum dicendi, non cadit sub loquutione eius, nisi materialiter. Et hoc nec ex ipso genere operis natum est fallere, sed delectatione ostendere tantum. Formaliter autem mendatur, qui sermone falso uisur, causa delectandi, sine sermo. Ut cum quis fingit in sermone aliquid aduocasse, ut delectetur infans qui nouit illud, putando illud esse uerum. Sicut iocose: ut cum quis in sermone aliquid fingit, ut delectet audientes, sine causa, sine nō: in suspensio, quātum ex se est, relinquens, in uerum an falsum dicit. Quo fit, ut aliqui ex facie intentione prolata, aliqui ex credula, aut quod credula delectentur. Et quocumque horum modorum acciderit, est proprie mendacium iocosum: & quantum est ex natura operis, natum est fallere: quantum contingit quod quandoque nec ex intentione facientis, nec ex modo dicens si fallit, ut patet in ultimo modo. Et quia ex natura operis natum est fallere, ideo formaliter exactione illud peccat ueniale.

¶ Super quaestione contrarium dicitur in articulo quarto.

¶ Nam distinguuntur mendacium perniciiosum ex documento intentio, & secundum se.

Quod.

In articulo 4. eiusdem q. 1. q. 2. dubium occurrat, quia praefata distinctio uidetur alicuius doctrinae habere in articulo secundo huius questionis. Nō ibi dicitur est q. distinctio mendacii per se non est mendacium perniciiosum, officiosum, & iocosum: sed illa distinctio attenditur secundum finem intentum, aggregantem uel alienantem. Hic uero mendacium perniciiosum ponitur, & in mendacio secundum se, & in mendacio ratione finis intenti, puta nocuenti. Quomodo sunt illa similia? Si enim mendacium perniciiosum definitur penes finem nocuentem intenti, ut ibi dicitur est, quo patet hic duplex mendacium perniciiosum genus ponitur, scilicet ex documento intentio, & secundum se. Et e contra secundum se inuenitur perniciiosum, ergo non ex solo documento intentio. ¶ Ad hoc dicitur, q. si finis uisus adus est duplex, intrinsecus & extrinsecus. Vnde gratia:

eorum dicitur appareant quae mendacia uidentur, intelligendum est ea figuratim, & prophetice dicta esse. Vnde August. dicit in lib. contra mendacium. Credendum est illos homines qui prophetice temporibus digni autoritate fuisse commemorantur, omnia, quae scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse. Abraham tamen ut August. dicit in questionibus super Gen. dicens, Saram esse suam sororem, ueritatem uoluit celari, & non mendacium dicens: for enim dicitur: quia filia fratris erat. Vnde & ipse Abraham dicit Gen. 20. Vere soror mea est filia patris mei, & non matris meae filia: quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob uero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac: quia uidelicet primogenita illius de iure ei debebantur. Ysus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae ad designandum mysterium: quia uidelicet minor populus, scilicet gentium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum iudeorum. Quidam uero commendantur in scriptura, non propter perfectam uirtutem, sed propter quandam uirtutis in dolem, scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo mouebantur ad quaedam indebita facienda. Et hoc modo, Iudith laudatur, nō quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quāuis etiam dici possit, quod uerba eius ueritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

¶ Ad quartum dicendum, quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod inferitur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Nō licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocuentem, & defectus aliorum: sicut non licet furari ad hoc quod homo elemosinam faciat, nisi forte in casu necessitatis in quo omnia sunt communia. Et ideo nō est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis aliam quocumque periculo liberet. Licet tamē ueritate occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Aug. dicit in lib. contra mendacium. Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur: quia nō loquitur contra id quod gerit in mente. Si uero nō faciat quod promittit, tunc uidetur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Vno modo, si promittit id quod manifeste est illicitum: quia promittendo peccauit, mutando autem propositum bene facit. Alio modo, si sunt mutatae conditiones personarum, & negotiorum. Ut enim Seneca dicit in lib. de beneficiis, Ad hoc quod homo teneatur facere quod promittit, requiritur quod omnia immutata permanent: alioquin nec fuit mendax in promittendo: quia promittit quod habebat in mente, sub intellectis debitis conditionibus. Nec etiā est infidelis nō implendo quod promittit, quia eadē conditiones nō extant. Vnde & Apostolus non est mentitus, qui nō iurauit Corinthum, quod se iterum esse promissum: ut dicitur 2. ad Cor. 1. Et hoc propter impedimenta quae superueniunt.

¶ Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari dupliciter. Vno modo, secundum se ipsam: alio modo, ex parte operantis. Mendacium ergo iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quāuis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscunque figuratiuis locutionibus, quae in sacra scriptura inueniuntur: quia sicut August. dicit in lib. contra mendacium, quicquid figuratiue sit uel dicitur, nō est mendacium.

Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est. Omne autem figuratiue aut factum aut dictum hoc enuntiat, quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum omne mendacium sit peccatum mortale.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psalm. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Et Sap. 1. Os quod mentitur occidit animam: sed perditio, & mors animae non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

¶ Praeterea, Omne quod est contra praeceptum decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc praeceptum decalogi, Non falsum testimonium dices. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

¶ Praeterea, August. dicit in primo de doctr. Christiā. Nemo mentiens, in eo quod mentitur, seruat fidem. Nam hoc utique uult, ut cui mentitur fidem sibi habeat: quā tamen ei mentiendo non seruat. Omnis autem si dei uiolator iniquus est. Nullus autem dicitur fidei uiolator uel iniquus propter peccatum ueniale. Ergo nullum mendacium est peccatum ueniale.

¶ Praeterea, Merces aeterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces aeterna computata in temporalem. Dicit enim Greg. quod in remuneratione obstericum cognoscitur quid mendacii culpa mereatur. Nam benignitatis eorum merces, quae eis posuit in aeterna uita tribui, praemissa culpa mendacii in aeterna est remunerationem declinata. Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstericum, quod uidetur esse leuissimum, est peccatum mortale.

¶ Praeterea, August. dicit in lib. contra mendacium, quod perfectorum praeceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec uelle mentiri. Sed facere contra praeceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione, & omnium aliorum: alioquin essent peioris conditionis.

¶ SED CONTRA est, quod Aug. dicit in 5. Psal. Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa, sed tamen nō sunt sine culpa: cum aut iocamur, aut proximo consulendo mentimur. Sed omne peccatum mortale habet grauem culpam. Ergo mendacium iocosum, & officiosum non sunt peccata mortalia.

CONCLUSIO.

¶ Mendacium perniciiosum peccatum mortale est, officiosum uero, ac iocosum ueniale esse contingit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod peccatum mortale proprie est quod repugnat charitati, per quam anima uiuit deo coniuncta, ut dictum est. Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter. Vno modo, secundum se: alio modo, secundum finem intentum. Tercio modo, per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quae quidem si sit circa res diuinas, contrariatur charitati dei: cuius ueritate aliquis tali mendacio occultat uel corrumpit. Vnde huiusmodi mendacium non solum opponitur uirtuti charitatis, sed etiam uirtuti fidei, & religionis. Et ideo hoc mendacium est grauissimum, & mortale. Si uero falsa significatio sit circa aliquid, cuius cognitio pertinet ad hominis bonum: puta, quae pertinet ad perfectionem scientiae, & informationem morum, tale

finis detractionis intrinsecus est detrahere famam: finis uero extrinsecus esset damnum in diuitiis, si hoc quis detrahendo intendere. Et sic detrahit dupliciter potest esse peccatum mortale, scilicet ex fine intrinseco, ut si quis detrahit cum animo iniuriam: & ex solo fine extrinseco, ut si quis detrahit damnum in diuitiis in statu uel diuitiis detrahit in aliquo minimo in diuitiis in propositum mendacii duplici 4. di. 16. ceter dicitur peccatum qd. 4. ar. mortale, scilicet ex fine 1. q. 6. 3. intrinseco, & ex fine extrinseco. Et quia finis intrinsecus mendacii in communi est dicere falsum, ut ex dissimulatione 2. quod mendacii patet, consue. 5. ar. 14. quens est, in finis intrinsecus.

Secus mendacium in tali materia, sit dicere falsum in tali materia: per hoc quod mentitur, ut dicit falsum nocuius diuitis. Sive hominis, huc mendacium, & perniciiosum, & mortale inuenitur ex fine intrinseco: incho. cūm charitatem dei, aut proximi. Qui uero mentitur, ut dicat falsum, quicquid sit illud, ut nocet diuitis aut hominis, huc est perniciiosum mendacium, & mortale inuenitur ex extrinseco: sine intento cūm charitatis dei uel proximi. Si huc distinctionem manifeste inueniuntur litterae, probans hoc secundum membra ex hoc quod solus intentio peccandi mortaliter constituit peccatum mortale: quā dicitur quod si dei mendacium tale ex propriis non sit mortale, ex sola intentione extrinseca mortale, sit mortale. Vnde doctrina patet nō aduersari antedictae: quae si sit solida doctrina, clari facit, quod perniciiosum mendacium constituitur ex intento sine nocuenti. Sed ut declaratum est, hic distinguitur finis intentus in intrinsecum & extrinsecum. Oportet namque perniciose mentiri finem animam habere quod dicit falsum nocuentem, ut ad nocendum, ac per hoc intendere nocuentem. Vnde de in illo articulo. Auctor sub perniciosa mendacio facit locum ut tria prima membra enumerata ab August. atque continetur sub mendacio pernicioso ex fine intrinseco intentio. Et hic eadem tria membra ponit sub mendacio secundum se cōtrario charitati, distinguens ea contra mendacium ex fine intento extrinseco. Ad id autem quod obicitur, quod mendacium hic dicitur secundum se perniciiosum &c. Respondetur quod requiritur accedat. Nam hic dicitur mendacium secundum se, hoc est secundum suam ipsam materiam, quā

quam esset esse de ratione eiusdem uero uocatur mendacium per se secundum rationem formae quae opponitur ueritati, & diuiditur in plus, & minus. Unde & perniciolum gratia materiae inuenitur sub utraque specie, scilicet in fraudis & ironia.

Nota. In eodem articulo aduerte circa mendacium in materia scilicet quod ad hoc quod sit formaliter, oportet quod sit facta uocis significatio cum intentione dicendi falsum nocuum proximo, ita quod nisi tertia conditio, scilicet nocuum proximum, non cadat sub intentione, non incurritur formaliter tale mendacium. Et ex hoc habes, quando doctor peccat mortaliter dicendo falsum, quando scilicet aduertit se docere falsum in scilicetibus, & tamen affectu illud docet. Constat enim quod excessibilis est ab intentione nocuum, qui nocuum ex suo genere sciens, & praeuidens infert, ut illo facit. Vnde scilicet autem quicquid scilicet mendacium dicitur contra iudicium, uel doctrinam, mortaliter peccat, ut in responsione ad ultimum habes.

Vide nota ly cōtra quoniam inde habes quod si iudex, dum iudicat, mendacium aliquo imperitiam simulat, licet peccet, non tamen mortaliter: quia non mentitur contra ueritatem iudicii, sed imperitiam ad iudicium. Item quidem est iudicium de doctoribus, si doctor mentitur, non tamen contra ueritatem doctrinae. Sed aduerte quod praedicator semper contra ueritatem doctrinae Christianae mentitur, quando miracula sua scilicet praedicat quoniam, quoniam in se est, ueritas miraculorum Christi, & sanctorum eiusdem. Agit enim ut falsum esse putetur Christi, & sanctorum miracula, & sic facit, ut uerum sanctorum singulis aliter quam sit, eadem ratione. Mentendo autem in nominibus auctoritatis aut quotationibus, puta ca pitula decem pro 12, aut istam pro Hieremias, uel Hiero. pro Augustinus, & cetera, non occurrunt, & tunc putat sic pertransire, peccat quidem, sed non mortaliter, quia non contra doctrinam mentitur. Falsi namque in his non est falsitas in doctrina, sed in accedentibus eius.

Super quaest. 111. articulo 1.

Nota. In quaestione 111. occurrunt quinque dicenda. Primo, quod Auctor distinxit quaestiones simulationis a mendacio, non propter formalem, sed materialem differentiam, dum mendacium est fal-

si mendacium, inquit, infert damnum falsae opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi. Unde est peccatum mortale. Si uero falsa opinio, ex mendacio generata, sit circa aliquid de quo non referat urrum sic uel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnicatur proximus: sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus, ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione uero finis intentionis mendacii contrariatur charitati: puta, quod dicitur aut in iniuriam dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium: aut in nocuum proximi, quantum ad personam, diuitias, uel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat. Si uero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem est peccatum mortale. Sicut apparet in mendacio locoso, in quo intenditur aliqua leuis delectatio: & in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandalum, uel cuiuscunque damni consequentis. Et sic etiam est peccatum mortale, dum scilicet aliquis non ueretur propter scandalum publice mentiri.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod ille auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit glossa super illud Psalmi, Perdes omnes qui loquuntur mendacium.

Ad secundum dicendum, quod cum omnia praecpta decalogi ordinentur ad dilectionem dei, & proximi, sicut supra dictum est, tantum mendacium est contra praecceptum decalogi, in quantum est contra dilectionem dei, & proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum, quod etiam peccatum ueniale largo modo potest dici iniquitas, in quantum est praeter aequitatem iustitiae. Unde dicitur primo 10.3. Omne peccatum est iniquitas. Et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum, quod mendacium obstrictum potest dupliciter considerari. Vno modo, quantum ad effectum beneuolentiae in ludis, & quantum ad reuerentiam diuini timoris, ex quibus commendatur in eis in dolis uirtutis: & sic debetur eis remuneratio aeterna. Unde Hieronymus exponit, quod deus edificauit illis domos spirituales. Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exterius actum mendacii: quo quidem non potuerunt aeternam remunerationem mereri, sed forte aliqua remuneratione temporalis cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis aeternae. Et sic intelligenda sunt uerba Grego. non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem aeternam quam iam ex precedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt quod perfectis uiris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quae transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personae non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi: puta, si sit contra uotum ipsius: quod non potest dici de mendacio officioso uel locoso. Et ideo mendacium officiosum, uel locosum non est peccatum mortale in uiris perfectis, nisi forte per accidens, ratione scandalum. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit perfectis esse praecceptum non solum non mentiri, sed nec uelle mentiri. Quamuis hoc Augustinus non asser-

tuit, sed sub dubitatione dicit. Praemittit enim, Nisi forte ita, ut perfectiorum &c. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conseruandae ueritatis: quia ueritatem tenentur conseruare ex suo officio in iudicio uel doctrina: contra quae si mentiantur erit mendacium, quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccet mentiendo.

QVAESTIO CENTESIMA DECIMA De simulatione & Hypocrisis, in quatuor articulis diuisa.

PRIMUM considerandum est de simulatione, & hypocrisis. Et circa hoc queruntur quatuor. Primo, utrum omnis simulatio sit peccatum. Secundo, utrum hypocrisis sit simulatio. Tertio, utrum opponatur ueritati. Quarto, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULVS I.

Utrum omnis simulatio sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult. quod dominus se finxit longius ire. & Ambrosius dicit de Abraham in lib. de Patriarchis, quod captiose loquebatur cum seruis, cum dixit Gen. 22. Ego & puer illicusque properantes, postquam adorauerimus reuertemur ad uos. Fingere autem, & captiose loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum, quod in Christo, & in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

Præterea, Nullum peccatum est utile. Sed sicut Hieronymus dicit. Utilem simulationem, & in tempore assumendam, Iehu Regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere uelle, ut haberet quartum Reg. 10. & David immutauit faciem suam coram Achis rege Gerar, ut haberet 1. Reg. 21. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

Præterea, Bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum, est malum: ergo simulare malum, erit bonum.

Præterea, illa, contra quosdam dicitur, Peccatum suum quasi Sodoma praedicauerunt, nec absconderunt. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

SED CONTRA est, quod Isa. 16. super illud, In tribus annis &c. dicit glossa, in comparatione duorum malorum leuius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

CONCLUSIO.

Simulatio omnis peccatum est, cum sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, ad uirtutem ueritatis pertinet, ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt uerba, sed etiam facta. Sicut ergo ueritati opponitur quod aliquis per uerba exteriora aliud significet quam habet apud se, quod ad mendacium pertinet: ita etiam opponitur ueritati, quod aliquis per aliqua signa factorum, uel rerum, aliquid significet contrarium eius quod in eo est: quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiarur uerbo, uel quocunque alio facto, ut supra habitum est. Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est, contra

sa uocis significatio, simulatio uero est facta in diuina significatio. Et ubique requiritur ueritas: ibi falsum dicens, hic falsum faciens. Et propter hanc causam, iustitiam semper simulatio est peccatum, licet mendacium formaliter faciendo utrumque. Et quia habet speciales diffinitiones in theologia, propter unam simulationis speciem, quae uocatur hypocrisis, quae quis facit factis personis uis, secundum quod Abraham a simulatione, ino a mendacio, propter figuratam locutionem prophetice, excludit a communi. Et intelligitur spiritus sanctus, namque profertur illa uerba ad sensum intentionis a spiritu sancto, quoniam sibi ignota. Possunt tamen aliter exoriri, & facilius Abraham, et intelligitur locum secundum communem hominum morem, secundum quem etiam post adorationem reuertuntur, quasi dixerit, deo illius non disponente, reuertemur ego, & puer, & iustus enim confitens neque generales subiacent, sed pro reuerentia Ambrosii dicitur sic exposuit. Tertio, quod de simulatione David coram Achis, licet Auctor uirtutis ego, & ad uirtutem dicitur, ad litteram tamen excusari uidetur: quia facta non ex intentione significandi sunt, signum non per se habent ex parte facientis, ut si peris dicit. Quarto, quod simpliciter seu ueritas non intelligitur oppositum dolo, uel fraudi formaliter, sed potius dicitur, pro quanto opponitur simulationi, & mendacio, quae sunt effectus doli, uel fraudis. Alius enim adueniens uis appetens dolo sine fraude, excusatur eas mediantes mendacio, & simulationis uicio, & aliquo alio quodque. Et pro quanto eis similitudo mendacii aut simulationis, pro tanto opponi dicitur simpliciter in articulo 1. ad secundum. Nam secundum se absolute opponi dicuntur per se superius in quaest. 1. Quoniam, quoniam hypocrisis consistit in facta scriptura facta, ut dicitur in articulo 1. Et propter hanc causam deest huius commentum. Et hoc de quaest. 1. sufficit.

est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, qd sicut August. dicit in lib. de questionibus euangelii, non omne quod fingimus, mendacium est: sed quod id fingimus qd nihil significat, tunc est mendacium. Cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura ueritatis. Et subiungit exemplum de figuratiuis locutionibus, in quibus fingitur quedam res, non ut asseratur ita esse, sed eam propinquis, ut figuram alterius quod asserere uolumus. Sic ergo dominus in euangelio finxit se longius ire, quia composuit motum suum quasi uolens longius ire, ad aliud figuratiue significandum, scilicet qd ipse ab eorum fide longe erat, ut Grego. dicit Vel ut Aug. dicit: quia cum longius recessurus esset ascendendo in coelum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. Abraham etiam figuratiue locutus est. Vnde Ambro. dicit de Abraham quod prophetauit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire immolato filio. Sed dominus per os eius locutus est quod parabat. Vnde patet quod neuter simulauit.

¶ Ad secundum dicendum, qd Hiero. utitur large nomine simulationis pro quacunque fictione. Comuratio autem faciei Dauid fuit fictio figuratiua, sicut glossa exponit in titulo illius Psal. Benedicam dominum in omni tempore. Simulatione uero Iehu non est necesse excusari a peccato, uel mendacio, quia malus fuit: utpote ab idololatria Hieroboam non recedens. Commendatur tamen, & temporaliter remuneratur a deo non pro simulatione, sed pro zelo, quo destruxit cultum Baal.

¶ Ad tertium dicendum, qd quidam dicunt qd nullus potest se simulare esse malum: quia per opera bona nullus simulat se malum. Si autem opera mala faciat, malus est. Sed hac ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quae in se non sunt mala, sed habent in se quandam speciem malitiae: & tamen ipsa simulatio est mala, cum ratione mendacii, cum ratione scandali. Et quauis per hoc fiat malus, non tamen sit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est, siue sit de bono, siue sit de malo, peccatum est.

¶ Ad quartum dicendum, qd sicut aliquis uerbo mentitur quando significat qd non est, non autem quando tacet: quod est: quod aliquando licet: ita etiam simulatio est quando aliquis per exteriora signa factorum uel rerum significat aliquid quod non est: non autem si aliquis praetermittit significare quod est. Vnde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hiero. dicit ibidem, quod secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, scilicet ne exinde alius scandalum generetur.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum hypocritis sit idem quod simulatio.

¶ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur qd hypocritis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocritis potest etiam esse si aliquis ostendat exterioris deumofiniam noli tuba canere ante te, sicut hypocrite faciunt. Ergo hypocritis non est idem simulatio.

¶ Præterea, Grego. dicit in moral. Sum nonnulli, qui & sanctitatis habitum tenent, & perfectionis meritum exequi non ualent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere: quia aliud est infirmitas, aliud malitia peccare. Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, & meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores: quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocritis.

¶ Præterea, Hypocritis in sola intentione consistit. Dicit enim dominus de hypocritis Mat. 23. qd omnia opera sua faciunt, ut ab hominibus uideantur. Et Grego. dicit in moral. qd nunquam quid agat, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere considerant. Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione. Vnde super illud Iob 16. Simulatores, & calidi prouocant iram dei. dicit glossa. quod simulator aliud simulat, & aliud agit. Castitatem praefert, & lasciuia sequitur. Ostendit paupertatem, & marsupium replet. Ergo hypocritis non est idem quod simulatio.

¶ SED CONTRA est, quod Isido. dicit in lib. Etymologiae. Hypocrita Græco sermone, in Latino simulator interpretatur: qui cum intus malus sit, bonum se palam ostendit. Hypocritam falsum: crisis iudicium interpretatur.

CONCLUSIO.

¶ Hypocritis omnis simulatio est, non omnis autem simulatio hypocritis, nisi sit, qua alterius personam quis simulat.

¶ RESPONDEO dicendum, qd sicut Isidorus dicit ibidem, nomen hypocrite tractum est a specie eorum, qui in spectatulis composita facie incedunt, distinguentes uultum uario colore, ut ad personam quam simulant, colore perueniant: modo in specie uiri, modo in specie feminae: ut in ludis populum fallant. Vnde Aug.

dicit in sermone domini in monte, qd sicut hypocrite simulatorum res aliarum personarum agunt partes illius, quod non sunt in eis enim qui agunt partes Agamemnonis, uere ipse est, sed simulat eum in ecclesiis, & in omni uita humana qui se uult uideri quod non est, hypocrita est: simulat enim se iustum, non exhibet. Sicigitur dicendum est, quod hypocritis simulatio est: non autem omnis simulatio, sed solum illa, qua quis simulat personam alterius: sicut cum peccator simulat personam iusti.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, qd opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quae facit ex suo genere ad dei seruitium pertinentia, non querit deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Vnde Grego. dicit in moral. qd hypocrite per causas dei deseruiunt intentioni seculari: quia per ipsa quocumque se agere sancta ostendunt, non conuersione quarunt hominum, sed auribus fauorum. Et ita simulant mendaciter intentionem rectam quam non habent: quauis non simulent aliquid recti opus quod non agunt.

¶ Ad secundum dicendum, qd habitus sanctitatis (puta religionis uel clericatus) significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator uel hypocrita: quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret, ut se iustum ostendat, esset hypocrita, & simulator.

¶ Ad tertium dicendum, quod in simulatione sicut in mendacio duo sunt. Vnum quidem sicut signum, & aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocritis consideratur sicut signatum, quod non respondet signo. Exteriora autem uel uerba uel opera uel quaecumque sensibilia considerantur in omni simulatione, & mendacio sicut signa.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum hypocritis opponatur uirtuti ueritatis.

¶ AD TERTIVM sic proceditur. Videtur qd hypocritis non opponatur uirtuti ueritatis. In simulatione enim siue hypocritis est signum, & signatum. Sed quatenus ad utrumque non uidetur opponi alicui speciali uirtuti. Hypocrita enim simulat quancumque uirtutem, & etiam per quancumque uirtutis opera: puta, per ieiunium, orationem, & elemosinam, ut habetur Mat. 6. Ergo hypocritis non opponitur specialiter uirtuti ueritatis.

¶ Præterea, Omnis simulatio ex aliquo dolo uidetur procedere: unde & simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiae, ut supra habitum est. Ergo hypocritis, quae est simulatio, non opponitur ueritati, sed magis prudentiae uel simplicitati.

¶ Præterea, Species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocritis est acquisitio lucri uel inanis gloriae. Vnde super illud Iob 27. Quae est spes hypocrite si auare rapiat &c. dicit glossa. Hypocrita, qui Latine dicitur simulator, auarus raptor est: qui dum inique agens desiderat de sanctitate uenerari, laudem uitae rapit alienae. Cum ergo auaritia uel inanis gloria non directe opponatur ueritati, uidetur quod nec simulatio siue hypocritis.

¶ SED CONTRA est, quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est. Mendacium autem directe opponitur ueritati: ergo & simulatio siue hypocritis.

CONCLUSIO.

¶ Hypocritis, cum simulatio sit, qua simulat quis se habere personam, quam non habet, ueritati per se aduersatur, quia aliquis talem se exterius exhibet uita et sermone qualis est, quancumque per accidens multis alijs uirtutibus contraria esse possit.

¶ RESPONDEO dicendum, qd secundum Philosophum in 10. Metaph. Contrarietas est oppositio secundum formam: a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est, qd simulatio siue hypocritis potest opponi alicui uirtuti dupliciter. Vno modo, directe alio modo, indirecte. Directa quidem oppositio eius siue eius contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, qui accipitur secundum proprium obiectum. Vnde cum hypocritis sit quedam simulatio, qua quis simulat se habere personam, quam non habet, ut dictum est, consequens est qd directe opponatur ueritati, per quam aliquis exhibet se talem uitam, & sermone, qualis est: ut dicitur in 4. Ethic. Indirecta autem oppositio siue contrarietas, hypocritis potest attendi secundum quodcumque accidens: puta, secundum aliquem finem remotum, uel secundum aliquod instrumentum actus, uel quodcumque aliud huiusmodi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, qd hypocrita simulans aliquam uirtutem, assumit eam, ut finem: non quidem secundum existentiam, quasi uolens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi uolens uideri eam habere: ex quo non habet quod opponatur illi uirtuti, sed quod opponatur ueritati, in quantum uult decipere homines circa illam uirtutem. Opera autem illius uirtutis non assumit, quasi per se intentia, sed instrumentaliter, quasi signa illius uirtutis. Vnde ex hoc non habet

directam

*a Super Qua-
stione centesima duo-
decima Articuli pri-
mum.*

Nota.

In articulo primo
quodam nota duo.
Primo, q*uod* iactantia,
licet que ad uocabuli
usum dicitur etiam de
ostentatione ueri supra
opinionem seu cogniti-
onem aliorum, ut de As-
suerus dicitur tamen se-
cundum rem, prout est
nomen uerbi ex suo ge-
nere (sic enim tantum
proprie famitur) non di-
citur nisi de opposito
ueritatis per modum ex-
cessus, quoniam sic iacta-
re, est nomen uerbi ex suo
genere. Ostentatio namq*ue*
ueri supra cognitionem
aliorum, non est mala ex
suo genere, sed quando-
que bona, iuxta neces-
sitate aut utilitate exi-
gentem huiusmodi ma-
nifestatione: & quando-
que mala, propter ma-
lum aut uicium finem. Et
propterea in calce cor-
poris articuli cōcludi-
tur, q*uod* iactantia proprie
dicta opponitur ueritati
per modum excessus.
Et sic de iactantia est in
litera reliquis sermo.
Secundo, q*uod* excessus
ne ad secundum dicitur, &
discernere, & proprie
loqui. Nam species su-
perbie non iactantia,
sed arrogantia intus est;
que frequenter causa est
iactantia, que species
est inuoluntaria: quoniam
se habent, ut causa, &
effectus, ideo unū poni
iactantia pro alio.

*4. dist. 16.
q. 4. art.
1. q. 2.*

*aliis
peccatis*

tur quæ in hypocrisis labitur, cuius maior est iniquitas peccatorum sodomorum. Peccata autem sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo & hypocrisis semper est peccatum mortale.
¶ Præterea, Grego. dicit 11. moral. q*uod* hypocrisis ex malitia peccat. Sed hoc est grauiusimum: quia pertinet ad peccatum in spiritum sanctum. Ergo hypocrisis semper mortaliter peccat.
¶ Præterea, Nullus meretur iram dei, & exclusionem à dei uisione nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram dei: secundum illud Job 36. Simulatores, & calidi prouocant iram dei. Excluditur etiam hypocrisis à uisione dei: secundum illud Job 13. Non ueniet in conspectu eius omnis hypocrisis. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.
¶ SED CONTRA est, quia hypocrisis est mendacii operis cum sit simulatio quedam. Non autem peccatum mortale: ergo nec omnis hypocrisis.
¶ Præterea, interior hypocrisis est ad hoc quod uideatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.
¶ Præterea, Hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Grego. dicit 11. moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

CONCLUSIO.

¶ Hypocrisis, quæ quæ non corat sanctitatem, sed tantum sanctus appareat, peccatum mortale est, quia uero aliquis inuoluntaria simulat sanctitatem quæ uero sanctus non sit, potest & ueniale & mortale esse secundum quod contingit contrariari, uel non contrariari charitati.

¶ RESPONDEO dicendum, q*uod* in hypocrisis duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, & simulatio ipsius. Si ergo hypocrisis dicitur ille, cuius intentio fertur ad utrumq*ue*, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut: conseruit accipi in sacra scriptura, sic manifestum est q*uod* est peccatum mortale. Nullus enim totaliter priuatur sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrisis ille, qui intendit simulare sanctitatem, à qua deficit per peccatum mortale, tunc quæuis sit in peccato mortali, ex quo priuatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque ueniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati

dei uel proximi, erit peccatum mortale: puta, cū simulat sanctitatem, ut falsam doctrinam disseminet: uel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus: uel quæcūque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si uero finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum ueniale: puta, cum aliquis in ipsa fictione delectatur: de quo dicitur 4. Ethic. q*uod* magis uidetur uanus quam malus. Eadem enim ratio est de mendacio, & simulatione. Contingit tamen quādoque q*uod* aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate: & talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cū peccato mortali. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVAESTIO CENTESIMA DVODECIMA De iactantia in duos articulos diuisa.



POSTEA considerandum est de iactantia, & inopia, quæ sunt partes mendacii secundum Philosophum in 4. Ethico. Primo autem circa iactantiam quaruntur duo. Primo, cui uirtuti opponatur. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

a Utrum iactantia opponatur uirtuti ueritatis.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur q*uod* iactantia non opponatur uirtuti ueritatis. Veritatis enim opponitur mendacium. Sed quādoque potest esse iactantia etiam sine mendacio, sicut cum aliquis suam excellentiam ostendat. Dicitur enim Hester primo

q*uod* Assuerus fecit grande conuiuium, ut ostenderet diuitias gloriæ suæ ac regni sui, ac magnitudinem arce iactantia potentia suæ. Ergo iactantia non opponitur uirtuti ueritatis.
¶ Præterea, iactantia ponitur à Grego. 11. moral. una de quatuor speciebus superbiæ: cū scilicet quis iactat se habere q*uod* non habet. Unde dicitur Hiero. 48. Audiuimus superbiā Moab: superbus est ualde. Sublimitatem eius & arrogantiam, & superbiā, & latitudinem cordis eius ego scio, ait dominus. Iactantia eius eo q*uod* non sit iuxta eam uirtus eius. Et 11. moral. Grego. dicit, q*uod* iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem, & inanis gloria opponitur uirtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur ueritati, sed humilitati.
¶ Præterea, iactantia ex diuitiis causari uidetur. Unde dicitur Sap. 5. Quid nobis profuit superbia, aut diuitiarum iactantia quid contulit nobis? Sed superfluitas diuitiarum uidetur pertinere ad peccatum auaritiæ, quod opponitur iustitiæ uel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur ueritati.
¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 2. & 4. Ethic. iactantiam opponi ueritati.

CONCLUSIO.

¶ Iactantia opponitur ueritati per modum cuiusdam excessus.

¶ RESPONDEO dicendum, q*uod* iactantia proprie importare uidetur q*uod* homo uerbis se extollat, illa enim quæ uult homo longe, iactare, in altum eleuat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur. Quod Apostolus refugit, dicit secundum ad Cor. 11. Parco, ne quis existimet me supra id quod uidet in me aut audit aliquid ex me. Alio modo aliquis per uerba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei ueritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur iactantia, quādo aliquis effert se supra id quod in ipso est, quādo quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamuis utroque modo iactantia dici possit. Et ideo iactantia proprie dicta opponitur ueritati per modum excessus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de iactantia secundum quod excedit opinionem.

¶ Ad secundum dicendum, quod iactantia peccatum considerari potest dupliciter. Vno modo, secundum speciem actus, & sic opponitur ueritati, ut dictum est. Alio modo, secundum causam suam: ex qua, etsi non semper, tamen frequenter accidit. Et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interiori mortua, & impellente. Ex hoc enim quod aliquis interior per arrogantiam supra seipsum eleuat, sequitur plerumque quod exterior maiora quædam de se iactet, licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam uanitate aliquis ad iactantiam procedat, & in hoc delectetur quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ non tamē est idē iactantia, sed, ut frequenter, eius causa. Et propter hoc Grego. iactantiam ponit inter superbiæ species.

Tent

*a Super Ques-
tionem centesimam
articulū secundū.*

Amata. Nunculo secundo
dicitur quod collige
primū quicquid ca-
sit, in quibus iactantia
est mortale peccatum.
Primum, quando iactator
de se plet, id quod est
cōtra charitatem dei, ut
de Rege Tyrī dicitur.
Secundus, quando plet
id quod est cōtra chari-
tatem proximi, ut Phari-
saei fecerunt. Tertius, qui
do ex superbia vel inani
gloria mortaliter cō-
trariatur, ut qui non acceperit
a deo, se iactat. Quare
ex quo ex cupulante
iactat cōtra damno pro-
ximi, iactat vel exira, ut
ei quis iactat se doctorem
aut medicum, & in-
de falsum doctorem formi-
dat, vel pecuniam ex-
haunt, aut corpora le-
dit. Quintus, cum quis
ulque adeo delectatur
iactantia, ut in ea finem
ponat, quia non en-
tat de preceptis dei, ut
impleat appetitum suum
in se iactando. Et hoc
casus communis est o-
mnibus iactantibus, & de ge-
neris suo sunt venialia.

Tendit enim iactator plerumque ad hoc
quoddam gloriam consequatur per suam iactan-
tiam. Et ideo secundum Greg. ex inani glo-
ria oritur secundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam iactan-
tiam causat dupliciter. Vno modo occasio-
naliter inquantum de diuitiis aliquis super-
bit. Unde & signanter Prouerb. 8. opes dicitur
superbia. Alio modo, per modum finis,
quia ut dicitur in 4. Ethic. aliqui seipsos iactant
non solum propter gloriam, sed etiam pro-
pter lucrum, qui de seipsis fingunt ea, ex quibus
lucrari possunt: puta, quod sint medi-
ci, uel sapientes, uel diuini.

ARTICULVS II.

a Vtrum iactantia sit peccatum mortale.

AD SECUNDVM sic procedi-
tur. Videtur quod iactantia sit pec-
catum mortale: dicitur enim
Prou. 28. Qui se iactat, & dila-
tat, iurgia concitat. Sed concit-
tare iurgia est peccatum mortale. Detestatur
enim deus eos qui seminant discordias, ut
habetur Prouerb. 6. Ergo iactantia est pec-
catum mortale.

Præterea, Omne quod prohibetur in lege
dei est peccatum mortale. Sed super illud Ec-
cle. 6. Non te extollas in cogitatione animae
tuae, dicitur glo. iactantia & superbiā prohi-
betur. Ergo iactantia est peccatum mortale.

Præterea, iactantia est mendacium quoddam.
Non est autem mendacium officiosum uel ioco-
sum. Quod patet ex fine mendacii, quia ut
Philosophus dicit in 4. Ethic. iactator fingit
de se maiora existentibus quādoque nullius
gratia, quādoque gratia glorie uel honoris,
quāque autem gratia argēti. Et sic patet quod ne-
que est mendacium iocosum neque officiosum.
Unde relinquitur quod semper sit perniciosum.

SED CONTRA est, quod iactantia ori-
tur ex inani gloria, secundum Greg. 11. mora-
lī. sed inanis gloria non semper est peccatum
mortale, sed quādoque ueniale: quod uita-
re est ualde perfectior. Dicit enim Grego. quod
ualde est perfectiorum, sic ex ostento opere
authoris gloriam querere, ut de illata laude
priuata nesciant exultatione gaudere. Ergo
iactantia non semper est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

Iactanter quippiam de se proficere, contra glo-
riam dei, & ad proximi contumeliam, uel contumeliā
peccatum est mortale, alibi autem ueniale, uel mora-
tale secundum causam suam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut su-
pra dictum est, peccatum mortale est quod cha-
ritati contrariatur. Dupliciter ergo iactantia
considerari potest. Vno modo, secundum se,
prout est mendacium quoddam, & sic quādo-
que est peccatum mortale, quādoque ueniale.
Mortale quidē, quādo aliquis iactat de
se propter quod est cōtra gloriam dei, sicut ex
persona Regis Tyrī dicitur Ezech. 28. Eleua-
tum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum.
Vel etiam cōtra charitatem proximi: sicut cū
aliquis iactando seipsum prorumpit in cō-
tumelias aliorum, sicut habetur Luc. 18. de Pha-
risaeo, qui dicebat, Non sum sicut ceteri ho-
minum, raptores, iniusti, adulteri, ueluti etiā
hic Publicanus. Quādoque uero est pecca-
tum ueniale: quādo scilicet aliquis de se ra-
lia iactat, quae neque sunt cōtra deū neque
contra proximum. Alio modo potest consi-
derari secundum suam causam, scilicet super-
biam uel appetitum lucris, aut inanis glorie.
Et sic si procedat ex superbia uel inani glo-
ria, erit peccatum mortale, etiā iactan-
tia, quae sit peccatum mortale, aliōquin erit pec-
catum ueniale. Sed quādoque aliquis pro-
rumpit in iactantiam propter appetitum lu-
cri. Et hoc uidetur iam pertinere ad proxi-
mi deceptionem, & damnum. Et ideo talis

iactantia magis est peccatum mortale. Un-
de & Philosophus dicit in 4. Ethic. quod turpius
est qui se iactat causa lucris, quā qui se iac-
tat causa glorie uel honoris. Non tamen
semper est peccatum mortale: quia potest esse
tale lucrum, ex quo alius non damnificatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille qui
iactat se ad hoc quod iurgia concitet, peccat
mortaliter. Sed quādoque contingit quod
iactantia sit causa iurgiorum, non per se, sed
per accidens. Unde ex hoc iactantia non est
peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod glossa loqui-
tur de iactantia secundum quod procedit ex su-
perbia prohibita, quae est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod iactantia importat mendacium perniciosum,
sed solum quādo est contra charitatem dei,
aut proximi, aut secundum se, aut secundum
suam causam. Quod autem aliquis se iactat
quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam
uanum, ut Philosophus dicit. Unde reduci-
tur ad mendacium iocosum, nisi forte hoc
diuina dilectioni praeserret, ut propter hoc
dei praecepta contemneret. Sic enim esset
cōtra charitatem dei, in quo sola mens no-
stra debet quiescere, sicut in ultimo fine. Vi-
detur autem ad mendacium officiosum perti-
nere, cum aliquis ad hoc se iactat, ut gloriā
uel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine
damno aliorum: quia hoc iam pertineret
ad mendacium perniciosum.

QVAESTIO CENTESI-
madecimatertia De Ironia, in duos
articulos diuisa.

EINDE considerandum est de
ironia.

Circa quam queruntur duo.
Primum, utrum ironia sit pec-
catum. Secundum, de compa-
ratione eius ad iactantiam.

ARTICULVS I.

*a Vtrum ironia (per quam aliquis de se fingit
minora) sit peccatum.*

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur, quod ironia (per quam
aliquis de se fingit minora) non
sit peccatum. Nullum enim pec-
catum procedit ex diuina cō-
fortatione, ex qua procedit quod aliquis de se
minora dicat, secundum illud Prouerb. 30.
uisio quā locutus est uir cum quo est deus,
& qui deo secum morante confortatus ait,
fuitissimus sum uirorum. Non sum propheta.
Ergo ironia (per quam aliquis minora de se
dicit) non est peccatum.

Præterea, Grego. dicit in epistola ad Augu-
stinum Anglorum episcopum, Bonarum
mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi
culpa non est. Sed omne peccatum repu-
gnat bonitati mentis. Ergo ironia non est
peccatum.

Præterea, Fugere superbiam non est pec-
catum. Sed aliqui minora de seipsis dicunt,
fugientes tumidum: ut Philosophus dicit
in quarto Ethicor. Ergo ironia non est pec-
catum.

SED CONTRA est quod August. di-
cit in libro de uerbis Apostoli. Cum humili-
tatis causa mentiris, si non eras peccator
antequam mentireris, mentiendo efficeris.

CONCLUSIO.

Ironia, qua aliquis de se minora dicit mentien-
do, uel negando quod in se magnum est, peccatum est,
non autem ea, qua minora proferimus, uera tamen,
maiora occultando.

RESPONDEO dicendum, quod hoc
quod aliqui minora de se dicunt, potest con-
tingere dupliciter. Vno modo, falsa uerita-

tem praesentis articu-
li est sufficienter, nec ali-
quid praemittere oportet.
Nā quod aliquis iac-
tet se de perpetrato
malo, non est aduersus illa
iactantia uerū, sed inanis
gloria, inquit illud psal-
mi, Quis gloriatur in
iniquitatibus iactantia enim
mendacium exigit: quon-
iam species non est
separabilis a suo gene-
re. Inanis autem gloria
non requirit mendacium.
Similiter quod iactet se
quis, cum ueritate, me-
dicū aut confessorē &c.
animo nocendi, aut ex
superbia, & humilimo-
di, non est aduersus ille i-
actantia uerū, sed super-
bia, aut inuulsiuitas, aut
facilegii, aut luxurie,
& humilimodi, iuxta as-
sumptum uerū imperant
hanc manifestationem
ueri. Quando autem al-
quis iactat se de malo
quod non fecit, hic uer-
te iactantia actus est,
habens mendacium per-
niciosum, pro quanto
seipsum infamat. Et
quoniam talis iactator
accipit malum sub ra-
tione boni, & dicitur in
hū bonum uel appareat
bonum, ut dicitur in 2.
Physicorum. Ideo non
ad ironiam, quae declina-
tionem a bono, sed ad
iactantiam quae excessum
in bono uero, uel
apparet dicit, talis lo-
quutio spectat. Nec
praeterea est ab Au-
thore, sed comprehensio
est in secundo casu, in
quo iactator proferat al-
iquid cōtra charitatem
proximi. Scripsi enim
cū sit, Dilectus proximi
tuum sicut teipsum, sub
charitate, primi praeui-
telligit charitas supplet.

*Supra q.
110. art.
2. cor. 6.
3. dicit 39.
art. 2. ad
6.*

*a Super que-
stionem centesimam
articulū tertium.*
Nunculo, nihil in
specie de sola ironia
occurrit dicendum.
Sed uniuersaliter de op-
posita ueritatis uirtuti
querendum an uirtuti
ueritatis sint sufficienter
assignata opposita ad-
uersa. Videtur enim quod
non. Tum quia ad uerit-
atem spectat dicere uer-
um, non solum circa con-
ditiones personae suae,
sed in quacunque ma-
teria. Iactantia autem,
& ironia solum im-
portat excessum de de-
fectu ueritatis circa cō-
ditiones personae pro-
prie. Multa ergo relin-
quuntur sub ueritate,
quae non possunt possunt
per hanc uirtutem. Tum
quia ad ueritatem spectat uer-
tificare dicta, seruando
promissum, ut in 1. 2. ha-
bitum est. Sed obserua-
tioni promissorum, neque
mendacium, neque iactan-
tia, neque iactantia, ne-
que ironia opponitur
sed perfidia, cuius nulla
sit in litera mentio. In-
sufficienter ergo deter-
minatum hic uidetur
de opposita ueritati,
& de ipsa ueritate quo
ad actum dei.

Ad

Ad primam horum dicitur, quod quia veritas per se primo respicit conditiones personarum dicentium, & alia non respicit, nisi prout sunt in dicente, ut patet ex dictis: ideo ueritas, & assignatio est universaliter opposita quod se extendit ad primum & secundum respectu a veritate, scilicet mendacium tam uerbo quam facto, & assignatio sunt specialia opposita circa per se primo materiam ueritatis conditiones, scilicet personarum dicentium, & ideo.

¶ Num fides coarctat cum ueritate.

Questio.

Ad secundam autem non facile patet satisfactio. Oportet liquidum hic multa discutere. Primo, an fides coarctat cum ueritate: & si non, quomodo promissa est fides. Si sic, quare non determinatur de acta fidei, & eius oppositis. Secundum, an fides habeat propriam materiam, & quam. Tertium, an sit ad omnes. Quarto, an habeat uim obligandi, & quantum peccet frangens fidem. Et primo quidem dubij ratio est, quia ueritas consistit in conformitate signorum exteriorum ad ea quae sunt ueritas in nobis. Fides autem consistit in conformitate fiduciarum ad dicta. Haec autem diuersae sunt conformitates speciei. Non est ergo fides idem quod ueritas. Et confirmatur hoc ex oppositis, quia scilicet ueritati opponitur directe mendacium, fidei autem directe opponitur infidelitas.

¶ In oppositum autem est auctoritas litterarum superius in quaestione. 30. ¶ Num fides propriam habeat materiam. ¶ Tercium uero dubij ratio est, quia fides est qua sunt dicta. Sed omnia possunt dici. Ergo omnia possunt esse materia fidei. Praeterea, quaecumque possunt promitti, possunt esse materia fidei, sed omne potest fieri ab aliquo, potest promitti. Non ergo est aliquod certum genus eorum quae sunt materia fidei. ¶ In oppositum autem est, quia specialis uirtus habet specialem materiam. Fides autem est specialis uirtus. Ergo.

Questio.

¶ Num fides sit ad omnes. ¶ Tercium autem dubij ratio est, quia fides non est ad infideles, iuxta illud Actuum in Actio prima. Neque dicitur, neque de infidelibus. Praeterea, fides non est ad latrones, & uniuersaliter ad exortantes uim, metu, aut dolo, promissiones, ut patet ex Tullio in primo de officiis.

Questio.

¶ In ceteris autem est, quia fides est hosti seruata est, ut dicitur 1. q. 1. c. 2. Noli. Praeterea, nisi esset fides inter homines, non possemus conuincere, Sed cum omnibus contingit conuincere. Ergo ad omnes est fides.

Questio.

¶ Num fides habeat uim obligandi. ¶ Quartum demum dubij ratio est, quia seruare fidei est de precepto iuris naturae. Quod autem est huiusmodi obligat de necessitate, & per hoc si non fiat, incurrit peccatum mortale. Praeterea, infidelitas tollit omnem societatem humanam, quoniam nisi fidei sibi inuicem seruaret homines, non possent conuincere. Ergo contrarietur charitati, qua homo animal sociale debet cum aliis conuincere. Ac per hoc opponitur charitati et quantum ad dilectionem proximi. Ergo est peccatum mortale ex suo genere.

Questio.

¶ In oppositum est, quia simplex promissio non obligat ex necessitate, sed de honestate. Non est ergo huiusmodi infidelitas mortale, sed ueniale peccatum. ¶ Ad hoc autem eundem sciendum est quod fides qua sunt dicta, de qua est sermo, sumitur tripliciter. Primo, ut ex debito legali seu civili implet promissa, iuxta Tullii definitionem in primo de officiis. Fides est dictorum conuentionumque constantia, & ueritas. ¶ Secundum, ut ex debito morali promissa. ¶ Tertium, ut ex debito simpliciter promissa non determinando quale sit illud debitum: an morale, an civile. Et si primo modo sumitur fides, non est specialis uirtus, sed coincidit cum diuersis uirtutibus. Seruando namque promissum qui reddidit debitum ex electori, iustitiae actus exercet. Qui implet iudicium, religionis opus obsequit. Similiter si tertio modo sumitur, non est unius specialis uirtutis nomen, sed eorum nomen est ad omnem finem, quod sunt dicta. Secundo autem modo si sumatur, est specialis uirtus moralis nomen. Significat enim uirtutem illam, qua homo bene se habet ad alterum in hoc quod facit, ut dicitur in his ad 1. q. 1. c. 2. non tenet ex debito legali, sed morali. Adus namque iste hominis boni moralis est, si per se huiusmodi ex hoc ipso quod facit quod dixit, seruata debita materia, & circumstantiis: & ad alterum est, nec ex debito est civili. Unde non potest cogi a iudice si non facit quod dixit, sed ex debito morali peccat, sine quo moris honestas non seruatur. Nam uolendo fidei non tenet moris honestas, ut patet. Et perit exigit spiritus uirtutis ad honestatem iustitiae. Videtur autem uirtus illa eandem esse uirtutem ueritatis ga ratione, quia eundem moris esse uidetur, ut homo uerum dicat, & ut dicta uerificet. Veritatis quippe est uerum dicere: fidei uero dictum uerificare. Unde Tullius fidei per ueritatem debetur. Decidet quod est dictorum ueritas. Cuius signum est, ut ueraces illos appellamus & implet quod dicitur. Vocat ergo uim ueritatis fides,

pro quanto est principium uerificandi dicta. Et propterea dictum est quod fides reducat ad ueritatem. Adus autem proprius eius, ut sic, non est uere significare. Hic enim est actus proprius ueritatis. Sed est uerificare quod dictum est. Unde patet quod materia eius propria est materia promissionis. Ita quod quicquid non potest esse materia promissionis, longe abest a materia fidei. Quo fit, ut quicquid aut mali aut maioris boni impolitum est, sub fide cadere non possit. Propter quod 1. q. 4. dicitur. In malis promissis ueritas non est, sed si diligenter consideramus, eosdem exigit comites, fides, quod iuramentum promissionis, inde est iustitia, iudicium, & ueritas. Oportet namque quod factum est, per fidei seruitutem, esse iustitiam, hoc est non male esse dicere, hoc est rationabile. Et hinc excluditur infidelitas, & ita. In uerificatione autem fides ipsa consistit. Et quod si promissio est eius uerificatio, uoluntatis actus est, & primus quidem promissus, secundus ex morali peccando debeat de quo. Superius autem repugnat gratia seu uoluntatis promissioni, tollit mortale debitum fidei. Et propterea si quis uim, metu, aut dolo, promittit, promissio gratuita non fuerit, quia fuerit uoluntatis, loquendo de uoluntatis mixto, non tenet uerificare dictum sed. Non enim morum honestas exigit, ut gratuita sint conseruata. Nec honestas coarctat, ut ex iniuria reportet quis commodum sibi uolens: reportat autem, si tenetur coactus, metu, aut dolo, implere promissum.

non solum si deficiat a comuni iustitia, quod uere culpa est: sed etiam si deficiat a iustitiae perfectione: quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit, quod pro culpa non recognoscit, quod ad ironiae mendacium pertinet.

¶ Ad tertium dicendum, quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud uitet. Et ideo non debet mentiri qualitercunque, ut uitet superbiam. Unde Aug. dicit super Ioan. Non ita caueatur arrogantia, ut ueritas relinquatur. Et Grego. dicit, quod incaute sunt humiles, qui se mentiendo illaqueant.

ARTICULVS II. ¶ Verum ironia sit minus peccatum quam iactantia.

¶ D SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam iactantia. Verumque enim est peccatum in quantum declinat a ueritate: quae aequalitas est quaedam. Sed ab aequalitate non magis declinat qui excidit quam qui dimittit. Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

¶ Praeterea, secundum Philosophum ironia quandoque iactantia est. Iactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

¶ Praeterea, Proverb. 16. dicitur, Quando submiseris uocem tuam ne credideris ei, quoniam septem nequitiae sunt in corde illius. Sed submittere uocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in quarto Ethicorum, quod irones, & minus dicentes, gratiores secundum mores uidentur.

¶ numero cum ueritate, & soli ratione ab ea differebant ueritas dicitur pro quo to conformari signa signatis apud se, fides autem pro quanto conformatur soli dictis. Ab Authore autem non omnino promissum est. Quoniam & superius de promissione determinauit, & in quaestione 1. q. 1. c. 2. ad quintum, declarauit quod dupliciter aliquis ab infidelitate excusetur, ut ibi patet.

¶ Ad primum autem obiectionem in oppositum dicitur, quod licet conformitas signi ad signatum, & facti ad dictum, sint directus rationum in genere naturae, sunt tamen eiusdem rationis in genere moris.

¶ Ad secundum uero dicitur, quod cum collat ut uirtuti multa uirtus opponi, fecit illud sicut per modos corrupti actus illius uirtutis, ut patet de charitatis oppositis ubi ostendit quod directe illi opponitur: nulla inueniuntur est, quod ueritatis, quod ueritas est, directe & adaequate opponitur mendacium: & eodem in quantum fides est, opponitur infidelitas: quae est non sit proprie mendacii species, spiritus tamen non nihil mendacii: dum infidelis aliud habet ex debito in mente, licet non de facto, quod mutatur uoluntatem, & aliud in operante per hoc mentitur debitum.

¶ Ad secundam uero questionem dicitur, quod fides habet propriam materiam, scilicet opus bonum aliud non debitum, possibile fieri a promittente. Nullus enim promittit nisi ad quod in sua est, potestate. Nec ualeat promissio, nisi sit aliquid boni. Et quia affirmatio, & negatio unius sunt generis appellacione operis, boni, intelligit etiam uel omissionem bonitatis cum quod promissum non sit ueritatem tali die ne impediat alius uenationem. Et si aliud tale bonum esset proximo debitum ab hoc iam non ex sola fide deberetur.

¶ Ad primam autem obiectionem in oppositum dicitur, quod non est eadem ratio de materia ueritatis, & de materia fidei: quia etiam mala, & turpia possunt bene dici, non tamen possunt bene promitti. Et ideo non omnia quae possunt dici, cadunt sub fide. Secunda uero obiectione una limitatione exciditur, ut scilicet fides requiritur in materia non promissioni, sed promissioni spontanea, & secundum rectam rationem. Considera enim quod recta ratio non concedit promittere nisi bonum potabile fieri per promittentem &c.

¶ Ad tertiam autem questionem dicitur, quod fides absolute loquendo, est ad omnes homines: quoniam omni homini promitti aliquid potest, quod seruandus est. Verum sicut ex parte materiae obsequunt impolitum, ut patet ex dictis, ita ex parte illius cui seruanda est fides. Nam si copularetur aut deceret, non meretur, ut sibi fides seruaretur, ut superius dixit Auctor in 1. q. 1. c. 2. ad tertium. Et hoc uult Tullius. Et similiter si infidelis est in eodem negotio. Et sic ueritatem dicit Auctor, loquendo uidebimus de infidelibus, ut sic. Nam infidelis, ut sic, non minus quam dososus meretur sibi seruari fidei: si mutua fuit quasi coactio, altero non seruare fidei, absolute est alter. Quoniam Tullius dicit Auctor tanquam ab Aereo prolata suspensenda non potest in libro 1. de officiis. Et per hoc patet solutio obiectionum.

¶ Ad quartam demum dubitationem dicitur, quod uoluntate fidei peccatum iudicium peccatum est. Nam ex qualibet promissione homo obligatur in foro conscientiae ad seruandum dicta. Hoc enim naturalis ratio sic dicit, ut eius oppositum manifeste nocet tranquillitati humanae societatis. Discernere autem oportet quod est uerale uel mortale peccatum. Mortale illud scilicet est quod charitati contrarietur. Sicut autem de mendacio in littera distinctum est, ita & de infidelitate distinguendum est. Non quod

CONCLUSIO.

quedam est perniciosa, quedam non. Et perniciosa quidem mortale peccatum est, cetera venialia peccata non transcendunt. Est autem perniciosa, si contra dilectionem Dei aut proximi est, ut si quis promittit aliquid, et non servat, et similiter si quis promittit se tenere aliquod secretum, quod magni refert si reuelaretur. Si medicus promittit periclitari infirmo subvenire, qui se frustra notabiliter laesus est. Et universalius ad conditionem rei promittit spectare oportet, an sit utilis seu necessaria proximo. Ita quod oppositum sit nocivum proximo, quodam tunc contra eius charitatem est. Nam ex sola ratione promissionis violata, licet ratio peccati habeatur, quia est contra rationis naturalis rectitudinem, non tamen habetur ratio peccati mortalis, nisi ad aliqd contra charitatem Dei, aut proximi descendatur. Violare namque promissionem non nisi fallere importat. Fallere autem proximum ex genere suo non est mortale, ut patet de mendacibus, qui ad hoc faciunt ut fallat. Et constat quod non peccat mortaliter, nisi gratia materiam perniciosa. Sit autem duo secundum Tullianum casus, in quibus sine omni peccato fides recte preestita non servatur. Primus est cum servatur fides factum est iniuste ei, cui servanda est, ut si quis promississet aliquid enim, & interim efficeretur furiosus, non esset servanda fides. Secundus, cum servare fidem factum est magis nocivum mihi quam tibi, ut si quis promississet se iurum adlocutum in causa eius eras, & accidit propter filij infirmitas exiguus potestatem curam, ostenditur tunc ad servandam fidem. Auctor autem sequens Senecam vnum valuerit casum posuit in q. 110. scilicet mutationem, dum dicit quod omnia debent esse immutata, si paria servanda sunt. Oportet ergo considerare impedimenta supererogantia, & conferre cum re promissa, & collatione facta quod recta tunc ratio suadet, penitus oblationibus incoetum, personarum, temporum, & negotiorum, honesti exequi.

¶ Iactantia secundum se gravior est ironia, quam quod ex animi deteriori dispositione, contingit ironiam graviorem esse iactantiam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, vtrum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia, de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis, est gravissimum. Quandoque autem ex motu ad peccandum, sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum vel iocolum. Ironia autem & iactantia circa idem mentiuntur, vel verbis, vel quibusque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personae. Unde quantum ad hoc aequalia sunt. Sed ut plurimum iactantia ex turpiori motu procedit, scilicet ex appetitu lucris vel honoris. Ironia vero ex hoc quod fugit licet inordinate per elationem, malis gravis esse. Et secundum hoc Philosophus dicit, quod iactantia est gravius peccatum quam ironia. Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motu, puta, ad dolose decipiendum, & tunc ironia est gravior.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia & iactantia secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius. Sic enim dictum est quod aequalitatem habent.

AD SECUNDUM dicendum, quod duplex est excellentia. Una quidem in temporalibus rebus, alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora vel signa pretendit quidem defectum in exterioribus rebus: puta, per aliquam vestem abiectam, aut per aliquam huiusmodi. Et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem, sicut dominus de quibusdam dicit Matt. 6. quod exterminant facies suas ut appareant hominibus ieiunantes. Unde isti simul incurrunt vitium ironie & iactantiae, tamen secundum diversa: & propter hoc gravius peccant. Unde & Philosophus dicit in 4. Ethic. quod & superabundantia & valde defectus iactantiam est. Propter quod & de Aug. legitur, quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abiectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut dicitur Eccl. 10. Est qui nequiter se humiliat, & interiora eius plena sunt dolo. Et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QVÆSTIO CENTESIMADECIMAQUARTA, de Amicitia quæ affabilitas dicitur, in duos articulos divisa.

IN DE considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur, & de eius vitis oppositis, quæ sunt adlatio, & litigium.

¶ Circa amicitiam autem seu affabilitatem, quæruntur duo. ¶ Primum, vtrum sit specialis virtus. ¶ Secundum, vtrum sit pars iustitiæ.

ARTICULVS I.

¶ Vtrum amicitia sit specialis virtus.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in 8. Ethic. quod amicitia perfecta est, quæ est propter virtutem. Quilibet autem virtus est amicitia causa, quia bonum omnibus est amabile, ut Dio dicit 4. cap. de divi. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 4. Ethic. de tali amico quod non in amando vel inimicando recipit singula ut oportet. Sed si aliquis signa amicitie ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem quæ repugnat virtuti. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

¶ Præterea, Virtus immediate constituitur prout sapiens determinabit, sicut dicitur 2. Ethic. Sed Ecclesia. 7. dicitur, Cor sapientum ubi tristitia, & cor stultorum ubi latitia. Unde ad vitiosum pertinet maxime a delectatione sibi cauere, ut dicitur 1. Ethic. Hæc autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reueretur, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. ergo amicitia non est virtus.

¶ SED CONTRA præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Ecclesia. 4. dicitur, Congregationem pauperum affabilem te facito. Ergo affabilitas quæ hic amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

CONCLUSIO.

¶ Amicitia, seu affabilitas est quædam specialis virtus, secundum quam inter se homines bene disponuntur, simul committentes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, cum virtus ordinatur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad vniuersumque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quædam specialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis obseruet. Et hæc vocatur amicitia seu affabilitas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Philosophus in lib. Ethic. de duplici amicitia loquitur, quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit. Et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit, quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis, quæ quidem non habet perfectam rationem amicitie, sed quædam eius similitudinem, in quantum aliquis decenter habet se ad illos, cum quibus conuersatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccl. 13. quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem representat signa amicitie quæ quis exterius ostendit in verbis vel factis, etiam extraneis vel ignotis: unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectæ amicitie, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciales amicitia iuncti.

AD TERTIUM dicendum, quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidē ut ipsi proximo tristitiam inferat: dicit enim Apostolus ad Rom. 14. Si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum charitatem ambulat: sed ut contristantibus consolationem conferat. Secundum illud Eccl. 7. Non desis plorantibus in consolatione, & cum lugentibus ambula. Cor autem stultorum est ubi latitia, non quidem ut ipsi alios latificent, sed ut ipsi aliorum latitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conuersatur, non quidem lasciviam, quam virtus cauere, sed honestam, secundum illud Psal. Ecce quam bonum & quam iucundum habitare fratres in vnum. Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus cōiunxit cōtristare, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. Unde

Secunda secundum S. Thom.

tur, non aliud habetur, nisi quod fidei violatio peccatum est.

¶ Ad secundam autem objectionem dicitur, quod fides ut extendit se ad debicum civile, bene obligat ad mortale, quia eius oppositum tolleretur, & inde socialis vitam. Sed fides, ut concluditur infra limites debiti moralis, oportet quod consideretur iuxta materiam subiectam, & distinguendo dicitur quod, ut concernit ea quorum perfidia vergeat contra Deum aut proximum, obligat ad mortale, quia tali perfidia tollit societatem diuinam & humanam bonam. Ut vero concernit illa quorum perfidia parum aut nihil alicui nocet, non obligat ad mortale. Nec infirmo di perfidia tollit bonum consocium humane societatis, quamvis aliquoties impediat tranquillitatem illius. Est enim preter tale bonum potius quidam contra. Et hæc de toto tractatu de veritate virtutis, & illius oppositis dicta sufficiant.

¶ Super Quæstionem centesimadecimam quarta Articulus primus.

IN articulo primo inquit. 114. nota tria. Primum est quod virtus ista apud Græcos innotata est, ut dicitur in quarto Ethic. sed quia similis videtur amici, ideo amicitia vocatur. Apud Latinos autem vocatur affabilitas, ut Auctor placet. Et merito, quia circa colloquia delectabilia principaliter versatur, ut dicitur in 4. Ethic. Affabilem autem est colloqui delectabilem. Vel appellatur contritas, quia quid ad omnes se committere habet, suum cum omnibus conuersationem habendo.

¶ Secundum est, quod affabilitatis materia est conuersatio hominis cum aliis, non in quibuscumque, sed in his quæ serio sunt, ut dicuntur de per hoc distinguuntur ab eutrapelia seu urbanitate, quæ circa delectabilia versatur in his quæ ioco fiunt.

¶ Tertium est, quod affabilitas duo exigit. Quorum vnum se habet ut finis, alterum ut medium ad finem. Nam finis est esse delectabilem se aliis exhibere in sermone. Medium autem est componere verba motusque suos in sermone, ut debeat ipsam respectu illorum cum quibus conuersatur, considerata qualitate negotiorum & temporum. Ita quod sit in ista in his quæ sunt, sicut ut sine iniuria aliorum verba negotiaque fiant, ita affabilitas efficit, ut in his, quæ dicuntur & fiunt, homo non

Annos.

Annos.

Annos.

fit hominibus, cum quo con-
uersatur, molestus, nec
etiam in modo dicendi,
sed et in doctabilibus se in
omnibus iuris exhibet.
Secundum tamen quod
eundem & negotium de-
cet. Et si vulgariter gra-
tiosi appellantur. Non ar-
cet tamen affabilitas ho-
minum, quoniam quodque
ingerat quia tristitiam il-
li cum quo conuersatur,
quando scilicet oportet,
ut dicitur in 4. Ethic.

*a Super Quaestio-
nis centesimae
quinte Articulus
secundum.*

ANOT. IN articulo secundo
cuiusdem questio. no.
primi, quod affabili-
tas non attendit, ut in li-
tera dicitur, rationem
debiti morali, & ex par-
te debitoris, & eius cui
debetur, sed magis ex
parte debitoris. Cum enim
homo sit naturaliter ani-
mal sociale, debitum na-
turale ratione est, ut unus
quisque conuersetur cum
altero prout socium, &
vniuersaliter prout con-
uersationem hominum de-
cet. Et quoniam cum cri-
stianis non delectabilis
persona eligibilis non est
conuersatio, ideo & uni-
cuique debetur quod co-
uersatio cum ipso fiat
delectabilis, & quilibet
qui conuersatur, debet
delectabiliter conuersa-
tione quia debitum hoc
non fundatur super in-
equalitatem aliqua, ex eo
quod hic aliquid acceptu-
re ab eo, ac per hoc de-
beat recomponere, ut
ad equalitatem reducan-
tur, ut accidit in debito
iustitiae commutativae,
& in virtute gratitudi-
nis, sed super commu-
nitate sociabilitatis, ac-
tionis ad alium in con-
uersando. Ex hoc nam-
que quod actus mei sunt
secundum rationem com-
municabilem sociali vi-
tae, debet ego compo-
nere eos, prout me decet, in
ordine ad vitam socia-
lem. Ideo debitum hoc
magis se tenet ex parte
ipsius virtutis debitoris
facere quod enim decet
ad omnes.

ANOT. Nota secundo, quod
quia affabilitas ex debi-
to morali est, sine quo
honestas moris in con-
uersatione humana sal-
uari potest, sed non ten-
et, ut patet ex his, quae in
litera habet, & ex questio-
ne 80. ubi distincte sunt
partes iustitiae, ideo omni-
sio affabilitas extra pec-
cata venialia non est.

*a Super Qua-
estio. centesimae
quinte Articulus
primus.*

*¶ Num placere ho-
minibus propter lucrum
sit peccatum.*

QUESTIO. IN articulo 1. questio.
1. in responsione ad
primum, dubium ne-
cessit circa illud ver-
bum, quod peccatum

& Apostolus dicit ad Corint. 7. Si contrista-
ui vos in epistola, non me poenitet. Et postea,
Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia con-
tristati estis ad poenitentiam. Et ideo his qui
sunt prout ad peccandum, non debemus hila-
rem vultum ostendere ad eos delectandum,
ne videamur eorum peccato consentire, &
quodammodo peccati audaciam ministrare.
Vnde dicitur Eccles. 7. Filiae tibi sunt, serua
corpus earum, & non ostendas hilaritatem
faciem tuam ad illas.

ARTICULVS II.

a ¶ Verum inuicem amicitia si pars iustitiae.



SECUNDVM sic
proceditur. Videtur quod huius-
modi amicitia non sit pars iustitiae.
Ad iustitiam enim pertinet
reddere debitum alteri. Sed
hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum
delectabiliter aliis conuivere. Ergo huiusmo-
di virtus non est pars iustitiae.

¶ Præterea, Secundum Philosophum in 4. Ethic.
huiusmodi virtus consistit circa delecta-
tionem vel tristitiam, quæ est in conuictu. Sed
moderari maximas delectationes pertinet ad
temperantiam, ut supra habitum est. Ergo
hæc virtus est magis pars temperantiae quam
iustitiae.

¶ Præterea, Aequalia inaequalibus exhibere
contra iustitiam est, ut supra habitum est. Sed
sicut Philosophus dicit in 4. Ethic. Hæc virtus
similiter ad notos, & ignotos, & conuictos, &
inconuictos operatur. Ergo hæc virtus non est
pars iustitiae, sed magis ei contrariatur.

SED CONTRA est, quod Ma-
crobius ponit amicitiam partem iustitiae.

CONCLUSIO.

*¶ Amicitia, cum sit ad alterum secundum ali-
quam debiti rationem, est pars iustitiae, si sicut prin-
cipali adiuncta.*

RESPONDEO dicendum, quod hæc
virtus est pars iustitiae, in quantum adiungitur
ei, sicut principali virtuti. Conuenit enim
cum iustitia in hoc, quod ad alterum est, sicut
& iustitia. Deficit autem a ratione iustitiae,
quia non habet plenam debiti rationem, prout
aliquis alteri obligatur. Vel debito legali, ad
cuius solutionem lex cogit. Vel etiam aliquo
debito proveniente ex aliquo beneficio inle-
gitimo. Sed solum attendit quoddam debitum ho-
nestatis, quod magis est ex parte ipsius virtutis,
quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri
quod debeat eum facere.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod sicut supradictum est, quia homo natu-
raliter est animal sociale, debet ex quadam
honestate veritatis manifestationem aliis
hominibus, sine qua societas hominum dura-
re non posset. Sicut autem non posset ho-
mo vivere in societate sine veritate, ita nec
sine delectatione: quia sicut Philosophus di-
cit in 8. Ethic. Nullus potest per diem morari
cum tristis, nec cum non delectabili. Et ideo
homo tenetur ex quodam naturali debito ho-
nestatis, ut aliis delectabiliter conuiuat, nisi
propter aliquam causam necesse sit aliquando
alios vtiliter contristare.

AD SECUNDVM dicendum, quod ad tempe-
rantiam pertinet refranare delectationes sen-
sibiles. Sed hæc virtus consistit circa delecta-
tiones in conuictu, quæ ex ratione proveniunt,
in quantum unus ad alterum decenter se ha-
bet. Et hæc delectationes non oportet refrana-
re tanquam noxias.

AD TERTIVM dicendum, quod verbum illud
Philosophi non est intelligendum, quod aliquis
eodem modo debeat colloqui & conuivere
notis & ignotis: quia ut ipse ibidem subdit,
non similiter conuenit conuictos & extraneos
curare aut tristare. Sed in hoc attenditur simi-

ludo, quod ad omnes oportet facere quod
debet.

**QVAESTIO CENTESI-
madecimaquinta de Adulatione,
in duos articulos diuisa.**



DE INDE considerandum est
vitiis oppositis prædictæ virtuti.
Et primo de adulatione. Secundum
de litigio.

¶ Circa adulationem quaeruntur
duo. ¶ Primo, verum adulatio sit peccatum.
¶ Secundo, verum sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

a ¶ Verum adulatio sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod adulatio non sit pec-
catum. Adulatio enim consistit in
quodam sermone laudis alteri exhi-
bito intentione placendi. Sed laudare aliquem
non est malum, secundum illud Proverb. 11. Sur-
rexerunt filij eius, & beatissimam predicau-
erunt, & vir eius laudauit eam. Similiter & vel
le placere aliis non est malum, secundum illud
primæ ad Corinth. 10. Per omnia omnibus pla-
ceo. Ergo adulatio non est peccatum.

¶ Præterea, bono malum est contrarium, & si-
militer vituperium laudi. Sed vituperare ma-
lum non est peccatum, ergo neque laudare bo-
num, quod videtur ad adulationem pertinere.
Ergo adulatio non est peccatum.

¶ Præterea, Adulationi detractio contraria-
tur. Vnde Greg. dicit, quod remedium contra
adulationem est detractio. Sciendum est, in-
quit, quod ne immoderatis laudibus eleue-
mur, plerumque nostri rectoris moderamine
detractionibus lacerari permittitur, ut quos
vox laudantis eleuat, lingua detrahentis humi-
liet. Sed detractio est malum, ut supra habi-
tum est. Ergo adulatio est bonum.

SED CONTRA est, quod super il-
lud Ezech. 11. Væ qui consueunt puluillos sub
omni cubito manus, dicit gloss. id est, suauem
adulationem. Ergo adulatio est peccatum.

CONCLUSIO.

*¶ Adulatio est peccatum, quo aliqui supra debi-
tum virtutis modum alios verbis, vel fa-
ctis in communis conuersatione
delectare quaerunt.*

RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, amicitia prædicta vel
affabilitas, & si principaliter delectare inten-
dat eos, quibus conuiuit, tamē ubi necesse est,
propter aliquod bonum exequendum, vel ma-
lum vitandum, non veretur contristare. Si er-
go aliquis in omnibus velit ad delectationem
alteri loqui, excedit modum in delectando, &
ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc fa-
ciat sola intentione delectandi, vocatur placi-
dus secundum Philosophum. Si autem faciat
hoc intentione alicuius lucri consequendi, vo-
catur blanditor, siue adulator. Communiter
tamen nomen adulationis attribui solet om-
nibus, qui supra debitum modum virtutis vo-
lunt alios verbis, vel factis delectare in com-
muni conuersatione.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod laudare aliquem contingit & bene &
male, prout scilicet debite circumstantiæ vel
seruantur vel prætermittuntur. Si enim ali-
quis aliquem velit delectare laudando, ut ex
hoc eum consoletur, ne in tribulationibus
deficiat, vel etiam ut in bono proficere stu-
deat aliis debitis circumstantiis obseruatis,
pertinebit hoc ad prædictam virtutem ami-
citiae. Pertinet autem ad adulationem, si quis
velit aliquem laudare in quibus non est lau-
dandus, quia forte mala sunt, secundum il-
lud, Laudatur peccator in desiderijs animæ
sue: vel quia non sunt certa, secundum illud

esse signis vellet place-
re hominibus propter
lucrum, videtur hoc fal-
sum. Tum quia in 4.
Ethic. de affabili dicitur,
quod conuictibilis non
contristare vel placere,
referent ad honestum
vel utile. Non est ergo
peccatum referre hoc ad
utile, ex quo est actus
virtutis. Tum quia ille
finit, scilicet propter
lucrum non importat
aliquid malum, sicut
importat propter ina-
nem gloriam. Et place-
re hominibus, nec im-
portat malum, nec ali-
quod spirituale non ce-
dinabile ad lucrum. Er-
go placere hominibus
non sit malum mortali-
ter ex hoc quod sit pro-
pter lucrum. Præterea in
iudiciis placere homini-
bus propter lucrum non
est peccatum, ut patet in
his qui de iudiciis modis
ut videntur in eisdem Philo-
sophi, qui iustitiam vo-
cantur. Ergo nec in se
placere hominibus pro-
pter lucrum est pecca-
tum. Et tenet sequela,
quia utrobique placere
hominibus ordinatur
ad eorum delectatio-
nem in materia tempo-
rali.

¶ Ad hoc dicitur, quod
quia in seipsis quilibet ex
debito oportet quod se
habeat in conuersatione,
ut ipsum decet, ideo tur-
pe est si sub pretio po-
neatur. Quædammo-
do sequitur vellet sibi
solui hoc ipsum quod in
conuersando & collo-
quendo verum diceret.
Aliena siquidem hæc a
ratione sunt: & propter
ea turpem hominem
redderent, qui propter
lucrum hoc faceret.

¶ Vnde ad primam ob-
jectionem dicitur quod
ly honestum & videtur
dicitur fieri affabilitas,
sed finem aduocum, qui
sunt affabiles mate-
ria. Ita quod errende
Aristoteles quod collo-
quia, & opera in quibus
affabilitas consistit de-
lectabile ut finem finem,
ordinatur ad honestu-
m vel utile, quasi di-
ceret, quod sunt seriosa
& non ludica scanda-
lum genus suum. Quæ
enim serio dicimus aut
facimus, recte propter
honestum, vel utile ali-
quod dicimus, aut faci-
mus.

¶ Ad secundam vero ob-
jectionem, quod quia placere
hominibus in seipsis quan-
do, quomodo, & oportet,
est debitum, ideo
non est ordinabile ut
fiat principaliter pro-
pter lucrum. Secus si
accessorie, ut puta quia
si plures conuersantur
affabiter in socium te-
poralium, vel ad mi-
nistrium lucrum, &
huiusmodi. Nonnulli
namque cum amicum
habeat utile, non tur-
pe ex bono opere
velle, ut accesso-
rium tamen.

¶ Ad tertiam autem ob-
jectionem, quod placere ho-
minibus in sociis de lo-

Ecclef. 17. Ante sermonem non laudes virum. Et iterum **Ecclef. 11.** Non laudes virum, in specie sua vel etiam si timere possit ne humana laude ad inane gloriam prouocetur. Vnde dicitur **Ecclef. 11.** Ante mortem ne laudes hominem. Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, ut in ea homo specialiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inane gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum secundum illud **Psal.** Deus dissipabit omnia eorum qui hominibus placent. Et **Apostolus** dicit ad **Gal. 1.** Si adhuc hominibus placerem, Christi seruus non essem.

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibetur debita circumstantia, est vitiosum: & similiter laudare bonum. Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita & adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem, quia adulator quærit delectationem eius, cui adulator, detractor autem non quærit eius contritionem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit eius infamiam.

ARTICVLVS II.

¶ Verum adulatio sit peccatum mortale.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale, quia secundum **Aug.** in **Enchiridio**, Malum dicitur quia nocet. Sed adulatio maxime nocet, secundum illud **Psal.** Quoniam laudatur peccator in desideris anime sue, & iniquus benedicitur, exacerbauit dominum peccator. Et ideo **Hiero.** dicit, quod nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio. Et super illud **Psal.** Conuertantur statim erubescences, dicit **glos.** Plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris. Ergo adulatio est grauissimum peccatum.

Præterea, Quicquid verbis aliis nocet, non minus nocet sibi quam aliis. Vnde dicitur in **Psal.** Gladius eorum intret in corda ipsorum. Sed ille qui alteri adulator, inducit eum ad peccandum mortaliter. Vnde super illud **Psal.** Oleum peccatoris non impinguet caput meum, dicit **glos.** Falla laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxiam. Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

Præterea, in **Decretis** scribitur **dist. 46.** Clericus qui adulationibus & proditiis vacare deprehenditur, degradetur ab officio. Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

SED CONTRA est, quod **Aug.** in sermone de purgatorio, inter peccata minuta numerat, si quis cuiquam maiori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit.

CONCLUSIO.

¶ Cuiusmodi adulari vel eius extollendo debita, vel animo laudandi, vel enim alicuius occasionem præbendo, peccatum mortale est: alias vero adulari, vel delectandi causa, vel commodi alicuius consequendi, veniale est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter. Vno modo, ratione ipsius materie, puta, cum aliquis laudat alicuius peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur. Et contra dilectionem proximi, quem in peccato fouet. Vnde est peccatum mortale, secundum illud **Isa. 5.** Vx qui dicitis malum bonum. Alio modo ratione intentionis, puta, cum quis alicui adulator ad hoc quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter, vel spiritualiter: & hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur **Proverb. 27.** Meliora sunt vulnera diligenti, quam fraudulenter odicenti oscula. Tertio modo, per occasionem, sicut cum laus adulatoris sit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data vel accepta, & qualis ruina subsequatur sicut potest petere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola auiditate delectandi alios, vel etiam ad euitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulator fuerit, non est contra charitatem. Vnde non est peccatum mortale, sed veniale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod autoritates illæ loquantur de adulatore qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulator dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus. Non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effectiue, quasi sufficiens causa mortis. Nullus autem potest esse alteri sufficiens causa peccandi, dicitur ex supra dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo, qui adulator intentione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasio, nali ter tantum.

Ad tertium dicendum, quod autoritas illa loquitur de eo, qui proditorie alteri adulator, ut cum decipiat.

QVÆSTIO CENTESIMADECIMALEXTRA, de Litigio, in duos articulos diuisa.

OSTEA considerandum est de litigio.

¶ Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum opponatur virtuti amicitie. Secundo, de compactione eius ad adulationem.

ARTICVLVS I.

¶ Verum litigium opponatur virtuti amicitie, seu affabilitatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitie, vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur sicut & contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est. Ergo & litigium.

Præterea, **Proverb. 26.** dicitur, Homo iracundus incendit litem. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo & litigium.

Præterea, **Iac. 4.** dicitur, Vnde bella & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris? Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantia. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitie, sed temperantia.

SED CONTRA est, quod **Philosophus** in **4. Ethic.** litigium opponit amicitie.

CONCLUSIO.

¶ Litigium, quo quis alicui contradicit propter personam dicentis, contrariatur charitati: illud, quo quis contradicit ad eum potius contristandum, quam contrahendum, virtuti affabilitatis & amicitie maxime aduersatur.

RESPONDEO dicendum, quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos vniuersis. Et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quæ aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod prædictæ amicitie, vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis conuiuere. Vnde **Philosophus** dicit in **4. Ethic.** quod illi qui ad omnia contrariantur, causa eius quod est contristare, neque quoscunque currant: dilecti & litigiosi vocantur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordie, litigium autem ad contradictionem, quæ fit intentione contrahendi.

Ad secundum dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes, non attenditur secundum causas, cum contingat vnum vitium ex diuersis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri, vnde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod **Iacobus** loquitur ibi de concupiscentia secundum quod est generale peccatum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit **glos.** ad **Rom. 7.** Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.

ARTICVLVS II.

¶ Verum litigium sit grauius peccatum quam adulatio.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarietas virtutis, scilicet placiditas vel adulatio. Quæ enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse

dis non conueniente homini ex debito. Et propter ea non est mirum si face ti, iucundi, & huiusmodi absque circumspectione locant operas mulierij sui in excitando delectationem aliis in locis suis ludis. Sed in seculis ex debito homo affabilem se exhibere tenetur. Et ideo non est eadem ratio de vtriusque.

¶ Super Questionis centesimæ decimæ quintæ Articulum secundum.

In articulo 1. eiusdem questionis, nota in corpore articuli nouitas, quod quia peccatum veniale non habet perfectam rationem peccati, quia non est contra sed præter legem Dei ideo cum dicitur adulator laudando peccatum alicuius, peccat mortaliter, intelligitur si laudet hominem de peccato mortali. Nā si de veniali laudat, venialiter peccat, quoniam materia non est contraria charitati, nec contra iustitiam Dei, sed præter illam laudat qui veniale laudat. Quia veniale non est contra sed, præter iustitiam Dei. Nec contra dilectionem proximi loquitur, solummodo cum in peccato veniali, sed præter eam, ut patet.

¶ Super Questionis centesimæ decimæ sextæ Articulum primum.

In articulo 1. questionis 116, nota primum differentiam inter contentionem & litigium in tribus. Primo, in fine, quia finis contentionis est impugnatio veritatis, ut patet superius quæst. 8. & ex definitione **Ambrsij.** Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Finis autem litigij est peruenire quicquam animi. Nam contrahatio nihil aliud est quam ingere in quietudinem animi. Et hoc est per se & essentialis differentia. Inter hæc duo vitia. Secundo, differunt in materia proxima, quia contentio est in colloquio, litigium vero est & in colloquio & aliis actibus ad conuersionem concurrentibus, sicut & affabilitas, cui contrariatur. Tertio, in radice, quia contentio, ut in littera dicitur, est ex discordia animorum. Litigium vero non ex alia est causa, nisi quia molestus natura, usu, vel passione, quæ est aliis in contrahendo.

Nota secundo, quod sicut contingit detrachere dupliciter, scilicet formaliter, hoc est cum intentione detrachendi, & materialiter, hoc est ex loquacitate, non animo detrachendi, ita omniaque esse aliquos litigiosos

duplīter, scilicet formaliter, hoc est cum intentione contristandi proximum, opponere his quæ dicuntur, aut exhibere se gravem seu molestum aliis vel materialiter, scilicet non cum hac intentione, sed tamen cum effectu, ut accidit his, qui consueverunt dare agrestes responsiones, qui nesciunt hilariter consolari de eorum casibus cum aliis, hoc non ex intentione contristandi alios, sed ex complexione, vel malo vultu, aut passione. Et hic licet non sit formaliter litigiosus, est tamen materialiter & quo ad effectum litigiosus, quia in suis colloquiis & ex conversatione infert de facto tristitiam aliis. Nec excusatur à peccato: quoniam voluntarii sunt actus isti deformes, sicut non totaliter excusatur detrahens ex loquacitate.

Anot. Nota tertio, pro articulo secundo, quod quia magis contraria tur affabilitati litigium quam adulation, turis est hominem, qui vult esse virtuosus, declinare in extremum adulationis, quam litigii, hoc est attendere, ut in colloquiis & conversatione sua magis declinet, ut potius excedat in placendo quam in contristando, iuxta illam regulam philosophi in 1. Ethic. videlicet quod declinandum est in vitium similitudine virtutis. Et hæc de tota hac questione sit sint.

a Super Quæstionem centesimam de civitate septimam.

Anot. In omnibus simul articulis. 117. adverte quod habetur liberalitas ad hoc ponitur ut non debeat amorem desiderium, neque delectationem peccati, sic ut homo afficiatur ad eam prout opus est ea ad vultum, & non plus, nec minus. Nam homo sic & non aliter afficitur ad pecuniam ex tali affectu vitium peccati tam ad se quam ad alios quando oportet, &c. Ex eo enim quod amat pecuniam & delectatur in ea, non simpliciter, sed ut opus est ea ad vultum, consequens est cum tempus est vendendi, ut amor suo satisfaciat, & delectatur in vultu illius: & quando non est tempus vendendi custodiat pro vultu, &c. Et quia hæc est prima & essentialis conditio liberalitatis, ideo ex ipsa ex parte facile patet, scilicet quod peccata eius materia sunt passiones concupiscentes. Quoniam (ut ex dictis patet) est mediocris amoris cupiditas & delectationis peccati, dum in amore, cupiditate, delectatione peccati medium rationis constituit, fa-

videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium. Dicitur enim Isa. 3. Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, & viam gressuum tuorum dissipant. Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

¶ Præterea, In adulatione videtur esse quadam dolo sitas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit in 7. Ethicorum. Ergo gravius peccatum est adulatio, quam litigium.

¶ Præterea, Verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum in 4. Ethicorum. Sed magis verecundatur homo esse adulator, quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

¶ SED CONTRA est, quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto spirituali statui magis repugnat: Sed litigium magis repugnat videtur statui spirituali. Dicitur enim 1. ad Timoth. 4. quod oportet episcopum non litigiosum esse. Et 2. ad Timoth. 1. Servum Dei non oportet litigare. Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio.

CONCLUSIO.

¶ Litigium est per se & secundum suam speciem gravius vitium, quam adulatio, per accidens tamen ad exteriora motiva comparata iuvicem graviora est secuti.

¶ RESPONDEO dicendum, quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Vno modo, considerando speciem utriusque peccati. Et secundum hoc, tanto aliquod vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitie principaliter tendit ad delectandum, quam ad contristandum. Et ideo litigiosus qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum exteriora motiva. Et secundum hoc quandoque adulatio est gravior, puta, quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere. Quandoque vero litigium est gravius, puta, quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifeste alicui nocere quasi per violentiam, quam occulte. Vnde rapina est gravius peccatum, quam furtum, ut supra dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione. Et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex maiori contemptu. Similiter peccata quæ sunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio quasi cum dolo existens, videtur esse turpior. Sed litigium quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse gravior.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati. Vnde non semper magis verecundatur homo de graviore peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione, quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QVÆSTIO CENTESIMA DECI. male prima, de Liberalitate, in sex articulos divisa.



DE INDE considerandum est de liberalitate & vitis oppositis, scilicet avaritia & prodigalitate. **¶** Circa liberalitatem autem queruntur sex. **¶** Primo, utrum liberalitas sit virtus. **¶** Secundo, quæ sit materia eius. **¶** Tertio de actu ipsius. **¶** Quarto, utrum magis ad eam dare quam accipere pertineat. **¶** Quinto, utrum liberalitas sit pars iustitiæ. **¶** Sexto, de comparatione eius ad alias virtutes.

ARTICVLVS I.

¶ Utrum liberalitas sit virtus.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclination autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat, cuius contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. liberalis non est respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit. Ergo liberalitas non est virtus.

¶ Præterea, Per diuitias homo suam vitam sustentat, & ad felicitatem diuitiæ organice deferunt, ut dicitur in 1. Ethic. Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus: de quo Philosophus dicit in 4. Ethic. quod non est acceptius pecunie, neque custoditius, sed emissivus.

¶ Præterea, Virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus. Multenim sunt virtutes qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent. Multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

¶ SED CONTRA est, quod Ambrosius dicit in primo de officiis, quod in euangelio multas doctrinas accepimus iuxta liberalitatem. Sed in euangelio non docentur nisi ea, quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

CONCLUSIO.

¶ Liberalitas est virtus, quæ bene uti possumus omnibus, quæ extra nos sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de Lib. arb. bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem. Possumus autem bene & male uti non solum his, quæ intra nos sunt, puta, potentius & passionibus animæ, sed etiam his, quæ extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vite. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Ambrosius & Basilii dicunt, superabundantia diuitiarum datur aliquibus à Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauci autem vni sufficiunt, & ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit, quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipue subuenire potest. Et tamen in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem, ut sic aliis intendat, quod omnino se & suos despiciat. Vnde Ambrosius dicit in primo de officiis. Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.

¶ Ad secundum dicendum, quod ad liberalem non pertinet sic diuitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, & unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic. quod liberalis non negliget propria, volens per hoc quibusdam sufficere. Et Ambrosius dicit in lib. de officiis, quod dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nisi forte ut Heliseus boves suos occidit & pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domesticæ, quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vite, de quo infra dicetur. Est tamen sciendum, quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 4. Ethic. illi, qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi. Et similiter quicumque effundit quæ habet propter quæcumque alia peccata. Vnde & Ambrosius dicit in primo de officiis. Si adiuves eum, qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est liberalitas, si iactantia causa magis quam misericordie largiatis. Et ideo illi qui carent virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, & habitum liberalitatis non habere, sicut & aliarum virtutum opera faciunt homines antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosus, ut supra dictum est. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic. Secundum substantiam, id est, facultatem diuitiarum, liberalitas dicitur. Non enim consistit in multitudine dotorum, sed in dan-

tishabitu. Et Amb. dicit in primo de offic. quod affectus diuitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.

ARTICVLVS II.

¶ *Utrum liberalitas sit circa pecunias.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes, vel passiones. Et se autem circa operationes est proprium iustitiae, ut dicitur in 6. Ethic. Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, & non circa pecunias.

¶ Præterea, ad liberalem pertinet quarumcunque diuitiarum usus. Sed diuitiae naturales sunt veriores quam diuitiae artificiales, quae in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum in 1. Poli. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

¶ Præterea, diuersarum virtutum diuersae sunt materiae, quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materiae iustitiae distributivae & commutativae. Ergo non sunt materiae liberalitatis.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 4. Ethic. quod liberalitas videtur esse medietas quaedam circa pecunias.

CONCLUSIO.

¶ *Liberalitas circa pecuniarum largitionem versatur et circa propriam materiam.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 4. Ethic. ad liberalem pertinet emissum esse. Unde & alio nomine liberalitas largitas nominatur, quia quod largum est, non est retentum, sed est emissum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis. Cum enim aliquis a se emit, quodammodo illud a sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit. Ea vero quae emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quae nomine pecuniae significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod sicut dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris & concupiscentiae, & per consequens delectationis & tristitiae ad ea quae dantur. Et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones. Sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit in lib. de doct. Christ. Totum quicquid homines in terra habent, & omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur, quia antiqui, quae habebant, in pecoribus habebant. Et Philosophus dicit in 4. Ethic. quod pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur.

¶ Ad tertium dicendum, quod iustitia constituit aequalitatem in istis exterioribus rebus. Non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones. Unde aliter pecunia est materia liberalitatis & aliter iustitiae.

ARTICVLVS III.

¶ *Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diuersarum enim virtutum diuersi sunt actus. Sed uti pecunia conuenit aliis virtutibus, sicut iustitiae & magnificentiae. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

¶ Præterea, ad liberalitatem non solum pertinet dare, sed etiam accipere & custodire. Sed acceptio & custodia non videtur ad usum pecuniae pertinere. Ergo inconuenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniae.

¶ Præterea, usus pecuniae non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsam expendentem, & sic non videtur esse actus liberalitatis. Dicit enim Seneca in 5. de Beneficiis, Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat. Ergo non quilibet usus pecuniae pertinet ad liberalitatem.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 4. Ethic. Vnquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem. Ergo diuitis utitur optime qui habet circa pecunias virtutem. Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

CONCLUSIO.

¶ *Proprius liberalitatis actus est bonus pecuniarum usus.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod species actus sumitur ex obiecto, ut supra habitum est. Obiectum autem siue materia liberalitatis est pecunia, & quicquid pecunia mensurari potest, ut dictum est. Et quia qualibet virtus conuenienter se habet ad suum obiectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniae. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata. Et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia vel diuitis uti.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti diuitis, in quantum huiusmodi, eo quod diuitiae sunt propria materia liberalitatis. Ad iustitiam autem pertinet uti diuitis secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam autem pertinet uti diuitis secundum quandam specialem rationem, id est secundum quod assumuntur in alicuius operis magni expletionem. Unde & magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicitur.

¶ Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum conuenienter uti sua materia vel instrumentis, sed etiam preparare opportunitates ad bene utendum. Sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium & in vagina conseruare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam preparare & conseruare ad idoneum usum.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem pertinet praecipue, ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocunque debito usu eius. Est autem duplex usus pecuniae. Vnus, ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere. Alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad donationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet, ut neque propter immoderatum amorem pecuniae aliquis impediatur a conuenientibus expensis, neque a conuenientibus donationibus. Unde circa donationes & sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum in 4. Ethic. Verbum autem Seneca est intelligendum de liberalitate secundum quod se habet ad donationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquis donat.

ARTICVLVS IIIL.

¶ *Utrum ad liberalem maxime pertinet dare.*

AD QUARTVM sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim & prudentia dirigitur, sicut & quilibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere diuitias conseruare. Unde & Philosophus dicit in 4. Ethic. quod illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt in experti indigentiae. Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

¶ Præterea, de hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his, quae de dicit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in 4. Ethic. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

¶ Præterea, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitiuus, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. cum per hoc possit sibi preparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod maxime non intendat ad dandum.

¶ Præterea, magis homo obligatur ad hoc quod prouideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid prouidet sibi, dando autem prouidet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 4. Ethic. quod liberalis est superabundare in datione.

CONCLUSIO.

¶ *Ad liberalem maxime pertinet dare, cum hoc perfectius sit, quam accipere, vel detinere.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod proprium est liberalis uti pecunia. Vnus autem pecuniae est in emissionem ipsius. Nam acquisitio pecuniae magis assimilatur generationi, secundum secundum 5. Thom.

cina amare eam secundum quod oportet, &c. & quod remota eius materia est pecunia, quae est obiectum passionum, videtur amara, desiderata, & delectans, & quod proprius actus eiusdem est recte uti pecunia. Ex eo tanquam quod amare facile pecuniam ad usum, consequens est ut ad utendum pecunia inclinet hominem. Fit autem uti actio liberalitatis non per modum imperantis, sic enim solus est voluntatis actus, sed per modum exequentis modum, hoc est modum moti. Concupiscentia siquidem subest superiori potestati, habuitque liberalitatem mox a voluntate, mouet appetendo exteriora membra, puta manus ad usum pecuniae, vel linguam ad significandum ministro quod det pecuniam, &c. Vel per modum remouentis prolabens, quoniam tollit passionem cupiditatis & delectationis pecuniae, quae impedit voluntatem ab actu utendi pecunia. Et hic est modus communis omnibus virtutibus circa passiones impediens voluntatem a re deo visu exteriorum membrorum vel rerum, & est eorum ac indubitanis. Et quod liberalitas consistit in affectu magis quam in effectu. Ex eo enim quod amat pecuniam, prout oportet ad usum, manifeste patet quod peccantiam talis effectus liberalis & minus liberalis quis est, & non penes quantitatem, aut multitudinem eorum quae dant. Cum contingat maxime liberale possit minus dare. Et si liberalis non est aliquid, quia ex eo quod amat illum. Hoc enim miserecordiae, aut charitatis est, ut in littera dicitur. Sed ex eo quod recte amat pecuniam, scilicet ad usum, quando oportet, &c. Et propterea quod do dare, non doo dare, quia illum amet, sed quia deo ipsum dare illi, quod est ex morali debito dare. Cuius signum in littera afferitur, quia dat notis & ignotis.

¶ In responsione ad primum articulum circa illud, ad liberalem pertinet bene uti diuitis, in quantum huiusmodi, dicitur, quod dicitur, quia dat notis & ignotis.

¶ In responsione ad primum articulum circa illud, ad liberalem pertinet bene uti diuitis, in quantum huiusmodi, dicitur, quod dicitur, quia dat notis & ignotis.

¶ In responsione ad primum articulum circa illud, ad liberalem pertinet bene uti diuitis, in quantum huiusmodi, dicitur, quod dicitur, quia dat notis & ignotis.

¶ Nam ad liberalem pertinet bene uti diuitis in quantum huiusmodi.

¶ Ad hoc dicitur, quod cum amor dicitur liberalem.

Infra 9. 119. art. 1. ad 2. Et 4. Ethic. 3.

Quaestio.

ralitatem esse circa di-
uitias, in quantum huius-
modi, ly in quantum, re-
tenetur specificatio, & de
terminatur conditionem
qua diuitie sunt mate-
ria liberalitatis. Et quo-
niam conditio ista est
quod diuitie sumantur
sine aliqua additione,
quoniam diuitie abso-
lutè sumpt, sunt obiectu
concupiscibilis, ideo talis
conditio significat
per notam signifi-
cationis rationis proprie
ipsam diuitiarum. Ita
quod sensus est, quod li-
beralis est ut diuitias, in-
quantum huiusmodi,
hoc est diuitias absolute,
sine additione aliqua
concupiscibilis. Magnificen-
tie vero est ut eis cum
additione aduocatis. In-
iustitie autem cum addi-
tione debiti, ut in littera
dicitur. Dicitur autem con-
ditio explicatur quod-
que ex quantitate diuitia-
rum. Non quod quantitas va-
riet rationem materiam, sed
per viam circumlocutio-
nis explicatur differentia
inter diuitias absolute, &
ut arduas per esse ma-
gnas, vel mediocres,
quia magnæ indigent
quandam habent ut ten-
deat ad arduum rationem
mediocres autem non. Ac
per hoc denotatur di-
uitias absolute, quas Auctor
hic vocat diuitias in qua-
dam diuitias, per exhi-
bitionem superaddite ra-
tionis alicuius.

Autor. In responsione ad
primum sexti art. aduerte,
quod cum Auctor dicit
quod diuitia datio non
provenit ex eo quod sic
afficiatur ad ea, quod datur,
ut est datio liberalitatis,
sed ex eo quod amat per
sonas, quibus datur, quod
pertinet ad charitatem, cor-
rigere videtur quod di-
tetur alibi, & specialiter
in primo huius operis li-
bro, quod est, quod scilicet
in Deo est propter li-
beralitates, quia tamen di-
uitia datio habet de libe-
rali hoc quod est sine ex-
pectatione & debito, ac
per hoc liberalitas scilicet
in imperfectis potest
sustineri in Deo, ideo
Auctor non totaliter re-
probat dictum alibi, sed
dicit quod magis spectat
ad charitatem quam li-
beralitatem diuina da-
tio. Et hoc de tota hac
questione sufficit.

Super

quam vlti. Custodia vero pecunie, in quantum
ordinatur ad facultatem vtendi, assimilatur
habitu. Emissio autem alicuius rei, quanto fit
ad aliquid distantius, tanto à maiori virtute
procedit, sicut patet in his quæ proficiuntur.
Et ideo ex maiori virtute procedit quod ali-
quis emittat pecuniam dādo eam aliis, quam
expendendo eam circa seipsum. Proprium est
autem virtutis, ut præcise tendat in id quod per-
fectius est. Nam virtus est perfectio quadam,
ut dicitur in 7. Phys. Et ideo liberalis maxime
laudatur ex datione.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
ad prudentiam pertinet custodire pecuniam,
ne surripiatur, aut inutiliter expendatur. Sed
utiliter eam expendere non est minoris pru-
dentia, quam utiliter eam conservare, sed ma-
ioris, quia plura sunt attendenda circa vsum
pecunie, qui assimilatur motui, quam circa
conservationem, quæ assimilatur quieti. Quod
autem illi, qui susceperunt pecunias ab aliis ac-
quisitas, liberalius expendunt, quasi existentes
inopie in experti, si propter solam hanc inex-
perientiam liberaliter expendere, non habe-
rent virtutem liberalitatis. Sed quandoque
huiusmodi inexperience se habet solum sicut
tollens impedimentum liberalitatis, ita quod
promptius liberaliter agant. Timorem inopie
ex eius experientia procedens, impedit
quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne
eam consumant liberaliter agendo. Et similiter
amor, quo eam amat, tanquam propriam effectū,
ut Philosophus dicit in 4. Ethico.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum
est, ad liberalitatem pertinet conuenienter uti
pecunia, & per consequens conuenienter da-
re, quod est quidam pecunie vltis. Quilibet
autem virtus trahitur de contrario sui actus,
& vitat eius impedimenta. Et autem quod est
conuenienter dare, duo opponuntur, scilicet
non dare quod conuenienter est dandum, &
dare aliquid inconuenienter. Vnde de utroque
trahitur liberalis, sed de primo magis, quia
plus opponitur proprio actui: & ideo non dat
omnibus. Impediret enim actus eius si qui-
buslibet daret. Non enim haberet unde alius
daret, quibus dare conuenit.

Ad tertium dicendum, quod dare & acci-
pere se habent, sicut agere & pati. Non est au-
tem idem principium agendi & patiendi. Vn-
de quia liberalitas est principium dationis, non
pertinet ad liberale, ut sit propius ad recipien-
dum, & multo minus ad petendum. Vnde versus,
Si quis in hoc mundo vult multum gratias haberi,
Dei, capiat, quærat, plurima, pauca, nihil.

Ordinatur autem ad dandum aliqua secundum
conuenientiam liberalitatis, scilicet fructus
propriarum possessionum, quos sollicite pro-
curat, ut eis liberaliter vtatur.

Ad quartum dicendum, quod ad expenden-
dum in seipsum natura inclinatur. Vnde ad hoc
quod pecuniam quis perfundat in alios, perti-
net proprie ad virtutem.

ARTICVLVS V.

Vtrum liberalitas sit pars iustitie.

QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod
liberalitas non sit pars iustitie. Iustitia enim respicit
debitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tan-
to minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est
pars iustitie, sed ei repugnat.

Præterea, iustitia est circa operationes, ut supra habitum est. Sed
liberalitas est præcipue circa amorem & concupiscentiam pecu-
niarum, quæ sunt passionēs. Ergo magis videtur liberalitas ad tem-
perantiam pertinere quam ad iustitiam.

Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipue conuenienter da-
re, ut dictum est. Sed conuenienter dare pertinet ad beneficentiam
& misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut supra dictum
est. Ergo liberalitas magis est pars charitatis, quam iustitie.

SED CONTRA est, quod Ambro. dicit in primo de offi-
ciis, iustitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim
ratio diuiditur in duas partes, iustitiam scilicet, & beneficentiam,

quam eandem liberalitatem, aut benignitatem vocant. Ergo libe-
ralitas ad iustitiam pertinet.

CONCLUSIO.

**Quamquam liberalitas species iustitie minime sit, annexitur tamen ei, ut
pars, & ut virtus principalis.**

RESPONDEO dicendum, quod liberalitas non est
species iustitie, quia iustitia exhibet alteri quod est eius, sed liberali-
tas exhibet id quod suum est. Habet tamen quandam conuenientiam
cum iustitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alte-
rum, sicut & iustitia. Secundo, quia est circa res exteriores, sicut &
iustitia, licet secundum aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas
à quibusdā ponitur pars iustitie, sicut virtus annexa ei ut principali.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod liberalitas, etsi nō at-
tendat debitū legale quod attendit iustitia, attendit tamen debitum
quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non
ex hoc quod sit alteri obligatus: unde minimū habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupis-
centias corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecu-
niæ & delectatio, non est corporalis, sed magis animalis: unde libe-
ralitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentia, & misericordie
procedit ex eo quod homo est aliquo affectu circa eum, cui
dat. Et ideo talis datio pertinet ad charitatem siue ad amicitiam.
Sed datio liberalitatis provenit ex eo, quod datur dan est aliquo affectu
circā pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat: unde
etiā nō solū amicis, sed etiā ignotis dat quādo oportet. Vnde nō perti-
net ad charitatem, sed magis ad iustitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICVLVS VI.

Vtrum liberalitas sit maxima virtutum.

SEXTVM sic proceditur. Videtur, quod libe-
ralitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus ho-
minis est quædam similitudo diuinæ bonitatis. Sed
per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo,
qui dat omnibus affluenter & non improprie, ut di-
citur Iac. 1. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Præterea, secundum Aug. in 6. de Trini. in his quæ non mole ma-
gna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed ratio bonitatis maxi-
me videtur ad liberalitatem pertinere, quia bonum diffusiuum est,
ut patet per Dion. 4. c. de Diuino. Vnde & Ambro. dicit in primo de
officiis, quod iustitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. Ergo li-
beralitas est maxima virtutum.

Præterea, Homines honorantur, & amantur propter virtutē. Sed
Boetius dicit in libro de consolatio. Largitas maxime charos facit. Et
Philosophus dicit in 4. Ethico, quod inter virtuosos maxime liberales
amantur. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

SED CONTRA est, quod Ambro. dicit in lib. de offi-
ciis, quod iustitia excellentior videtur liberalitate, sed liberalitas
gratior. Philosophus etiam dicit in primo Rhetorico, quod fortes & in-
iti maxime honorantur, & post eos liberales.

CONCLUSIO.

**Quamquam ex consequenti, non tamen primo, & per se liberalitas est ma-
xima virtutum, sed ipsi præminent conueni, quæ circa nobilissimum obiectum sunt.**

RESPONDEO dicendum, quod qualibet virtus tendit in
aliquid bonum. Vnde quanto aliqua virtus in maius bonum tendit,
tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupli-
citer. Vno modo, primo & per se. Alio modo, ex consequenti. Primo
quidem & per se tendit ad ordinandum propriam affectionem cir-
ca possessionem pecuniarum, & vsum. Et sic secundum hoc præfer-
tur liberalitati & temperantia, quæ moderatur & concupiscentias
& delectationes pertinentes ad proprium corpus: & fortitudo, &
iustitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune. Vna
quidem tempore pacis, alia vero tempore belli. Et omnibus præfer-
runtur virtutes, quæ ordinant in bonum diuinum. Nam bonum diui-
nū præminet cuiuslibet bono humano. Et in bonis humanis bonum
publicum præminet bono priuato, in quibus bonū corporis præ-
minet bono exteriorū rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad
aliquid bonum ex consequenti. Et secundum hoc liberalitas onia-
tur in omnia bona prædicta. Ex hoc enim quod homo non est ama-
tius pecunie, sequitur quod de facili vtatur ea & ad seipsum, & ad
utilitatem aliorum, & ad honorem Dei. Et secundum hoc habet quan-
dam excellentiam, ex hoc quod vtilis est ad multa. Quia tamen
vnumquodque magis iudicatur secundum id quod primo, & per se
competit ei, quā secundum id quod consequenter se habet, ideo
dicendum est, liberalitatem non esse maximam virtutum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod datio diuina provenit
ex eo quod amat homines, quibus datur, non autem ex eo quod affici-
tur ad ea quæ datur. Et ideo magis videtur pertinere ad charitatem,
quæ est maxima virtutum, quā ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod quilibet virtus participat rationem
boni, quantum ad emissionem proprii actus. Actus autem qui-
buslibet

Supra q.
58. ar. 11.
ad primū.
q. 117.
art. 2. ad
3. & art.
3. ad 2. Et
liberalitas est
præcipue circa amorem & concupiscentiam pecu-
niarum, quæ sunt passionēs. Ergo magis videtur liberalitas ad tem-
perantiam pertinere quam ad iustitiam.
1. cor. 27.
re, ut dictum est. Sed conuenienter dare pertinet ad beneficentiam
q. 2. ar. 4. & misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut supra dictum
est. Ergo liberalitas magis est pars charitatis, quam iustitie.
Et mal.
q. 13. art.
1. cor. fin.

Super Questionem centesimadecimam octavam Articulum primum.

Num excessus mensura diuitiarum, prout ad vitam hominis necessaria sunt, constituit avaritiam.

IN articulo 1. et 2. dubium occurrit circa illud, mensura diuitiarum est prout sunt necessaria ad vitam hominis secundum suam conditionem, ita quod in excessu huius mensurae consistit peccatum avaritiae. Nam falsum videtur hoc esse, quia sequitur quod nemo posset licite cumulare sibi pecunias, ut videtur statim, quod habet in maiorem. Cuius oppositum quoddam sit ab eis remotis consensum & reprehensione aliqua. Et patet sequi, quia si homo non potest excedere mensuram necessarium ad conditionem suam, consequens est, ut si ad conditionem suam abundanter sufficit mille quod non possit licite cumulare quatuor vel decem millia sine excessu mensurae requisitum ad conditionem suam: ac per hoc non posset hanc vitare statim sine peccato. Et sic sufficiens oportet semper fore rusticum. & artificem semper artificem, & clericum semper clericum, & eorumque possit emere sibi dominium aliquod. Quae sunt manifeste absurda.

QVÆSTIO CENTESIMADecima octava, de vitis liberalitatis oppositis, & primo, de avaritia, in octo articulos diuisa.

INDE considerandum est, de vitis liberalitatis. Et primo de avaritia. Secundo de prodigalitate.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum avaritia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tercio, cui virtuti opponatur. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum sit grauissimum peccatum. Sexto, utrum sit carnale vel spirituale peccatum. Septimo, utrum sit vitium capitale. Octavo, de filiabus eius.

ARTICULVS I.

Primum avaritia sit peccatum.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi aeris aviditas, quia scilicet in appetitu pecunie consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subiecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde & subiecta hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

Preterea, Omne peccatum, aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est. Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum. Non enim opponitur, neque religioni, neque virtutibus theologis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum. Hoc enim proprie pertinet ad gulam & luxuriam, de qua Apostolus dicit 1. ad Corin. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat. Similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

Preterea, Ea quae naturaliter adueniunt, non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter confertur senectuti, & quilibet defectum, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. Ergo avaritia non est peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur ad Heb. 11. Sint mores sine avaritia, contenti presentibus.

CONCLUSIO.

Avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere, vel retinere diuitias.

liquidum humana ex eo quod perfectior felicitas est, ut patet ratione, confertur avaritia. Et quilibet ex eis quae sunt necessaria ad vitam hominis, licet non magna, requiruntur organice, ut dicitur in 10. Ethic. Idcirco aliquis immoderate pecuniae amore potest seipsum & suos reducere de operum servitium in mediocris, necnon negotiorum necessitate, & immoderate diuitias acquirere quatenus felicitas sit periculis, quae secundum virtutis superant expectationem est participare esse possit secundum suum modum. Singula autem personas multas ab iniquitate duntaxat corrumpimus quia da sapientia, aut a natura indita, aut ex educatione comparata sunt aut ita, ita quod inter homines velut aliorum, domini, nati vel facti sunt, quibus domini non sunt. Et quia his naturaliter acquiritur debetur repleri aliorum, idcirco si illi appetunt dominum, si ad hoc cumulant pecunias, ut dominium temporale emant, ut cuiusque decet sapientiam, a rationis rege transire non recedat. Et simile est iudicium de aliis virtutibus quibus homo idcirco debetur ad inuicem statum, puta cum quis ad foetum duntaxat adit praclarior, experientia teste, in bello conficitur preparatio, ut propterea dignetur sit pignori alii. In omnibus enim huiusmodi mensuratur appetitus pecuniae ex vita hominis secundum suam conditionem, ut patet. At si quis sufficiens ter duntaxat pro naturali felicitate consequenda ex solo appetitu ascendat, & gloria, cumulat pecunias praesenti suae conditioni superfluas, proculdubio in modum fecerit amore, sicut illi qui solo amore lucris negotiantur. Undeque namque appetitus sine fine est, quoniam tam ascendere quatenus lucrum absolute sumpta termino carent. Et sicut non sic contingit appetitibus humanis propter opportunitatem vitam suam familiam, aut necessitatem patriam, quia mensuratur eorum appetitus ex bono economico aut politico, ita non sic accendit illis de quibus praedictum est, quod cumulant pecunias ut habeant superiorem statum consensum suae virtuti. Mensuratur quippe hominum appetitus ad hoc duntaxat quatenus suae virtutis sit propter ea, ut possint ascendere ad gradum suae virtutis consensum, puta comitamina, quiescent, & sic.

RESPONDEO dicendum, quod in quibusque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat: in omnibus autem, quae sunt propter finem bonum, consistit in quadam mensura. Nam ea, quae sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati, ut patet per Philosophum in 1. Polit. Bona autem exteriora habent rationem vitium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura. Dum scilicet homo secundum aliquam mensuram querit habere exteriora diuitias, prout sunt necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum avaritiae, scilicet aliquis supra debitum modum vult eas acquirere, vel retinere, quod pertinet ad rationem avaritiae, quae diffinitur esse immoderatus amor habendi. Unde patet quod avaritia est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturaliter, ut eorum quae sunt propter finem. Et ideo in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit: & ideo est peccatum. **Ad secundum** dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Vno modo, immediate, quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet. Et secundum hoc est directe peccatum in proximum: quia in exterioribus diuitiis non potest unus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones quas quis ad diuitias amat, aut desiderat, aut delectatur in eis. Et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur eius affectus, licet non deordinetur corpus sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut & omnia peccata mortalia, in quantum homo propter bonum temporale contemnit aeternum. **Ad tertium** dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulatae secundum rationem, quae principatum tenet in natura humana. Et ideo quicquid lenes propter naturam defectum audius exteriorum rerum inquirent subsidia, sicut & omnis indigens querit suae indigentiae supplementum, non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa diuitias excedant.

ARTICULVS II.

Primum avaritia sit speciale peccatum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Aug. in lib. de Liber. arbi. Avaritia, quae Graece philargia dicitur, non in solo argento, vel in nummis,

non cumulat hunc, ut ascendat ad regnum, ut patet ex eadem virtutis suam. Qui vero sola libidine ascendendi & gloriae cumulant, ex aliis nati fuerunt domini, iterum cumulant, ut alioquin confitentur, & sic in infinitum. Et per hoc patet solutio obiectionum. Vtrum autem hi qui illuc cumulant, propter solam libidinem ascendendi, peccent mortaliter, in art. 4. ad secundum discitur.

Super Questionem centesimadecimam octavam Articulum secundum.

IN articulo hoc solum notandum occurrit, quod nomine pecuniae, ut est materia avaritiae, non intelligitur quicquid est pecunia comparabile, sed solummodo quicquid habet rationem boni vitii. Ita quod pecunia ex sua ratione habeat rationem boni vitii vel principale sui generis, scilicet boni vitii, potestur obiectum avaritiae, ducens secum eorum sum genus. Cum autem audis avari obiectum esse bonum vitii tantum, memento ut intelligas id quod per se est ad genus bonorum vitiorum, ut sunt agri, ovilia, armenta, & huiusmodi. Quoniam per accidentem est honor & va-

Secunda secundae S. Thomae.

Cet 4

lucras possunt spectare ad velle, scilicet ex intentione alicuius appetitus huius, non propter se, sed propter lucrum. Obiecta namque & materia virtutum & vitiorum penes ea quae per se insunt, distinguuntur, & non penes ea quae sunt per accidens.

¶ Super Quaestione centesima octidima. Articulus tertius & quartus.

¶ Anel. & a similitudo ita, quod avaritia, ut opponitur liberalitati, non est ex suo genere peccatum mortale, sed ex fine, si scilicet pecunia amaretur ut vltimus finis. Et ideo in littera dicitur, quod tunc est peccatum mortale, quando praeponitur amor Dei, quod propter eam transgredi, quis non curaret precepta Dei. Hoc enim declaratio ex communibus actibus infirmis, quod ex propria avaritia ista non est peccatum mortale, sed ex ratione rationis, quia caret amor bonorum tam naturalium, quam fortium, &c. sunt mortalia peccata si excedunt diuinum amorem. Et quo patet quod immoderatus appetitus lucri in infinitum, ut contingit negotiatoribus absque fine, non est mortale peccatum ex suo genere.

¶ Nam habens de superfluo cogi possit ad dandum pauperibus.

¶ In eisdem articulis dubium occurrit, an habens de superfluo possit cogi ad dandum pauperibus. Et est ratio dubij, quia in art. 4. in responsione ad 2. dicitur, quod ex debito legalitatis tenetur habens de superfluo dare pauperibus. Constat autem quod id ad quod homo tenetur ex legali debito, potest homo à iudice cogi, ut patet superius, q. 80. ¶ In oppositum autem est, quia nulli competit agere contra calē dñi pro lu re suo, quia nulli pauperi quæsitum est ius super superfluis diuitiis, cum non sit maior ratio de vno quam de alio.

¶ Ad huius evidentiam sciendum est quod in littera dicitur non solum de habito superfluo, sed etiam absolute de videtur pauperem in periculo necessitatis extremæ, quod ex legali debito tenetur erogare sua pauperibus. Et de secundo quidem casu, hoc est ratione periculi necessitatis extremæ, non est difficile perspicere quod interueniat legale debitum. Nam tempore extremæ necessitatis omnia sunt communia. Ac per hoc bona quæ alter possidet, sunt mea si pauper extremam necessitatem. Et si possides non sponte vult mihi subuenire, potest iudex cogere. Et si hoc via deficiat possim occidere quæ per modum sunt,

sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur intelligenda est. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei, quia peccatum est propter bono incommutabili bonis commutabilibus inherere, ut supra habitum est. Ergo avaritia est generale peccatum.

¶ Præterea, secundum Isid. in lib. Etymolog. avarus dicitur quasi audus æris. id est pecunie. Unde & in Græco avaritia philargyria nominatur, id est amor argenti. Sed sub argento per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numerum mensurari, ut supra habitum est. Ergo avaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

¶ Præterea, super illud ad Ro. 7. Nam concupiscentiam nesciebam, &c. dicitur glo. Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ, unde dicitur Exod. 20. Non concupisces rem proximi tui. Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum. Et ita avaritia est generale peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod ad Rom. 1. avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur, Repletus omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, &c.

CONCLUSIO.

¶ Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecuniarum, & possessiones, speciale peccatum est: ut utroque est inordinatus amor habendi quæcumque, non est speciale peccatum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod peccata sortiantur speciem secundum obiecta, ut supra habitum est. obiectum autem peccati est illud bonum, in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni, quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilitatis & boni delectabilis. Diuitiæ autem secundum se habent rationem utilitatis. Ea enim ratione appetuntur in quantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecunie designantur ex qua sumitur avaritiæ nomen. Verum quia verbum habendi secundum primariam impositionem ad possessiones pertinet, videtur, quarum sumus totaliter dominii, ad multa alia derivatur. (Sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, &c. alia huiusmodi, ut patet in practica mētis) per consequens etiam, & nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quæcumque rem, sicut Grego. dicit in quadam Homil. quod avaritia est non solum pecunie, sed etiam scientiæ & altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur. Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum. Et hoc etiam modo loquitur Aug. de avaritia in autoritate inducta. Unde patet responsio ad primum.

¶ AD SECUNDUM dicendum, quod omnes res exteriores quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecunie intelliguntur, in quantum habent rationem boni utilitatis. Sunt autem quædam exteriora bona, quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates & honores & alia huiusmodi quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

¶ Ad tertium dicendum, quod glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuslibet rei. Potest enim intelligi quod per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessionum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessiones haberi possunt.

¶ Verum avaritia opponitur liberalitati.



AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod avaritia non opponatur liberalitati, quia super illud Mart. 23. Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam. Chrys. dicit quod duplex est iustitia, una generalis, & alia specialis, cui opponitur avaritia. Et hoc idem Philosophus dicit in 5. Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

¶ Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit, quod homo transcedit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per iustitiam. Ergo avaritia dicitur esse opposita iustitiæ & non liberalitati.

¶ Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum in 2. & quarto Ethic. Sed avaritia non habet peccatum contrarium & oppositum, ut patet per Philosophum in 5. Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

¶ SED CONTRA est, quod sicut dicitur Eccles. 5. Avarus non implebitur pecunia, & qui amat diuitias fructum non capiet ex eis. Sed non impleri pecunia & inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu diuitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

CONCLUSIO.

¶ Avaritia in quantum indebitam quandam pecuniarum acceptionem, & conservationem importat, iustitia adversatur in quantum vera immoderantia quædam est circa interiores diuitiarum affectus, liberalitati contrariatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod avaritia importat immoderantiam quandam circa diuitias dupliciter. Vno modo, immediate circa ipsam acceptionem & conservationem diuitiarum, in quantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum aliena furripiendo, vel retinendo: & sic opponitur iustitiæ. Et hoc modo accipitur avaritia Ezech. 22. ubi dicitur, Princeps eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, & avara lucra sectanda. Alio modo importat immoderantiam circa interiores res affectiones diuitiarum: puta cum quis nimis amat, vel desiderat diuitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur huiusmodi affectiones, ut dictum est. Et sic accipitur avaritia 2. ad Cor. 9. Præparent repromissam benedictionem hæc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam. gloss. scilicet ut doceant prodato, & parum sit quod dent.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Chrys. & Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta. Avaritia in autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

¶ Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus & conservationibus diuitiarum, secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat, nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, & per consequens in exteriori acceptione & conservatione pecuniarum, & emissionem earum secundum quod exteriori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

¶ Ad tertium dicendum, quod avaritia secundum quod opponitur iustitiæ, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum iustitiam. Et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed poenæ. Sed avaritia secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Verum avaritia semper sit peccatum mortale.



AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiā homines digni sunt morte. Cum enim Apostolus ad Rom. primo, præmississet, Repletus omni iniquitate, fornicatione, avaritia, &c. subdit, qui talia agunt digni sunt morte. Ergo avaritia est peccatum mortale.

¶ Præterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale. Dicit enim Basil. Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas indigentis argenti quod possides. Quo circa tot iniuriarum quot exhibere valeres. Sed iniuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi: ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

¶ Præterea, nullus excrucatur spiritali cecitate, nisi per peccatum mortale, quod animam priuat lumine gratiæ. Sed secundum Chrys. tenebra animæ est pecuniarum cupiditas ergo avaritia quæ est pecuniarum cupiditas, est peccatum mortale.

SED

vel manifeste, quasi per viam rapine accipere quantum mihi opus est: quod non accipio aliter: sed communia negata & impossibilia aliter haberi, in extrema necessitate. Apparet ergo hoc quod quia extrema necessitas facit res alterius mihi communes, quod ex debito legali mihi debetur: & cogi potest a iudice, & in eius defensu, a iudice propter necessitatem articulum. Sed in primo casu cum quis habet de superfluo naturae, & personae, & nullus apparet in extrema necessitate periculum, non tra-

¶ SED CONTRA est quod prima ad Corinth. 3. super illud, Si quis edificauerit super hoc fundamentum, &c. dicit glossa quod lignum, scenum, & stipulam superedificat ille qui cogitat quae mundi sunt, quomodo placeat mundo, quod pertinet ad peccatum auaritia. Ille autem qui edificat lignum, scenum, & stipulam non peccat mortaliter, sed venialiter. De eo enim dicitur quod saluus erit sic quasi per ignem. ergo auaritia quandoque est veniale peccatum.

CONCLUSIO.

¶ Auaritia, quae iustitiae aduersatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio illius ad sit: quae vero liberalitatis contrariatur, nisi charitati contrarietur, semper veniale est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, auaritia dupliciter dicitur. Vno modo, secundum quod opponitur iustitiae. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale. Sic enim ad auaritiam pertinet quod aliquis iniuste accipiat, vel retineat res alienas: quod pertinet ad rapinam vel furtum, quae sunt peccata mortalia, ut supra habitum est. Contingit tamen in hoc genere auaritia aliquid esse peccati veniale, propter imperfectiōem actus, sicut supra dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi auaritia secundum quod opponitur liberalitati. Et secundum hoc importat inordinatum amorem diuitiarum. Si ergo intantum amor diuitiarum crescat, quod praefertur charitati, ut scilicet propter amorem diuitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei, & proximi, sic auaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo, quamuis superflue diuitias amet, non tamen praefert earum amorem amoris diuini, ut si propter diuitias non velit aliquid facere contra Deum, & proximum, sic auaritia est peccatum veniale.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod auaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

¶ Ad secundum dicendum, quod Basilii loquitur in illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habituum.

¶ Ad tertium dicendum, quod cupido diuitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis praefendendo amorem diuitiarum amoris diuini.

ARTICVLVS V.

¶ Verum auaritia sit maximum peccatum.

¶ QUINTVM sic proceditur. Videtur, quod auaritia sit maximum peccatum. Dicitur enim Ecclesi. 10. Avaro nihil est sceleratius. Et postea subditur, Nihil est iniquius quam amare pecuniā. Hic enim & animam suam venalem habet. Et Tullius dicit in primo de Offic. Nihil est tam angustianimi, tamque paruiquam amare pecuniā. Sed hoc pertinet ad auaritiam: ergo auaritia est grauissimum peccatum.

¶ Præterea, Tanto aliquod peccatum est grauius, quanto magis charitati contrariatur. Sed auaritia maxime contrariatur charitati. Dicit enim August. in lib. 38. quaest. 10. quod venenum charitatis est cupiditas: ergo auaritia est maximum peccatum.

¶ Præterea, Ad grauitatem peccati pertinet quod sit incurabile. Vnde & peccatum in spiritum sanctum dicitur grauissimum, quia est irreuersibile. Sed auaritia est peccatum insanabile: vnde dicit Philosophus in 4. Eth. quod senectus & omnis impotentia auaros facit: ergo auaritia est grauissimum peccatum.

¶ Præterea, Apollolus dicit ad Ephes. 5. quod auaritia est idolorum seruitus: sed idololatria computatur inter grauissima peccata: ergo & auaritia.

¶ SED CONTRA est, quod adulterium est grauius peccatum quam furtum, ut habetur Proverb. 6. Furtum autem pertinet ad auaritiam: ergo auaritia non est grauissimum peccatum.

CONCLUSIO.

¶ Auaritia non est simpliciter maximum peccatum, quamquam forte periculosum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, siue priuatione alicuius boni. In quantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Dupl. ergo ordo peccatorum potest attendi. Vno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur: quod quanto maius est tanto peccatum grauius est. Et secundum hoc peccatum quod est contra Deum est grauissimum, & sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis: sub quo est peccatum, quod est contra res exteriores, quae sunt ad vsum hominis deputata: quod videtur ad auaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni, cui inordinate subditur appetitus humanus: quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius. Turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infirmum inter humana bona. Est enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum animae, quod excedit a bono diuino. Et secundum hoc peccatum auaritia quod appetitus humanus subicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamē corruptio, vel priuatio boni formaliter se habet: in peccato, conuersio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est iudicanda grauitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni, cui subicitur appetitus. Et ideo dicendum est, quod auaritia non est simpliciter maximum peccatum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de auaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Vnde & in Ecclesi. pro ratione subditur, quod auarus suam animam habet venalem: quia videlicet animam suam, id est vitam suam exponit periculis pro pecunia. Et ideo subdit quoniam in vita sua proiecit, id est contempsit, intima sua, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse angustianimi, ut scilicet velit pecuniam subici.

¶ Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscunque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro auaritia. Cupiditas enim cuiuscunque temporalis boni est venenum charitatis, in quantum, scilicet homo spernit bonum diuinum propter hoc, quod inheret bono temporali.

¶ Ad tertium dicendum, quod aliter est insanabile peccatum in spiritum sanctum, & aliter auaritia. Nam peccatum in spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus: puta, quia homo contemnit, vel misericordiam, vel iustitiam diuinam, aut aliquid horum, per quae hominis peccata sanantur. Et ideo talis insanabilitas pertinet ad maiorem grauitatem peccati. Auaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani: in quem, scilicet semper procedit humana natura: quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum: & ideo magis in auaritiam labitur. Vnde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse grauius: sed quodammodo per hoc est periculosius.

¶ Ad quartum dicendum, quod auaritia comparatur idololatrie per quandam similitudinem quam habet ad ipsam: quia sicut idololatria subicit se creaturae exteriori, ita etiam auarus non tamen eodem modo, sed idololatra quidem subicit se creaturae exteriori ut exhibeat ei cultum diuinum. Auarus autem subicit se creaturae exteriori immoderate eam concupiscendo ad vsum, non tamē ad cultum. Et ideo non oportet quod auaritia habeat tantam grauitatem, quantum habet idololatria.

tamen comuni bono hominum quædam est lux, ut quæ superius vult, deus indiget illi. Ideo prius, cum est eorum habere de communi bono, potest ex officio ad hoc cogere sales diuites. Et quia violatio legalis debet in diuitiis iustitia violari, non liberalitas, ut patet ex littera, in iustitia autem ex suo genere est peccatum mortale, ut patet contra bonum proximi, ut ex superioribus habet dictum: ideo dices non dispensamus superfluum, sed cumulus ad emendum boni dominium, ex sola ascendendi libidine non solum illicite agit propter libidinem dominandi, & inordinatum amoris pecunie, sed mortaliter peccat contra proximum in indignitatem, occupando superflua quæ pauperibus debentur, ex hoc ipso quod superflua sunt, ut habet ex Basilio, & littera, &c. Et per hoc patet solutio dubii in primo articulo insolui.

¶ Super Quaest. centesimadecimam. Articulus quintus.

¶ N artic. 1. caute ne in verbis litteræ erres, aut studeas, legens quod priuatio boni formaliter se habet in peccato: conuersio autem ad bonum commutabile materialiter. Memoro qd de peccato in genere malum simpliciter sermo est: cum comparatur inter se quod eorum sit peius, ut sic sit. Constat autem formale peccati in genere mali simpliciter consistere in priuatione, ut superius pluries dictum est.

¶ Super

94. 15.
a. 1. 38.



CONCLUSIO.

Prodigio, fraude, fallacia, peritiam, inquietudo, violentia, & contra misericordiam oblatio, auaritia filia dicuntur ex ipsa secundum rationem suam procedentes.

RESPONDEO dicendum, quod filia auaritiæ dicuntur vitia, quæ ex ipsa oriuntur, & præcipue secundum appetitum finis. Quia vero auaritia est superfluous amor habendi diuitias, in duobus excedit. Primo enim superabundat in retinendo. Et ex hac parte oritur ex auaritia obduratio contra misericordiam: quia, scilicet cor eius misericordia non emollitur, ut de diuitiis suis subueniat miseris. Secundo, ad auaritiam pertinet superabundare in accipiendo. Et secundum hoc auaritia potest considerari dupliciter. Vno modo, secundum quod est in affectu: & sic ex auaritia oritur inquietudo, in quantum ingerit homini sollicitudinem, & curas superfluas. Auarus enim non implebitur pecunia, ut dicitur Ecclesiæ 5. Alio modo potest considerari in effectu. Et sic in acquirendo aliena vitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentiam quandoque autem dolo. Quod quidem si fiat in verbo, fallacia erit quantum ad simplex verbum: peritiam autem, si addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committitur in opere, sic, quantum ad res, erit fraudulenter autem ad personas, erit prodigio, ut patet de Iuda qui ex auaritia prodidit Christum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non oportet filias auaritiæ peccati capitalis ad idem genus vitiæ pertinere: quia ad finem vni vitiæ possunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud est enim peccatum habere filias, & peccatum habere species.

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illa nouem reducuntur ad septem prædicta. Nam mendacium, & falsum testimonium continentur sub fallacia. Falsum enim testimonium est quoddam specificatio mendacii, sicut & furtum est quoddam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucris pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species eius. Inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Aristoteles liberalitatis vel auaritiæ species magis quam filias, potest enim aliquis dici liberalis, vel avarus ex eo quod deficit in dando, & si quidem parum det, vocatur parcus, si autem nihil tenet, si cum magna difficultate det, vocatur chimeris, quasi chimini venditor: quia de paruis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, vel avarus, quia excidit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Vno modo, quia turpiter lucratur, vel vilia & seruilia opera exercendo per illiberales operationes, vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi. Vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut viliarij. Vel quia lucratur parua cum magno labore. Alio modo, quia iniuste lucratur, vel nimis vim inferendo, sicut latrones: vel mortuos spoliando: vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Unde tyranni qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur liberales, sed iniusti.

QVÆSTIO CENTESIMA DECI.

manona de Prodigalitate, in tres articulos diuisa.



INDE considerandum est de prodigalitate. Et circa hoc queruntur tria. Primo, utrum prodigalitas auaritiæ opponatur. Secundo, utrum prodigalitas sit peccatum. Tertio, utrum sit grauius peccatum quam auaritia.

ARTICVLVS I.

Utrum prodigalitas opponatur auaritiæ.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas non opponatur auaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt prodigi, & illiberales ergo prodigalitas non opponitur auaritiæ.

Praterea, Opposita sunt circa idem. Sed auaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passionem quædam quibus homo afficitur ad pecuniam. Prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passionem. Non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur auaritiæ.

Praterea, Peccatum principaliter respicit speciem à fine, ut supra habitum est. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, & præcipue propter voluptates. Unde & Luc. 15. dicitur de filio prodigo, quod dissipauit substantiam suam, luxuriose viuendo: ergo videtur, quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ, & insensibilitati, quam auaritiæ & liberalitati.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 1. & in 4. Ethic.

ponit prodigalitatem oppositam liberalitati, & illiberalitati, quam nunc auaritiam dicimus.

CONCLUSIO.

Prodigalitas opposita est auaritiæ, & liberalitati, seu illiberalitati vitiis.

RESPONDEO dicendum, quod in moralibus attenditur oppositio vitiis adiuuicem & ad virtutem, secundum superabundantiam & defectum. Differunt autem auaritia & prodigalitas secundum superabundantiam, & defectum diuersimode. Nam in affectione diuitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens: prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo, & acquirendo. Ad auaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo & retinendo. Unde patet, quod prodigalitas auaritiæ opponitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diuersa: ab illo tamen aliquid magis denominatur, quod inest principaliter. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio ad quam acceptio, & retentio ordinatur, ita etiam auaritia, & prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur prodigus: qui autem deficit in dando, vocatur avarus. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philoſophus dicit in 4. Ethic. Similiter etiam contingit, quod aliquis excedat in dando, & ex hoc est prodigus, & simul cum hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate, quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere: quod pertinet ad auaritiam, vel etiam propter animi inordinationem. Dum enim non dat propter bonum, quasi contempra virtute, non curat vndeque, & qualiterque accipiat. Et sic non secundum idem est prodigus & avarus.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passionem pecuniarum, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigus non semper abūdat in dando propter voluptates circa quas est intemperantia: sed quandoque quidem ex eo quod taliter disponitur ut diuitias non curet. Quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequenter tamē ad intemperantiam declinant, quia ex quo superflue expendit in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis, etiam quia non delectantur in bonis virtutum, quarunt sibi corporales delectationes. Et inde est ut Philoſophus in 4. Ethic. dicit, quod multi prodigiorum sunt intemperati.

ARTICVLVS II.

Utrum prodigalitas sit peccatum.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas non sit peccatum. dicit enim Apostolus 1. ad Timoth. vltim. Radix omnium malorum cupiditas. Sed non est radix prodigalitati, quæ ei opponitur: ergo prodigalitas non est peccatum.

Praterea, Apostolus primæ ad Timoth. vlt. dicit, Diuitibus huius seculi præcipe facile tribuere, communicare. Sed hoc maxime faciunt prodigi: ergo prodigalitas non est peccatum.

Praterea, Ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione, & deficere in sollicitudine diuitiarum. Sed hoc maxime conuenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit Matth. 6. Nolite solliciti esse in crastinum. & Matth. 19. Vende omnia quæ habes, & da pauperibus, ergo prodigalitas non est peccatum.

SED CONTRA est, quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate. Luc. 15.

CONCLUSIO.

Cum virtuti liberalitatis prodigalitas aduersetur, ipsa est necessaria peccata.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, prodigalitas opponitur auaritiæ, secundum oppositionem superabundantiæ & defectus. Medium autem virtutis per vtrumque horum corrumpitur. Et hoc autem est aliquid vitiosum & peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur, quod prodigalitas sit peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quiddam exponit non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis ex qua omnia peccata oriuntur. Alij vero dicunt, quod loquitur de cupiditate generali.

a Super Quæstionem centesimam de cinnamomum.

IN quibus tria not. Trium est, quod quælibet ista mota est in primo libro 9. 8. 2. 1. An cupiditas pro auaritia sumpta sit radix omnium malorum. Et propterea non aliter est hoc in articulo. In responsione ad 1. dicitur. Secundo est, quod prodigalitas clericorum non simplex est prodigalitas, sed habet annexam auaritiam oppositam iustitiæ, quoniam clericus accipit pecuniam a pauperibus, quia pecunia Ecclesiæ est pauperis, & dat quando, cui, & non oportet. Tertio est, quod peccata quæ ex motu sensu sunt ab his qui vocantur simplices, ut contingit in multis actibus bonarum mulierum & hominum deuotum, qui non possent prudentia, tanto leuiores sunt quanto soli prodigalitas opponitur, ut in responsione ad tertium articulum dicitur. Et ratio est, quia seruatur in illis affectus secundum se bene dispositus, dum parant se non male facere. Et hæc de tota hac quæstione sufficiant.

Super

Auara.

1. 2. 3. ad 1.

*Super Quæ
stionem centesimam
viginti.*

Annos.

IN questione 110. nota
primò, quòd quid est
epicheia, seu equita-
tis, vt Latine loqua-
mur in lingua Latina.
Vt enim ex quibus Ethic.
patet, equitas est directio
legis vbi deficit propter
vniuersale. Dicitur enim
in primis directio: quia
conducit ad ius eius in
hoc quòd est iudicare
de rebus facere opus.
Dicitur legis tam po-
tius quam naturalis
vniuersalis tamen, & de-
fectus in aliquibus di-
citur vbi deficit ad non
seruandam legem ma-
teriam equitatis esse adus
illos in quibus lex de-
ficit. Dicitur propter
vniuersale: quia causa
defectus eius ad hoc vt
equitas habeat locum,
non est quæcunque, sed
sola ista, scilicet si pro-
pter vniuersale deficit
hoc est, si iure deficit
quia quòd vniuersale
statutum est, in hoc par-
ticulari casu deficit. Ad
quoniam plenius in-
tellectum scire oportet,
quòd lex posita con-
tinet duo genera statuto-
rum. Quædam quæ vo-
cantur, & sunt iuris po-
sitivæ, scilicet à prin-
cipio nihil differre, vt
aliter statuere, vt quòd
homines sic, vel aliter ve-
stiantur, & huiusmodi.

*Suprà 9.
157. ar. 2.
cor. & 9.
118. ar. 5.
ad 3. &
mal. q. 13.
art. 2. ad
10. Et 4.
Ethic. lec.
4. per 10.
& lect. 5.
fin.*

Quædam vero quæ vo-
cantur iuris naturæ, seu
genium, quæ lex posita
magis modèrat quam
statuat. Hæc autem quæ
ad naturalem ius spectant,
sunt duorum ordinum.
Nam quædam sic sunt
vniuersales vt in
nullo casu deficiant, vt
non esse mendacium,
non esse adulterium per-
petrandum, & huiusmo-
di. Et in istis, quia defec-
tus nequeunt, nullum lo-
cū habet equitas. Quæ-
dam vero sunt, quæ vt in
pluribus rebus con-
tinentur, in aliquo tamen
casu à rectitudine de-
clinare solent, vt in plu-
ribus. Quia tamen quòdque,
si reddatur depositum,
esse iniquum, oportet
aliquid aliud directum
inueniri horum operum:
in quibus lex naturalis
depositorum deficit: &
hoc directum vocatur
vires equitatis. Et simi-
liter in rebus quæ sunt
pure positivæ, oportet
simile directum adesse.
Quoniam leges de
singularibus singu-
lariter, vt pote ignotas,
non dant: sed oportet
quòd de singularibus
vniuersaliter datur: pa-
tet, quòd quicunque ac-
cedit sine licentia muros
clausuras decipitur, &
sic de aliis. Contingunt
autem singulares casus
in quibus huiusmodi leges
deficiunt, in quod
iniquum esset eas serua-
re, vt pote si hostes sibi-

generalis respectu cuiuscunque boni. Et sic ma-
nifestum est, quòd prodigalitas ex cupiditate
oritur. Prodigus enim aliquod bonum tempo-
rale cupit consequi inordinate, vel placere
alijs, vel saltè satisfacere suæ voluntati in dan-
do. Sed si quis recte consideret, Apostolus lo-
quitur ibi ad literam de cupiditate diuitiarum.
Nam suprà præmiserat, Qui volunt diuites
fieri, &c. Et sic dicitur esse avaritia radix om-
nium malorum: non quia omnia mala semper
ex avaritia oriuntur, sed quia nullum malum
est quòd non interdū oriatur ex avaritia: Vnde
& prodigalitas quandoque ex avaritia na-
scitur: sicut cum aliquis prodige multa consu-
mit intentione capiendi fauorem aliquorum
à quibus diuitias accipiat.

AD secundum dicendum, quòd Apostolus mo-
net diuites vt facile tribuant, & communicent
sua secundum quòd oportet: quòd non faciunt
prodigi: quia vt Philosophus dicit in 4. Ethic.
dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gra-
tia, neque secundum quòd oportet, sed quando-
que dant multa illis quos oportet pauperes
esse, scilicet histrionibus, & adulatoribus: bo-
nis autem nihil dant.

AD tertium dicendum, quòd superexcessus
prodigalitatē non attenditur principaliter se-
cundum quantitatem dari, sed magis inquan-
tum excedit id quòd fieri oportet. Vnde quan-
doque liberalis maiora dat quam prodigus, si
necessarium sit. Sic ergo dicendum est, quòd
illi qui intentione sequendi Christum omnia
sua dant, & ab animo suo omnium tempora-
lium sollicitudinem remouent, non sunt prodigi,
sed perfecti liberales.

ARTICVLVS III.

*Primum prodigalitas sit grauius peccatum quam
avaritia.*

AD TERTIVM sic proceditur.
Videtur, quòd prodigalitas sit gra-
uius peccatum quam avaritia. Per
avaritiam enim aliquis nocet pro-
ximo cui bona sua non communicat: per pro-
digalitem autem quis sibiipsi nocet. Dicit
enim Philosophus in 4. Ethic. quòd corruptio
diuitiarum, per quas homo viuit, est quædam
ipsius esse perditio. Grauius enim peccat qui
sibiipsi nocet, secundum illud Ecclesiæ 10. Qui
sibi nequam est, cui bonus erit ergo prodigali-
tas est grauius peccatum quam avaritia.

Preterea, inordinatio quæ provenit cum ali-
qua conditione laudabilis est viciosa. Sed
inordinatio avaritiæ, quandoque est cum ali-
qua laudabili conditione, vt patet in illis qui
nolunt sua expendere, ne cogantur aliena ac-
cipere. Prodigalitatē autem inordinatio pro-
uenit cum conditione vituperabili. Vnde &
prodigalitem attribuimus imperatis ho-
minibus, vt Philosophus dicit in 4. Ethic. ergo
prodigalitas est grauius peccatum quam aua-
ritia.

Preterea, Prudentia præcipua est inter mo-
rales virtutes, vt suprà habitum est. Sed prodi-
galitas magis opponitur prudentiæ quam aua-
ritiæ. Dicitur enim Proverb. 11. Thesaurus de-
siderabilis, & oleum in habitaculo iusti: & im-
prudens homo dissipabit illud. Et Philosophus
dicit in 4. Ethic. quòd insipientis est superabun-
danter dare, & non accipere, ergo prodigali-
tas est grauius peccatum quam avaritia.

SECONDUM CONTRA est, quòd Philoso-
phus dicit in 4. Ethic. quòd prodigus multum
videtur melior liberali.

CONCLUSIO.

*Prodigus, cum magis quam avarus liberalitati
obstet, & multa proficit, ac facilius à vitiis sit sanabilis,
etiam prodigus sit minus peccatus avaritia.*

RESPONDEO dicendum, quòd pro-
digalitas secundum se considerata minus pec-
catum est, quam avaritia. Et hoc triplici ra-

tionem. Primò quidem, quia avaritia magis dif-
fert à virtute opposita. Magis enim ad libera-
lem pertinet dare, in quo superabundat prodi-
gus, quam accipere vel retinere: in quo super-
abundat avarus. Secundò, quia prodigus est
multis vtilis quibus dat, avarus autē nulli, sed
nec sibiipsi, vt dicitur in 4. Ethic. Tertiò, quia
prodigalitas est facile sanabilis: & per hoc quòd
declinat ad avaritiam senectutis, quæ est contra-
ria prodigalitati: & per hoc quòd peruenit ad
egetatem de facili, dum multa inutiliter con-
sumit, & sic pauper factus non potest in dando
superabundare: & etiam quia de facili perdu-
citur ad virtutem propter similitudinem quam
habet ad ipsam. Sed avarus non de facili lana-
tur ratione supradicta.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quòd differentia prodigi & avari non attēdi-
tur secundum hoc quòd est peccare in seipsum
& in alium. Nam prodigus peccat in seipsum,
dum bona sua consumit vnde viuere debet.
Peccat etiā in alterū, consumendo bona ex quibus
alijs deberet providere. Et præcipue hoc
apparet in clericis qui sunt dispensatores bono-
rum ecclesiæ, quæ sunt pauperū: quos defrau-
dat, prodigè expendendo. Similiter etiā avarus
peccat in alios, inquantū deficit in dationibus.
Peccat & in seipsum, inquantū deficit in sum-
ptibus. Vnde dicitur Ecclesiæ 10. Vir cui Deus de-
dit diuitias, nec tribuit ei potestatem vt come-
dat ex eis. Sed tamen in hoc superabundat pro-
digus, quia sic sibi, & quibusdam alijs nocet,
quòd tamen aliquibus prodest. Avarus autem
nec alijs, nec sibi prodest: quia non audet vt
etiā ad suam utilitatem bonis suis.

AD secundum dicendum, quòd cum de vitijs cō-
muniter loquimur, iudicamus de eis secundum
propriam rationem ipsorum. Sicut circa prodigali-
tatem attēdimus, quod superflue consumit diuitias:
circa avaritiam vero, quod superflue eas retinet.
Quòd autē quis propter interperantiam super-
flue cōsumat: hoc iam nominat simul peccata
multa. Vnde & tales prodigi sunt peiores, vt
dicitur 4. Ethic. Quòd autem illiberalis, siue
avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in
se laudabile videatur, tamen ex causa propter
quam facit, vituperabile est: dum ideo non
vult ab alijs accipere, ne cogatur alijs dare.

AD tertium dicendum, quod omnia vicia pruden-
tiæ opponuntur, sicut & omnes virtutes à pru-
dētia diriguntur. Et ideo vitiū ex hoc ipso quòd
opponitur soli prudentiæ, leuius reputatur.

QVAESTIO CENTESIMA
vigesima de Epicheia, seu equi-
tate, in duos articulos diuisa.

INDE considerandum est
de epicheia.
Circa quam quærentur duo.
Primò, vtrum epicheia sit vir-
tus. Secundò, vtrum sit pars
iustitiæ.

ARTICVLVS I.

Primum epicheia sit virtus.

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur, quod epicheia non sit virtus.
Nulla enim virtus aufert aliam
virtutem. Sed epicheia aufert aliam
virtutem: quia & tollit id quòd iustum est se-
cundum legem, & opponi videtur severitati,
ergo epicheia non est virtus.

Preterea, Augustinus dicit in libro de Vera re-
ligione, In istis temporalibus legibus quan-
quam de his homines inducent, cum eas insti-
tuerint: tamen cum fuerint instituta, & firma-
ta non licebit iudici de ipsis iudicare, sed se-
cundum ipsas. Sed epicheia videtur iudicare
de lege, quando eam æstimat non esse seruandam
in aliquo casu, ergo epicheia magis est
vitiū quam virtus.

et inuadunt ciuitatem
& per subitum assensum
eorum, qui sunt inui,
potest auxilium ferri, &
saluari. Decemunt tū-
dem equitas in hoc ca-
su non esse legem seruandam:
& in his actibus
ipsa equitas dirigit. Pa-
tet ergo, quòd veritas
legis, scilicet pure positi-
ua, & naturalis defici-
t, & equitas directio
est in his operibus in quibus
deficit non quomodo
modum, sed propter
vniuersale esse positum.
Nam si deficeret lex in
casu aliquo propter pri-
uilegium alius principis
quam lex communis,
non spearet directio ad illud
privilegium ad æquitatem:
quoniam non deficit,
tunc lex prospera quia
erat vniuersalis, sed quia
legislator derogauit le-
gi quo ad hoc priuile-
giatum: & simile est si
ex quacunque alia cau-
sa lex deficiat. Nun-
quam enim spearet direc-
tio ad æquitatem, nisi
deficeret propter vniuersale.
Et propterea non
spearet ad æquitatem si
lex propter obsecrationem
aut ambiguitatem sensus
deficeret, aut defici-
ere dubitaret. Interpre-
tari enim leges auctorita-
tibus spectat ad Principem,
doctrinaliter autē ad
legisperitos. Propter
quod in littera dicitur in
articulo primo in respon-
sione ad tertium, quòd
equitas non habet locum
nisi vbi manifeste
deficit lex, vbi non con-
sultatione, sed executio-
ne opus est. Et hoc bene
notare sapientes in
oculis suis, qui etiam
quæ iuris sunt diuini in-
terpretari præsumunt
in casu non esse intelli-
genda. Et dicunt & vt
epicheia. Non enim æ-
quitas est interpretari,
an in hoc casu seruanda
sit lex, sed vbi mani-
feste lex deficit propter
vniuersale dirigere. Di-
ligentissime quoque no-
tandum est, quòd non
de quocunque defectu
legis propter vniuersale
est sermo in hac distin-
ctione Aristotelis, sed
defectu obligati. Dap-
liciter namque contin-
git deficere legem pro-
pter vniuersale, scilicet
negatiue, vel contrarie.
Deficit siquidē lex pro-
pter vniuersale negati-
ue tantum, quando ac-
cidit casus in quo con-
trario legis: ac per hoc
videtur, quòd lex in illo
casu non obliget. Alia-
men seruatur lex, nihil
mali, nihil inordinati
committitur. Verbi gra-
tia: Lata est lex vt qui-
bet rali die sacrificet, vt
satisfaciat pro peccatis
suis. Accidit, vt vixit
sciat certe non se suffi-
cisse pro peccatis suis
deficit tunc lex in hoc
particulari propter vni-
uersale. Deficit autem
defectu pure negatiue,
quia cessat ratio legis
in illo. Et propterea
cedunt

credidit legem non habere vim obligatam respectu illius: & quod si legislator ad-
esset certus de hoc, non obligaret illum. Itaque ille legem servaret, nihil mali, nihil
inordinati committeret, servando illam, ut patet de domino Iesu Christo, qui serva-
vit circumfessionem legem in seipso. Ex similitudine beata virgo legem presentationis in
tempore. Contrarie autem deficit lex propter universalitatem, quando evenit casus in quo
non solum cessat ratio legi-
s: sed inique ageretur,
servando legem, ut patet in
legem de reddendis depo-
sitis, si redderetur poscen-
ti ad impugnandum pariam.
Et de lege non accedendi
membra civitatis, si non
accedendo permitteret civi-
tatem capere & aliis in-
iustitiam, in quibus serva-
re legem esset ad recto de-
clinare. Cuius propter
universalem legem deficit co-
trarie, tunc aequitas dicitur
legis est, ne ad obli-
qua declinet. Quando
autem deficit pure nega-
tione, non spectat ad equi-
tatem ordinare actus illos,
sed servanda est lex ipsa:
quodammodo secundum vim
obligatam non per-
dit ex eo, quod ratio legis
cessat propter universalem:
sed hoc ex natura virtutis
solum in humanis opera-
tionibus contingit: quoniam
solum non est quandoque
totaliter universalis, quin
aliquando deficit.

¶ **SED CONTRA** est, quod Philosophus in 5. Ethic. ponit eam virtutem.

CONCLUSIO.

¶ **Cum epicheia sit legem directiva, secundum quod**
iustitia ratio, et communis utilitas posita, ipsa est quo-
que inter virtutes annoveranda.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod sicut
supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia
humani actus de quibus leges dantur in singu-
laribus contingentibus consistunt, qui infinitis
modis variari possunt, non fuit possibile ali-
quam regulam legis institui, quae in nullo ca-
su deficeret. Sed legislatores attendunt ad id
quod in pluribus accidit, secundum hoc legem
ferentes, quam tamen in aliquibus casibus ser-
vare est contra aequalitatem iustitiae, & contra
commune bonum quod lex intendit. Sicut lex
instituit, quod deposita reddantur, quia hoc, ut
in pluribus, iustum est. Contingit tamen ali-
quando esse nocivum, puta, si furiosus depositum
gladii, & cum repositum est in furia. Vel
si aliquis repositum depositum ad patriam impu-
gnationem. In his ergo & similibus casibus, ma-
lum est legem positam. Bonum autem est
prætermisere verbum legis, sequi id quod poscit
iustitia ratio, & communis utilitas. Et ad hoc or-
dinatur epicheia, quae apud nos dicitur equi-
tas. Unde patet quod epicheia est virtus.

¶ **AD PRIMUM** ergo dicendum, quod epi-
cheia non delevit iustitiam simpliciter, sed iustum
quod est lege determinatum. Nec etiam opponi-
tur severitati, qui sequitur veritatem legis in
quibus oportet. Sequi autem verba legis in
quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur
in codice de legibus, & consuet. Princ. Non du-
bitum est in lege committere eum qui verba legis
amplexus, contra legis nititur voluntatem.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod ille de lege
iudicat, qui dicit eam non esse bene positam.
Qui vero dicit verba legis non esse in hoc ca-
su servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo
negotio particulari quod occurrit.

¶ **Ad primum** ergo dicendum, quod epi-
cheia non delevit iustitiam simpliciter, sed iustum
quod est lege determinatum. Nec etiam opponi-
tur severitati, qui sequitur veritatem legis in
quibus oportet. Sequi autem verba legis in
quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur
in codice de legibus, & consuet. Princ. Non du-
bitum est in lege committere eum qui verba legis
amplexus, contra legis nititur voluntatem.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod ille de lege
iudicat, qui dicit eam non esse bene positam.
Qui vero dicit verba legis non esse in hoc ca-
su servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo
negotio particulari quod occurrit.

¶ **Ad primum** ergo dicendum, quod epi-
cheia non delevit iustitiam simpliciter, sed iustum
quod est lege determinatum. Nec etiam opponi-
tur severitati, qui sequitur veritatem legis in
quibus oportet. Sequi autem verba legis in
quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur
in codice de legibus, & consuet. Princ. Non du-
bitum est in lege committere eum qui verba legis
amplexus, contra legis nititur voluntatem.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod ille de lege
iudicat, qui dicit eam non esse bene positam.
Qui vero dicit verba legis non esse in hoc ca-
su servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo
negotio particulari quod occurrit.

¶ **Ad primum** ergo dicendum, quod epi-
cheia non delevit iustitiam simpliciter, sed iustum
quod est lege determinatum. Nec etiam opponi-
tur severitati, qui sequitur veritatem legis in
quibus oportet. Sequi autem verba legis in
quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur
in codice de legibus, & consuet. Princ. Non du-
bitum est in lege committere eum qui verba legis
amplexus, contra legis nititur voluntatem.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod ille de lege
iudicat, qui dicit eam non esse bene positam.
Qui vero dicit verba legis non esse in hoc ca-
su servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo
negotio particulari quod occurrit.

istia nobilior est omnibus moralibus virtutibus, ut dicitur in 5. Ethic. Ad hoc quod
neque hebreus neque lucifer est ita admirabilis sicut iustitia legalis: ac per hoc per
primum iustitia dicitur de legali quam de aequitate. Secundum vero, quia aequitas non
est directio legis, seu legalis iustitiae absolute, sed in paucioribus in quibus deficit
propter universalitatem, ut in 5. Ethic. dicitur. Ex hoc autem quod aequitas in casu dirigat
legalem iustitiam, non
sequitur quod simpliciter
& absolute dirigat il-
lam, sed secundum quid
tantum. Et consequenter
non sequitur quod sit no-
bilior illa simpliciter, sed
secundum quid.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod interpretatio
locum habet in dubiis, in quibus non licet ab-
sque determinatione principis a verbis legis re-
cedere. Sed in manifestis non est opus inter-
pretationis, sed executione.

ARTICULVS II.

¶ **Primum epicheia sit pars iustitiae.**
DE SECUNDVM sic procedi-
tur. Videtur, quod epicheia non sit
pars iustitiae. Ut enim ex supradic-
tis patet, duplex est iustitia: una
particularis, alia legalis. Sed epicheia non est
pars iustitiae particularis: quia se extendit ad
omnes virtutes sicut & iustitia legalis. Simili-
ter etiam non est pars iustitiae legalis, quia ope-
ratur præter id quod lege positum est, ergo vi-
detur, quod epicheia non sit pars iustitiae.

¶ **Præterea**, Virtus principalior non assigna-
tur virtuti minus principali, ut pars. Cardina-
libus enim virtutibus quasi principalibus as-
signantur secundariae virtutes, ut partes. Sed
epicheia videtur esse principalior virtuti quam
iustitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab
epi, quod est supra, & chaos, quod est iustum.
ergo epicheia non est pars iustitiae.

¶ **Præterea**, Videtur quod epicheia sit idem quod
modestia. Nam ubi Apostolus ad Philip. 4. di-
cit, Modestia vestra nota sit omnibus homini-
bus: in Græco habetur epicheia. Sed secundum
Tullium modestia est par temperantiae, ergo
epicheia non est pars iustitiae.

¶ **SED CONTRA** est, quod Philosophus
dicit in 5. Ethic. quod epicheia est quod-
dam iustum.

CONCLUSIO.

¶ **Epicheia est iustitia pars subiectiva, secundum**
quam legalis iustitia dirigit, & quasi quaedam hu-
manorum actuum superior regula est.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod sicut supra
dictum est, virtus aliqua tripliciter habet partem,
scilicet partem subiectivam, partem integram,
& partem potentialem. Pars autem subiectiva
est de qua essentialiter predicatur totum, &
est minus. Quod quidem contingit duplici-
ter. Quandoque enim aliquid predicatur de
pluribus secundum unam rationem: sicut animal
de equo & bove. Quandoque autem predica-
tur secundum prius & posterius: sicut ens præ-
dicatur de substantia, & accidente. Epicheia
ergo est pars iustitiae communiter dictæ, & quædam
iustitia quædam existens, ut Philosophus dicit
in 5. Ethic. Unde patet, quod epicheia est pars

in lege depositorum. Nam finis legis ibi est salus civitatis, ne peregrini noceant.
Accidit autem casus quo perderetur civitas, nisi peregrini ascenderent montem, si-
niles aequales est etiam salus civitatis. Et similiter reddendi depositum finis est bo-
num vite domini. In casu autem quo furiosus est, aequitas negat depositum ex eo-
dem finis: quia, scilicet esset ei nocivum tunc habere gladium. Non est ergo aequitas
superior regula humanorum actuum.

¶ **Ad hæc dubia** ordine retrogrado respondendo dicitur ad tertium, quod quemad-
modum in intellectu pratico indicativo respectu singularium agibilibus posuit sine
duo virtutes, scilicet finis & gnomi. Quarum prima secundum communes regulas
est recte indicativa de agibilibus occurrentibus. Altera autem est recte indicativa de
agibilibus occurrentibus præter communes regulas. Ita in parte appetitiva est duplex
iustitia: una inclinatoria ad iustum secundum leges communes, & hæc vocatur iusti-
tia legalis: altera inclinatoria ad iustum extra communes leges, & hæc vocatur equi-
tas. Et quemadmodum illæ quæ ad iudicandum perficiunt sic se habent quod iudi-
cant præter communes regulas ad aliorum respectu principia quædam iudicant secun-
dam communes leges, ut superius in 3. articulo. 4. Auctor dicit: ita istæ quæ ad vo-
lendum perficiunt, proportionatim se habent: quod iustitia legalis inferiores for-
tius finis, & aequitas superiores. Fines enim appetibilis, principia appetendi, &
operandi sunt. Unde ad primam obedienciam dicitur, quod falsum assumitur, ut
clare in loco allegato auctor dicit.

¶ **Ad secundam** autem negatur minor. Et ad exemplarem probationem dicitur, quod etiam
in illis exemplis patet propositum nostrum. Nam in lege peregrinorum finis proximus est
securitas civitatis: a peregrinis. Finis autem aequitatis in casu est salus civitatis. Con-
stat autem quod aliorum finis est salus civitatis, quam securitas: a peregrinis: quia securi-
tas ista ordinatur ad salutem civitatis: ut ad finem. Et similiter in lege depositorum finis
proximus est vite domini, quam reddatur. Finis autem aequitatis negans in casu est vite
domini, scilicet in hoc illud finem non est illi vite, sed nocui. Cuius autem quod aliorum finis
est dare alicui finem vite, quam finem. Quia ideo datur alicui finis, ut sit vite. Datur
etiam

¶ **Ad tertiam** autem negatur minor. Et ad exemplarem probationem dicitur, quod etiam
in illis exemplis patet propositum nostrum. Nam in lege peregrinorum finis proximus est
securitas civitatis: a peregrinis. Finis autem aequitatis in casu est salus civitatis. Con-
stat autem quod aliorum finis est salus civitatis, quam securitas: a peregrinis: quia securi-
tas ista ordinatur ad salutem civitatis: ut ad finem. Et similiter in lege depositorum finis
proximus est vite domini, quam reddatur. Finis autem aequitatis negans in casu est vite
domini, scilicet in hoc illud finem non est illi vite, sed nocui. Cuius autem quod aliorum finis
est dare alicui finem vite, quam finem. Quia ideo datur alicui finis, ut sit vite. Datur
etiam

¶ **Ad quartam** autem negatur minor. Et ad exemplarem probationem dicitur, quod etiam
in illis exemplis patet propositum nostrum. Nam in lege peregrinorum finis proximus est
securitas civitatis: a peregrinis. Finis autem aequitatis in casu est salus civitatis. Con-
stat autem quod aliorum finis est salus civitatis, quam securitas: a peregrinis: quia securi-
tas ista ordinatur ad salutem civitatis: ut ad finem. Et similiter in lege depositorum finis
proximus est vite domini, quam reddatur. Finis autem aequitatis negans in casu est vite
domini, scilicet in hoc illud finem non est illi vite, sed nocui. Cuius autem quod aliorum finis
est dare alicui finem vite, quam finem. Quia ideo datur alicui finis, ut sit vite. Datur
etiam

¶ **Ad quintam** autem negatur minor. Et ad exemplarem probationem dicitur, quod etiam
in illis exemplis patet propositum nostrum. Nam in lege peregrinorum finis proximus est
securitas civitatis: a peregrinis. Finis autem aequitatis in casu est salus civitatis. Con-
stat autem quod aliorum finis est salus civitatis, quam securitas: a peregrinis: quia securi-
tas ista ordinatur ad salutem civitatis: ut ad finem. Et similiter in lege depositorum finis
proximus est vite domini, quam reddatur. Finis autem aequitatis negans in casu est vite
domini, scilicet in hoc illud finem non est illi vite, sed nocui. Cuius autem quod aliorum finis
est dare alicui finem vite, quam finem. Quia ideo datur alicui finis, ut sit vite. Datur
etiam

¶ **Ad sextam** autem negatur minor. Et ad exemplarem probationem dicitur, quod etiam
in illis exemplis patet propositum nostrum. Nam in lege peregrinorum finis proximus est
securitas civitatis: a peregrinis. Finis autem aequitatis in casu est salus civitatis. Con-
stat autem quod aliorum finis est salus civitatis, quam securitas: a peregrinis: quia securi-
tas ista ordinatur ad salutem civitatis: ut ad finem. Et similiter in lege depositorum finis
proximus est vite domini, quam reddatur. Finis autem aequitatis negans in casu est vite
domini, scilicet in hoc illud finem non est illi vite, sed nocui. Cuius autem quod aliorum finis
est dare alicui finem vite, quam finem. Quia ideo datur alicui finis, ut sit vite. Datur
etiam

enim sub ratione finali bonitatis. Habet ergo se qualem ad iustitiam legalem, quasi regula superior: quia nomen regule ad partem cognoscitur quam spectare videtur. Est tamen vere superior, quia superioris interit finem. Ad secundum dubium dicitur, quod cum in lege distinguitur lex quantum ad verba tantum, & quantum ad intentionem intelligitur distingui intentione extrinseca, contra verba cum sua intentione: ita quod verba & finis eorum intrinsecus sunt vno membrum, & finis extrinsecus est aliud membrum, ut patet in exemplis expostis. Verba enim legis deposita, scilicet reddenda sunt deposita cum suo intrinseco fine, scilicet ut suum domino reddatur, sunt vnum membrum: & finis vltimus, quia, scilicet est illi bonum utile, est alterum membrum: & sic de aliis. Non excluditur ergo à verbis omnia finis, sed finis extrinsecus. Vnde patet solutio obiectionis.

Ad primum dubium dicitur, quod proinde dubio de secundo autem, & secundum Aristot. in 5. Ethic. equitas est prelatior iustitia legali, limitata infra communes leges. Dicitur enim expresse in 5. Ethic. quod equitas est melior iusto quodammodo loquatur de iusto secundum communes leges. Tunc autem illa in prima obiectione allata de iustitia legali non limitata, sed extenta ad acquirat principia, & comprehendente equitatem ut patet. Accipienda est. Quod

3. dist. 43.
9. 3. ar. 2.
9. 1.

autem in secunda obiectione dicitur, dupliciter soluitur. Primo, sustinendo quod equitas quo ad sua principia est directio legis absolute simpliciter, pro quanto principia equitatis sunt finis extrinseci legis, alioquin finibus proximis ipsarum legum. Secundo, quod ex hoc ipso quod equitas est directio legis in casu quo obliquaret propter vniuersale, dato quod non sequatur: ergo dirigat legem simpliciter sequitur tamen, ergo est simpliciter nobilior ipsa legali iustitia. Quia sequitur, quod intendat ad altiores finem, ut ex dictis habet: ac per hoc quod simpliciter nobilior.

Super Quaestione centesimam vice simam primam.

Annota.

In questione centesimam primam, ad illud dubium, occurrat, nonnullis tamen declarandum est, quod cum pietas doni principale obiectum sit Deus, ut patet: & consequenter omnia spectantia ad Deum, ut patet: actus vero sit habere se ad Deum, ut patet. collato ac seruando eadem, & similiter ha-

subiecta iustitia. Et de ea iustitia dicitur per prius quam de legali. Nam legalis iustitia dirigitur secundum epicheiam. Vnde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod epicheia correspondet propriæ iustitiæ legali, & quodammodo continetur sub ea, & quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur, quæ obtemperat legi, siue quantum ad verba legis, siue quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est sic epicheia est pars potior legalis iustitiæ. Si vero iustitia legalis dicatur solum, quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis iustitiæ: sed est pars iustitiæ communiter dictæ, diuisa contra iustitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 5. Ethic. epicheia est melior quam iustitia, scilicet legali, quæ obseruat verba legis. Quia tamen & ipsa est iustitia quædam, non est melior omni iustitia.

Ad tertium dicendum, quod ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet obseruantiam verborum legis. Sed modestia quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriori hominis vitam: puta, in incessu vel habitu, vel aliis huiusmodi. Potest tamen esse quod nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transfertur ad omnes moderationes.

QVÆSTIO CENTESIMA vigesima prima de Pietate, in duos articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de dono correspondente iustitiæ, scilicet de pietate.

Et circa hoc queruntur duo. Primo, utrum sit donum spiritus sancti. Secundo, quid in beatitudinibus, & fructibus ei respondeat.

ARTICVLVS I.

Utrum pietas sit donum.

Ad PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est. ergo pietas non est donum.

Præterea, Dona excellentiora sunt virtutibus maxime moralibus, ut supra habitum est. Sed inter partes iustitiæ religio est potior pietate: ergo si aliqua pars iustitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum quam pietas.

Præterea, Dona manent in patria, & actus pietatis non potest manere in patria. Dicit enim Greg. 11. Moral. quod pietas cordis viscera misericordie operibus replet. Et sic non erit in patria, ubi nulla erit misericordia, ergo pietas non est donum.

SED CONTRA est, quod Isa. 11. ponitur inter dona.

CONCLUSIO.

Pietas, secundum quam Deo, ut patri, cultum & debitum exhibemus officium ex spiritu sancti infusum, est donum spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, dona spiritus sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est prompte mobilis à spiritu sancto. Inter cetera autem mouet nos spiritus sanctus ad hoc quod affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba pater. Et quia ad pietatem pro-

prie pertinet officium, & cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum, & officium exhibemus Deo, ut patri, per infusum spiritum sancti, sit spiritus sancti donum.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod pietas, quæ exhibet patri carnali officium, & cultum, est virtus. Sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum, quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus. Sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius, quam exhibere cultum Deo ut creatori, & domino. Vnde religio est potior pietate virtute: sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quod sicut per pietatem quæ est virtus, exhibet homo officium & cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinet ad patrem, ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum & officium Deo, sed etiam omnibus hominibus in quantum pertinet ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere scripturæ siue intellectus, siue non intellectus, sicut Augustinus dicit in secundo de Doctr. Chris. Ipsa etiam ex consequenti subuenit in miseria constitutis. Et quamuis iste actus non habeat locum in patria, præcipue post diem iudicii, habebit tamen locum præcipuus actus eius, qui est reuereri Deum affectu filiali: quod præcipue tunc erit secundum illud Sapient. 5. Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. Erit etiam mutua honoratio sanctorum adinuicem. Nunc autem ante diem iudicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu huius miserie viuunt.

ARTICVLVS II.

Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet beati mites.

Ad SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet beati mites. Pietas enim est donum respondens iustitiæ, ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriant, & sitiunt iustitiam. Vel etiam quinta beatitudo, videlicet beati misericordes: quia, ut dictum est, opus misericordie pertinet ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

Præterea, Donum pietatis dirigitur dono scientiæ quod adiungitur in connumeratione donorum Isa. 11. Ad idem autem se extendunt dirigens & exequens. Cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet beati qui lugent: videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

Præterea, Fructus respondent beatitudinibus, & donis, ut supra habitum est. Sed inter fructus bonitas, & benignitas magis videtur conuenire cum pietate quam mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem: ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. de sermone domini in monte, Pietas congruit mitibus.

CONCLUSIO.

Cum Deus ut pater, sit pietatis doni proprium obiectum, ei necessario correspondere oportet eam beatitudinem, qua iustitiam suscitantes ac seruitutes beati prædicantur.

RESPONDEO dicendum, quod in adaptatione beatitudinum ad dona, duplex conuenientia potest attendi. Vna quidem secundum rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus. Vnde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris: secundam autem, scilicet beati mites, attribuit pietati. & sic de aliis. Alia conuenientia potest attendi secundum propriam rationem doni, & beatitudinis. Et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum obiecta, & actus. Et ita pietati magis responderet quarta, & quinta beatitudo quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam conuenientiam cum pietate: in quantum, scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis. Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad SECVNDVM dicendum, quod secundum proprietatem beatitudinum, & donorum oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ & pietati. Sed secundum rationem ordinis, differre beatitudines eis adaptantur, obseruata tamen aliquali conuenientia, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod bonitas, & benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati. Mansuetudo autem indirecte, in quantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est.

QVÆST

QV A E S T I O C E N T E S I M A V I G E S I M A S E -
cunda de Præceptis iustitiæ, in sex articulos diuisa.

DE I N D E considerandum est de præceptis iustitiæ. Et circa hoc quærentur sex. **¶** Primo, utrum præcepta decalogi sint præcepta iustitiæ. **¶** Secundo, de primo præcepto decalogi. **¶** Tertio, de secundo. **¶** Quarto, de tertio. **¶** Quinto, de quarto. **¶** Sexto, de aliis sex.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum præcepta decalogi sint præcepta iustitiæ.

D P R I M V M sic proceditur. Videtur, quod præcepta decalogi non sint præcepta iustitiæ. Intentio enim legislatoris est ciues facere virtuosos secundum omnem virtutem, ut dicitur in 2. Ethic. vnde & 3. Ethicor. dicitur, quod lex præcipit de actibus omnium virtutum. Sed præcepta decalogi sunt prima principia totius diuine legis: ergo præcepta decalogi non pertinent ad solam iustitiæ.

¶ Præterea, Ad iustitiæ videtur pertinere præcipue præcepta iudicialia, quæ contra moralia diuiduntur, ut supra habitum est. Sed præcepta decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet: ergo præcepta decalogi non sunt præcepta iustitiæ.

¶ Præterea, Lex præcipue tradit præcepta de actibus iustitiæ pertinentibus ad bonum commune: puta de officiis publicis & aliis huiusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis decalogi: ergo videtur, quod præcepta decalogi non pertineant proprie ad iustitiæ.

¶ Præterea, Præcepta decalogi distinguuntur in duas tabulas secundum dilectionem Dei & proximi: quæ pertinent ad virtutem charitatis. ergo præcepta decalogi magis pertinent ad charitatem quam ad iustitiæ.

¶ S E D C O N T R A est, quod iustitiæ sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurranti per singula: ergo omnia præcepta decalogi pertinent ad iustitiæ.

C O N C L V S I O.

¶ Omnia præcepta decalogi ad iustitiæ pertinent.

R E S P O N D E O dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima principia legis, & quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti quæ requiritur ad præceptum, apparet in iustitiæ, quæ est ad alterum: quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, & quod liceat ei facere quodlibet. Sed in his quæ sunt ad alterum, manifeste apparet, quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta decalogi oportuit ad iustitiæ pertinere. Vnde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars iustitiæ. Quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars iustitiæ secunda. Alia vero sex dantur de actibus iustitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenduntur.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod iudicialia præcepta sunt quadam determinationes moralium præceptorum prout ordinantur ad proximum: sicut, & ceremonialia sunt quadam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Vnde neutra præcepta continentur in decalogo. Sunt tamen determinationes præceptorum decalogi, & sic ad iustitiæ pertinent.

¶ Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diuersimode dispensari secundum hominum diuersitatem. & ideo non fuerunt ponenda inter præcepta decalogi, sed inter præcepta iudicialia.

¶ Ad quartum dicendum, quod præcepta decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud primæ ad Timoth. 1. Finis præcepti est charitas. Sed ad iustitiæ pertinent, in quantum immediate sunt de actibus iustitiæ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum primum præceptum decalogi convenienter tradatur.

D S E C V N D V M sic proceditur. Videtur, quod primum præceptum decalogi inconvenerter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud ad Hebr. 12. Quanto magis obtemperabimus patri spirituum & viuemus? Sed præceptum pietatis quæ honoratur pater, ponitur affirmatiue, cum dicitur, Honora patrem tuam & matrem tuam. ergo multo magis primum præceptum religionis, quæ honoratur Deus, debet poni affirmatiue. Præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

¶ Præterea, Primum præceptum decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est. Sed religio cum sit vna virtus habet vnum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus. Nam primo dicitur, Non habebis deos alienos eorum me. Secundo dicitur, Non facies tibi sculptile. Tertio vero, Non adorabis ea neque coles. ergo inconvenerter traditur primum præceptum.

¶ Præterea, Aug. dicit in lib. de dec. chordis, quod per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multa sunt alie noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut supra dictum est. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

¶ I N C O N T R A R I V M est scripturæ autoritas.

C O N C L V S I O.

¶ Conveniens fuit ut homini in diuina lege prius institueretur traditur ex decalogi præceptis illud primum, quo falsum deorum excluderetur cultus.

R E S P O N D E O dicendum, quod ad legem pertinet facere homines bonos. Et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, quæ scilicet sit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est, quod prima pars primo constituitur. Sicut in generatione animalis generatur cor. Et in domo primo ponitur fundamentum. Et in bonitate anime prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene vitatur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis. Et ideo in eo qui erat per legem institutus ad virtutem, primo oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quæ homo debite ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humane voluntatis. Secundo attendendum est in ordine generationis, quod primo contraria, & impedimenta tolluntur. Sicut agricola primo purgat agrum, & postea proicit semina, secundum illud Hier. 4. Nouate vobis novale, & nolite serere super spinas, & tribulos. Et ideo circa religionem primo homo erat institutus ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est, quod homo falso Deo inhareat, secundum illud Matth. 6. Non potestis Deo seruire, & mammonæ. & ideo in primo præcepto legis excluditur cultus fallorum deorum.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur vnum præceptum affirmatiuum, scilicet Memeto ut dicis sabbati sanctifices. Sed erat præmittenda negatiua, in quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamuis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tam in via generationis, negatio quæ remouetur impedimenta, est prior, ut dictum est. Et præcipue in rebus diuinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram: ut Dion. dicit 4. c. Cal. hierar.

¶ Ad secundum dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quoddam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum. Vnde Varro dicit, quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo cum dicitur, Non habebis deos alienos. Apud alios autem erat cultus fallorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo oportuit prohiberi & ipsarum imaginum institutio, cum dicitur, Non facies tibi sculptile. Et ipsarum imaginum cultus cum dicitur, Non coles ea, &c.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnes alie superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum demonibus inito, tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, Non habebis deos alienos.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum secundum præceptum decalogi convenienter tradatur.

A D T E R T I V M sic proceditur. Videtur, quod secundum præceptum decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum, Non assumes nomen Dei tui in vanum: sic exponitur in glossa Exod. 20. Non exilimes creaturam esse suam

¶ Super Quæstionibus centesimavigesime secunde Articulus primus.

¶ Num præcepta decalogi, sint quibus statim naturalis ratio assentit tanquam manifestissimis.

I N articulo primo quæstionis centesimavigesime secunde duobus occurrit circa illud in princip. corporis articuli. Præcepta decalogi sunt prima principia legis, quibus statim ratio naturalis assentit tanquam manifestissimis. Videtur namque hoc esse falsum, æque contra doctrinam in precedenti libro habitam. Nam in q. 100 art. 1. exclusi sunt a præceptis decalogi principia per se nota in moralibus, quam in fide, ut ibi patet. Quomodo ergo nunc dicitur quod sunt prima principia manifestissima?

¶ Ad hoc dicitur, quod aliud est loqui de principis intrinsecis legis, & aliud de principis extrinsecis quæ sunt velut prima principia in speculabilibus. Nam principia intrinseca legis clauduntur infra latitudinem eorum quæ indigent editione: quoniam sunt partes legis, quæ constat oportere promulgari. Sunt tamen primo edita inter omnia quæ in lege continentur. Et propterea vocantur prima, & communia legis principia. Principia vero extrinseca editione non egerunt, sed solo naturali seu infuso lumine in nobis existente contenta sunt. Et propterea vocantur non prima principia legis, sed prima principia communia absolute: vnde ante legem existentia. Et hæc sunt per se nota lumine naturali, ut nulla esse nocendum, & bona esse prosequenda: ut infuso: ut credere in Deum, diligere Deum, & iustitiam. Illa vero non sunt per se nota, sed modica consideratione manifestata. Propter quod in littera dicitur, non quod intellectus sed ratio naturalis statim eis assentit: quoniam cognitio hominis ad discursum non discipularem, sed naturæ spectat. Ita quod inter principia intrinseca legis, & principia prima simpliciter in moralibus, non solum est differentia quæ ad materiam: quia principia legis sunt velut principia propria, principia vero prima sunt communia: sed etiam quæ ad modum cognitionis illarum: sicut discursus naturalis tantum, hoc est non ex parte humano doctore, illa vero cognoscuntur absque discursu quocumque cogitatio terminis. Non contradiunt ergo hoc superius dictum, quia de primis principis legis, hoc

Quæstio.

Locis sapientiarum.

hoc est contentis in lege, & communibus rebus contentis in lege: & manifestissimum inter contenta in lege est hic sermo. Superius autem de primis principis moralium simpliciter, & communibus simpliciter & per se notis est sermo.

Ansota. ¶ In eodem arti. primo nota quod ratio debet requirere ad preceptum aliter inueniuntur in preceptis naturalibus & diuini iuris, & aliter in preceptis inuisibilis. Nam in illis ratio debet fundari preceptum, in illis vero ratio debet fieri a precepto. Precepta namque illa affirmatiua ideo habent aliquid quia debentur est illud fieri: puta, honorare parentes, tempus aliquod domino cultui deputare, & huiusmodi. Et similiter negatiua ideo prohibent quia debentur est non fieri illud: puta, non furari, non colere plures deos, & huiusmodi. In posituius vero preceptis patet quod ideo est debentur aliquid fieri vel omitti, quia preceptum est. Quoniam a principio nihil differt quod spectat ad hoc positum, ut dicitur in t. Ethicorum. Precepti igitur ratio debet rationem exigitur: ducit modo tam, ut causam scilicet, vel effectum.

¶ **Super Quaestione centesima secunda secundum Articulum quartum.**

In articulo quarto omittitur secundo & tertio, nota diligenter quod quod preceptum de sanctificatione sabbati ad litteram non est de interiori, sed de exteriori Dei cultum datur. Colatur siquidem Deus sabbato in ipsa exteriori quiete ab operibus secularibus quia quiescebant ad representandam diuinam quietem a creatione mundi. In noua vero lege exterior cultus est dicere vel audire missam. Quies autem a secularibus operibus est ad remouenda exteriora impedimenta quietis mentis in Deo. Vnde ex duobus capitulis excluditur phantasia dicentium quod homines in die festo cōtentionem habere de peccatis quæ habet. Primo, ex hoc quod contritio est actus interior, preceptum autem decalogi est de cultu exteriori. Secundo, quia contritio est actus penitentiae virtutis, preceptum autem de sanctificatione festorum, est de actu religionis. Et confirmatur, quia si pro quia, actus interior religionis, puta deuotio & oratio, non continentur sub hoc precepto, ut in littera dicitur, multo minus continentur sub eodem precepto interiores actus aliarum

Dei. Per quod prohibetur error contra fidem. Et Deuter. 5. exponitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet nomen Dei ligno vel lapidi attribuendo, per quod prohibetur falsa confessio, qui est actus infidelitatis, sicut & error. Actus autem infidelitatis est prior superstitione, sicut & fides religione. Ergo hoc preceptum debuit praemitti primo, in quo prohibetur superstitio.

¶ **Præterea,** Nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, & vniuersaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud ad Col. 3. Omne quodcumque facitis verbo vel opere, in nomine domini facite. Ergo preceptum, quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur vniuersalius esse quam preceptum quo prohibetur superstitio, & ita debuit ei praemitti.

¶ **Præterea,** Exod. 20. exponitur illud verbum, Non assumes nomen Dei tui in vanum, iurando, scilicet pro nihilo. Vnde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quæ est, scilicet sine iudicio. Sed multo grauior est falsa iuratio quæ est sine veritate, & iniusta iuratio quæ est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc preceptum.

¶ **Præterea,** Multo grauius peccatum est blasphemiam vel quicquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blasphemiam & alia huiusmodi debuerunt magis per hoc preceptum prohiberi.

¶ **Præterea,** Multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici, Non assumes nomen Dei tui in vanum.

¶ **SED IN CONTRARIUM** est autoritas scripturæ.

CONCLUSIO.

¶ **Conuenit hominem secundo legis precepto** iustitiam, quod est periurium prohibetur, quod ad irreligiositatem pertinet.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad veritatem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter. Vno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebitum exhibetur: quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reuerentiam: cum scilicet Deus contemnitur: quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem, cuius animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debere Dei cultum suscipere, secundum illud Isa. 28. Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat, scilicet Deus versus vel falsus a corde hominis, & pallium breue vtriusque operire non potest. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum, quam eum susceptum honorare. Et ideo praemittitur preceptum quo prohibetur superstitio, secundo precepto quo prohibetur periurium ad irreligiositatem pertinens.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod illæ expositiones sunt mysticæ. Literalis autem expositio est quæ habetur Deuter. 5. Non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet iurando pro re quæ non est.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod non prohibetur qualibet assumptio diuini nominis per hoc preceptum: sed proprie illa quæ assumitur diuinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum iuramenti: quia ista assumptio diuini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibetur omnis inordinata diuini nominis assumptio. Et secun-

dum hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est. ¶ **Ad tertium** dicendum, quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est: quod pertinet ad falsam iurationem, quæ principaliter periurium nominatur, ut supra dictum est. Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua leuitate, si verum iurat, non est vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

¶ **Ad quartum** dicendum, quod sicut ei qui instituitur in aliquam scientiam, primo proponuntur quædam communia documenta, ita etiam lex quæ instituit hominem ad virtutem in preceptis decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communis in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter precepta decalogi prohibetur periurium quod frequentius accedit quam blasphemiam, in quam homo rarius prolabitur.

¶ **Ad quintum** dicendum, quod nominibus Dei debetur reuerentia ex parte rei significata, quæ est vna. Non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multe. Et ideo singulariter dixit, Non assumes nomen Dei tui in vanum: quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

ARTICULVS IIII.

¶ **Item tertium decalogi preceptum conuenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati.**



QVARTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter tertium preceptum decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim preceptum spiritualiter intellectum, est generale. Dicit enim Ambr. super illud Luc. 13. archifsynagogus indignans quod sabbato curasset. Lex (inquit) in sabbato non iubet hominem curare, sed seruilia opera facere, ad est, peccatis grauari prohibet. Secundum autem literalem sensum est preceptum ceremoniale. Dicitur enim Exod. 37. Videte ut sabbatum meum custoditis, quia signum est inter me & vos in generationibus vestris. Precepta autem decalogi & sunt precepta spiritualia, & sunt precepta moralia. Inconuenienter ergo ponitur inter precepta decalogi.

¶ **Præterea,** Ceremonialia legis precepta continent sacra sacrificia, sacramenta, & obseruantias, ut supra habitum est. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, & sacra vasa, & alia huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconuenienter est ergo quod prætermittis aliis omnibus ceremonialibus, de sola obseruantia sabbati fiat mentio.

¶ **Præterea,** Quicumque transgreditur preceptum decalogi peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes obseruantiam sabbati non peccabant, sicut circuncidentes pueros octaua die, & sacerdotes in templo sabbatis operantes, & Helias cum quadraginta diebus peruenisset ad montem Dei Oreb: consequens est quod in sabbato itinerauerit. Similiter etiam sacerdotes dum septem diebus circumferrent arcam domini: ut legitur Iosue 6. intelliguntur eam sabbato circumtulisse. Dicitur etiam Luc. 12. Nonne vnusquisque vellum soluit bouem suum aut asinum & ducit ad aquam? ergo inconuenienter ponitur inter precepta decalogi.

¶ **Præterea,** Precepta decalogi sunt etiam in noua lege obseruanda. Sed in noua lege non seruatur hoc preceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua & cibi coquantur, & sternerantur & piscantur homines, & alia multa huiusmodi faciunt. Ergo inconuenienter traditur preceptum de obseruatione sabbati.

¶ **SED CONTRA** est scripturæ autoritas.

CONCLUSIO.

¶ **Conuenient fuit, postquam primo & secundo legis precepto** hominem a contrariis religionis amotus fuerat, tertio adhuc institueretur precepto, de sabbati custodia, per quod in vera religione fundaretur in exteriori cultu Dei exhibendo.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod remotis impedimentis veræ religionis per primum, & secundum preceptum decalogi, ut supra dictum est, consequens fuit ut tertium preceptum poneretur per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultus Deo exhibere. Sicut autem in scriptura diuina traditur nobis cultus interior sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo debetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorum cultum qui consistit in oratione, & deuotione, magis inducitur homo ex interiori spiritus sancti inclinatione, preceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia precepta decalogi sunt quasi quædam prima, & communia legis principia: ideo in tertio precepto decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii: quod pertinet ad homines, scilicet ad representandum opus creationis mundi, a quo requiescentie dicitur Deus se prima die: in cuius signum dies septima mandatur sanctificanda id est deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. 20. præmissis precepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio: quia sex diebus fecit Deus cælum & terram, & in septima die requieuit.

inhibuit de quorum non modo est contritio. A ueritate ergo longe erant dicentes, sub precepto teneri hominem in die festo ad dolendum de peccatis quae habet, ad orandum, ad quietem mentis in deo. Et minus perprexerunt literae huius doctrinam, dicentes quod secundum omnes tenetur quis sub precepto ad quietem mentis in deo, in festo. Finit enim preceptum non est sub precepto. Quoniam aliud est de quo dicitur preceptum, & aliud ad quod iuratur lex per preceptum hominem ducere, ut in q. 100. artic. 3. Author dicit in lib. precedentem.

¶ Num magis agat contra preceptum de custodia sabbati, peccat in die festo, quem qui est alius qui alius sit eius corporale facit opus.

¶ In eod. art. in responsione ad tertium, dubium occurrit circa illa uerba. Magis contra hoc preceptum agit qui peccat in die festo, qui alius sit eius corporale opus licitum facit. Na uidetur sententia hoc falsa esse, ex eo quod sequatur quod circumspecta dei festi uerba et specie peccati committit in festo, quod nulla ratione probatur. Et tenet sententia. Quia tunc fornicatio committitur in die festo esset contra uirtutem religionis, cuius actus cadit sub hoc precepto, & non solum esset species luxurie.

¶ Ad hoc dicitur, quod cum duo in hoc precepto occurrunt, scilicet finis, & id quod est ad finem, & finis sit duplex, interior & exterior: scilicet cultus est interior est finis exterior, cultus exterior, puta audire Missam, est finis interior, cessare ab operibus seruilibus est id quod est ad finem. Et finis exterior, cultum uidelicet interiore conseruet non cadere sub precepto, ut in littera dicitur, sed solum exterior cultus & cessatione a seruilibus operibus obsequia est ut id solum cadat sub hoc precepto ad litteram, quod obseruatur directe exteriori cultui. Hoc autem est opus seruile. Cuius autem liquet quod si cultus sancti faceretur non contrariatur quodlibet peccatum, sed solum illud quod contrariatur est ad quod sanctificatus est spiritus, id est peruersitas seipsum, aut abusus sacerdotio, & huiusmodi: ita sancti spiritus depositi ad exterior cultum non contrariatur quodlibet peccatum, sed illud tantum quod cultum illum alium aut uoluit. Non prohibetur ergo quodlibet peccatum per hoc preceptum inquantum preceptum dicitur cultus, sed solum illud irregularitatis seu sacrilegii peccatum, quod diuino cultui tunc debito contrariatur. Sicut universaliter cum actus alius uirtutis preceptus, non prohibetur per hoc omne peccatum, sed solum contrarium ei quod preceptum, ut patet de preceptis temperantiae, fortitudinis, mansuetudinis, & huiusmodi. Opus autem seruile ad litteram non est peccatum. Tum quia non proprie sed metaphorice seruile opus dicitur de peccatis sicut esse seruum peccati metaphorice dicitur de faciente peccatum. Na nullus est seruus simpliciter, sed sicut iustitia metaphorice in homine dicitur respectu sui, ratione diuersa partium hominis, puta rationis & sensualitatis, ita seruus, & alia huiusmodi. Sensus autem metaphorice ubi inuenitur sensus proprius consonus litterae sine metaphoris, non pertinet ad sensum litteralem, quoniam sensus metaphorici semper essent litterales. Sic autem est in proposito, quia opera seruilia ad litteram secundum propriam rationem sunt illa in quibus seruus distinguitur a liberis: ad quae scilicet seruus deputatus habemus. Quia sunt opera mechanicum artium distinctum contra artes liberales. Tum quia Author in 3. sent. dist. 3. artic. 1. expresse dicit quod opera seruilia mystice dicuntur peccata. Et hic in responsione ad primum, respondendo ad eandem Ambrosii authoritatem, quod lex prohibet hominem in sabbato grauari peccatis: dicit quod cessare a peccato pertinet ad sensum mysticum mortalem huius precepti. Unde quod in quodam de

hac re scripti quolibet, firmioribus rationibus apparet hanc confirmationem.

¶ Ad objectionem autem in oppositum dicitur dupliciter. Primo, quod Author loquitur de hoc precepto spiritualiter intellecto. Vel, & melius, dicitur quod loquitur de hoc precepto quantum ad finem, qui non est in precepto, ut patet ex eius ratione qua scilicet magis impeditur peccata applicationem hominis ad diuina, quam corporalia opera licita. Cum autem auctor legis in littera interiori cultui deuotionis & orationis non suberit hoc preceptum, intelligit de cultu interiori secundu se. Talis enim hic non suberit, sed est finis precepti. Cum quo tam dicitur quod cultus interior est ratio seu conditio cultus exterioris sit in precepto. Teneatur enim audire Missam in diuina interiori & exteriori homini cultui Missae exhibere: sicut sacerdotes tenentur ad attente sollemnem horam canonicam: hoc est, ut ex proposito seu aduersitate, non no tabilitate mentis auertrat.

¶ Nam magis peccat qui peccat in die festo, quam qui in eodem laborat.

¶ In eod. art. in responsione ad tertium, dubium occurrit circa illa uerba. Magis contra hoc preceptum agit qui peccat, qui qui opus corporale aliis licitum facit, quia peccatum magis impedit, quam corporale opus. Videtur hoc esse falsum: quia exercens in festo die opus corporale aliis licitum facit, solum tenet, uel aduersitate domus, magis impedit finem huius precepti: quia impedit & ex genere operis, quia facit opus seruile: & ex deformitate peccati: quia peccatum mortale. Qui autem committit aliquod peccatum mortale absque exercitio mechanico, solum praestat impedimentum finis precepti huius ex parte peccati. Male ergo dicitur quod magis facit contra hoc preceptum qui peccat, quam qui laborat.

¶ Ad hoc dicitur quod cum comparatio omnis sit inter distincta, & non inter idem & seipsum non est in hac comparatione sumendum ex una parte peccatum, & ex alia peccatum & opus mechanicum. Quoniam hoc esset comparare peccatum sibi ipsi contra seipsum cum alio. Sed ex una parte sumitur peccatum mortale, & ex alia opus mechanicum secundum suum genus. Hoc enim duo communicant in hoc quod utrumque est contra finem precepti huius, quia utrumque impedit quietem mentis in deo. Et ideo utrumque est contra hoc preceptum quo ad finem: non quia prohibetur, sed ex contradiendo prohibetur, quia impeditur finis. Sed quia actus peccati mortalis ex suo genere plus contrariatur quieti mentis in deo, quam actus exercitationis mechanicae: ideo magis agit contra hoc preceptum quo ad finem eius, qui peccat mortale, quam qui corporale opus exercet.

¶ Ad objectionem ergo in oppositum dicitur, quod male sumit extrema comparationis: quoniam hic comparantur haec duo genera impedimentorum finis precepti huius, ut patet ex ratione quae in littera redditur, scilicet ex ratione peccati, & ex ratione corporalis operis. Et non comparantur peccatum cum nullum in festo, & peccatum transgressionis festi in opere seruili, ut argumentum assumit. Contingit namque peccatum commissum in festo esse grauius puta blasphemiam, uel odium dei. Contingit & esse leuius ex suo genere puta, gulam. Transgressio namque festi opponitur religioni, quae est inter precipuas uirtutes, ac per hoc inter grauius computatur peccata ex suo genere. Unde & poena mortis primis molior affectus est. Leuitici 24.

¶ In eodem articulo, colligitur opera corporalia licita in festo, quae in littera ponuntur: & inueniuntur primo opera corporalia ad cultum dei pertinentia, exemplo gestantis arcam dominam, & uolantium sabbatum sine crimine. Secundo corporale exercitium causant spirituales actus: exemplo doctoris uerbo uel scribendo.

Secunda secundum S. Th.

D. d. pto.

Annos.

pto. Tertiò, adus corporales necessarios ad salutem corporis proprii exemplo Helise, Machabieorum & discipulorum Christi. Quarto, adus necessarios ad salutem corporis proximi, exemplo Christi, qui totum hominem curauit in sabbato. Quintò, adus corporales opportunos ad imminens damnum exterioris rei uitandum, exemplo leuantis in sabbato ouem que cecidit. Sextò, coquere cibos, itinerrare, & huiusmodi ex consuetudine populi Christiani. Septimò, piscari ex indulgentia Ecclesie quandoq. dispensantis. Ratio primi est, quia preceptum de sabbato ad contrariatur adus religionis. Ratio secundæ est, quia adus spirituales sunt liciti in festo. Ratio tertiæ, & quartæ, & quintæ, est, quia adus tales non sunt seruiles, sed communes liberis & seruis: quoniam quilibet debet eos exercere. Ratio sextæ & septimæ est, quia non est ita arcta observatio festorum in lege gratiæ, sicut erat in lege scriptæ.

Annos. Et quoniam ambiguitates circa observationes seu uoluntates festorum communes ac frequenter sunt, ideo istas singula discutenda sunt. Ante omnia autem scire oportet quod ultra preceptum de cessatione ab omni opere seruilis ex ueteri lege acceptum, & ab Ecclesia renouatum, ut patet in cap. Lxxviii. extra, de feriis, inuenimus Beatiſſimam multam alia opera in festis inhihere, ut patet ibidem in c. omnes, & in c. conquisitis. Nihil ibi quinq. prohibetur, scilicet mercari, placitum, iudicium mortis uel pene, & iuramentum nisi pro pace, uel alia necessitate. Et iudicialis strepitus intantum quietere habetur, ut annuletur tam processus habitus quam sententia promulgata in festo, etiam de consensu partium: nisi necessitas urgeat, aut pietas suadeat. Cui igitur preceptum de observatione festorum, quantum ad temporis & operis determinationem, sit non de iure diuino, quia sic erat eximibile, & cessante sed ex Ecclesie constitutione & consuetudine: potest enim Ecclesia aliter tempus festiui decernere: puta, quod usque ad meridiem tantum esset festum, & similiter quantum ad opera tam potest, puta mutare preceptum de auditione Missæ, & negationem, puta concedere aliqua talia opera que nunc sunt prohibita: & licet quo ad opera nulla appareat necessaria mutatio, quo ad tempus tamen multis uidetur quod oportet festum esse solum mane, & hoc propter communiter accidentia, quia post prandium in festis communiter committuntur infinita peccata, que aliis diebus non sunt, nec fierent si liceret laborare: quia inquam preceptum hoc huiusmodi est, consequens est, ut duo genera operum inueniamus in festo prohibita, scilicet opera seruilia, & quedam non seruilia que enumeramus ex textu decretalium.

¶ Num in festo propter necessitatem & pietatem liceat facere quod operatur, uel expedire.

Questio. Verum quia in duobus operibus non seruilibus, scilicet in iuramento, & iudiciali processu seu sententia, exceptio fit casuum necessitatis & pietatis: idcirco statim dubium conſurgit, an similis exceptio intelligenda sit in ceteris prohibitis tam seruilibus quam non seruilibus. Et hoc querere, an propter necessitatem uel pietatem licitum sit in festis facere quodcumque oportuerit uel expedire facere. Et est ratio dubij, tum quia exceptio in enumeratione multorum apponitur quibusdam, non uidetur extendenda ad omnia. Nam si extendatur ad omnia, minus eruditè apponeretur quibusdam tantum enumeratorum. Sic autem est in propositis quia in cap. omnes, enumeratis illis quatuor scilicet mercari, placito, iudicio, & sacramento, non apponitur exceptio necessitatis uel pietatis, nisi ultimo. Tum quia dato quod exceptio unius extendatur ad omnia similia, non tamen extenditur ad maiora. In proposito autem sunt duo genera prohibitorum, scilicet opera seruilia & quedam non seruilia. Et constat quod magis prohibita sunt opera seruilia, quam illa non seruilia. Quia illa sunt prohibita per se, ista per accidens. Et exceptio uero est apponenda ad opera minus prohibita, scilicet non seruilia sunt processus, sententia, sacramenta. Ergo non extendenda est exceptio ista ad opera seruilia que sunt magis prohibita. Ac per hoc non est licitum opera seruilia in festo facere uel per se causa necessitatis aut pietatis. In oppositum autem multi sunt qui de festorum observatione scripserunt.

¶ Ad hoc dubij, quia duas partes habet, secundum duas causas, scilicet necessitatis & pietatis, ligatim dicendum est. Et primò, quod si necessitas urgeat (ut textus dicit) nullum est opus sine seruilis, siue non seruilis, quod non sit ratione necessitatis, urgentis licitum exercenda imminet, tam non sunt seruilia, sed communia liberis & seruis. Quia quilibet debet ad sui ac proximorum conseruationem & damnum imminens uitandum, necessariam prouisionem facere. De pietate uero sciendum est. Quoniam pietas tripliciter sumitur, scilicet pro religione, pro misericordia, pro speciali parte iustitiæ que uocatur pietas, per quam sanguine iustis patrumque beneuolus officium & diligens tribuitur cultus, ut à Tullio definita est. Primo modo pietatis nomine utitur Augustinus. Secundo modo utitur uulgus, intantum ut etiam deum ipsum appellat. Tercio modo utitur philosophi. Si sumatur ergo pietas pro religione, ut glossa ibidem exponit, tunc distinguendum est, ut inſerius tractando primum casum inter septem collectos ex littera, dicitur concludendum quod uelut aliter non est licitum. Si uero sumatur pro misericordia, ut etiam glossa ibidem accipit, & beneſic dicendum est, quod quantum sola misericordie ratio sufficit ad excusandum iudicialia opera in festo, non tamen sufficit ad excusandum opera seruilia omnia in festo: nisi adus simul necessitas, aut uitatio dñi imminens. Et ratio est, quia preceptum de festorum obseruatione est de adu religionis, ut uicemus deo. Nec debet impedimentum preſtari cultui diuino ex occupatioe serui circa proximorum extra articulum necessitatis. Quod autem dicit ibi glossa, quod in operibus misericordie non est discretio dñi, intelligendum est cum grano salis,

hoc est, in illis operibus que de genere suo sunt opera misericordie, quælia sunt uelut nudum poscere claudere, ponere dare ſcienti, uisitare infirmum, & cetera que opera misericordie appellantur. Et non intelligitur de omnibus operibus seruilibus, que causa misericordie fieri possent. Quoniam hæc per accidens sunt opera misericordie, & per se sunt seruilia. Propter quod non est licitum propter misericordiam colere agros pauperum, aut alia huiusmodi facere in die festo. Si autem pietas sumatur proprie tertio modo, tunc dicendum est quod à nullo prohibetur opere pietatis excusari in festo. Quoniam nec propter cõanguineos aut patrie beneuolos licet in festis sollicitus exercere, & multo minus seruilia opera. Unde loquitur saltem esse quod licet, si necessitas non addit, laborare in festis pro refectione pontis, aut uix, propter pietatem publicæ utilitatis: sicut non licet propter pietatem cõanguineorum hæc eade facere, cõ eadem uirtute pietatis sit ad cõanguineos & patriam: & sicut non licet agros colere, metere, arare &c. propter

patiam, extra necessitatis articulum. Et decepti uidentur, dicentes oppositum ex pietatis uocabulo: & quia non considerant quod religionis opera non sunt pretermittenda propter pietatem que est ad proximos extra necessitatis articulum in seruilibus operibus. Concludendum est ergo quod ad litteram Decretales illæ intelligendæ sunt ut sonant, scilicet in casibus in quibus applicantur, & similibus, licet possint propter ueritatem substantialem quo ad casum necessitatis urgentis extendi. Unde non oportet ad obiecta aliter respondere. Reducendo igitur ad discussionem septem casuum ex littera collectorum in primo casu, uidelicet de operibus pertinentibus ad dei seruiliu, dubium occurrat, an licitum sit in festo quodlibet seruilis opus ad dei seruiliu facere. Videtur enim quod sicutum quia non uidetur maior ratio de uno quam de alio seruilis opere: ac per hoc aut omnia licita sunt ad dei seruiliu, aut nullum licitum erit, tunc quia quodcumque opus non modo moraliter, ex hoc quod sit ad dei seruiliu, est etiam adus religionis per hoc consonat finis huius precepti, qui est, omnis alius, uacare operibus ad dei seruiliu pertinentibus, ut in littera dicitur. In oppositum autem est, quia si sic esset, liceret ecclesie quamcumque diuitiis agros colere, terras fodere, domos fabricare, & alia huiusmodi facere ad dei seruiliu: & licet illud sit, ad hoc dicitur quod corporalia opera ad dei seruiliu pertinentia sunt tripliciter ordinis. Quedam sunt consistentia in ipso cultu diuino: olim erat uelut arcam domini, & modo est uelut sanctuarium flammæ argenteæ uel aureæ in processibus, & deferre crucem, & huiusmodi. Hæc sunt omnino licita & applicanda, quia sunt pars diuini cultus. Quedam uero sunt preparatoria ad deum cultum. Hæc in duo ſciantur genera. Nam quedam sunt preparatoria simultanea cum cultu, ut olim erat preparatio uicinarum, excipiendo, laudando, & huiusmodi, & nunc est uelut cõpans ad Missam, uelut præparatio hæc que processio sunt omnino licita & sancta. Et sunt illa de quibus dicitur Matth. 23. quod sacerdotes in templo sabbatum uiolant, & sine crimine sunt. Quedam uero sunt preparatoria que possunt precedere die fieri, ut ornare templum, mundare illud, cõficere hostias pro missis celebrandis. Et hæc sine rationabili causa non debent in die festo fieri. Ex causa autem rationabili licita sunt in festo. Et ratio est, quia dies festus dicitur esse diuino cultui, & annexis illi pro tempore illius diei. Hæc autem opera ad diuinum cultum illius diei præsupponunt. Et propterea rationabilis causa addit, debent congruo tempore, hoc est ante festum fieri, & non in die festo. Hæc autem rationabilis causa facienda hæc in festo, si festum aliquid eueniret. Verbi gratia, in sabbato sancto. Tunc enim cum non decerneret prius ornare templum propter luctum passionis domini, rationi consonat, ut sine crimine patens pro paschali solennitate. Similiter si conſtitutis festis reſta ad concursum immunda reddita sunt, mudanda sunt, ne immunditia inter solennitates duret, & sic de similibus. Et licet huiusmodi preparatoria opera ex causa rationabili licita sunt, & sine ea dicitur illi simpliciter tamen corde fiant in festo, nemine tantum peccatum est: quia sunt infra ea que per se ordinantur ad diuinum cultum, & per se spectant ad dei seruiliu. Quedam uero sunt per accidens ordinata ad diuinum cultum: scilicet ex hoc solo spectant ad diuinum cultum, quia ob dei seruiliu fiant. Cui ex suo genere non ordinantur ad cultum diuinum, ut arare, metere, fabricare, fodere, & huiusmodi. Et hæc non nisi necessitatis causa licita sunt in festo: puta, si ecclesia est prope cultum, ita ut non possit prouidere sibi de huiusmodi necessitatibus. Neque hoc auderem dicere, nisi quia multi hoc sentiunt, & de festo quandoque sit abſque reprehensione: & nullum uideo huius rationem, nisi quia uacant in ueritate seruilio diuino, & Ecclesia non reprehendit. Quare autem extra necessitatis articulum illi licita sunt hæc opera in festo, ratio est: quia ista sunt opera ex suo genere seruilia, non per se spectantia ad dei seruiliu, sicut spectant reliqua omnia tam primi quam secundæ ordinis opera. Et confirmatur hoc ex consuetudine populi Christiani, que est optima legum interpretis: quia uix & forte non nisi abſque sine ſcandalò toleratur huiusmodi labores fieri in obsequium pauperum Ecclesiarum.

¶ Ad primam ergo obiectionem in oppositum dicitur, quod alia est ratio de his que sunt in primo & in secundo ordine, & alia de his que sunt in tertio: quia illa per se pertinent ad dei seruiliu, cum sint aut pars cultus diuini, aut preparatoria ad illum: illa uero extranea ac per accidens ordinantur ad dei seruiliu. ¶ Ad secundam uero dicitur quod ad hoc preceptum spectat occupari in operibus que per se spectant ad dei seruiliu, non autem in operibus extraneis que per accidens ordinantur ad dei seruiliu, quælia sunt opera tertij ordinis.

¶ Num alius aliquis spiritualis exercitij sit contra obseruationem sabbati.

¶ In secundo casu de corporali exercitio spiritualis adus duo occurrunt dubia. *Questio.* + Fraudis hereticorum, aliorum, in mandis editionibus, in amittitur; sed bene.

Alterum de ipsa universali regula, videlicet nullius spiritualis actus exercitum esse contra observantiam sabbati. Alterum de exemplo, videlicet docere verbo vel scripto. Dubitatur namque de veritate illius regule. Nam si spirituale dicitur à spiritu sancto, eo modo quo dicuntur spiritualia sacramenta, & sacra doctrina, sic sequetur quod docere philosophum non esset licitum in festo, quod falsum est. Si vero spirituale fundatur à mente nostra, eo modo quo virtutes omnes, & opera intellectus dicuntur res de actus spirituales, sic sequeretur quod omnia opera animi essent licita in die festo: quia ars est virtus intellectualis, ut patet in 6. Ethic. ac per hoc liceret in festis texere, seu fabricare, & huiusmodi. Sequeretur etiam quod licitum esset diebus festis advocatis patrocinari in causis iudicialibus, cum actus iste sit scientie usus.

¶ Num scribere sit opus servile, & prohibitum diebus festis.

Questio. Dubitatur quoque de actu scribendi, an ex suo genere sit opus servile. Et est ratio dubij, quia inveniuntur liciti quidam in festo, puta docendo. Et dicitur quidam in festo illicitus, puta, scribendo libros. Si enim esset ex suo genere opus servile, semper esset servile. Et similiter si esset opus liberum, semper esset liberum.

¶ Ad primum horum dicitur quod spiritus sanctus, sive à spiritu mentis nostre, sive à spiritu gratie sumatur, non refert in proposito, nisi secundum magis & minus: quia scilicet spirituales actus penes spiritum gratie non solum liciti sunt, sed quasi precepti sunt in festis orare, predicare, laudare Deum, docere faciem scripturam, ministrare sacramenta, visitare ecclesias & clericos more religioso abbas, strepitus iudicialis, & alia huiusmodi quae in art. q. 100. superius habetur, ubi de actibus spiritualibus questio vertitur. Actus vero spirituales penes spiritum mentis nostre liciti quidem, sed non mandati sunt in festo. Sed à quoque spiritus actus dicuntur spirituales, oportet considerare quod in proposito dicuntur spirituales non solum à principio, sed etiam à termino. Ita quod illi dicuntur spirituales qui per se terminantur ad spirituale. Ita quod si actus à spirituali principio proveniat per corporale ministerium, oportet ad hoc quod sit spirituales, quod per se ordinatur ad spirituale passionem inferendam, ut actus doctrinae ordinatur ad inferendam disciplinam, quae est spirituale opus. Et similiter bus dei terminatur ad excitationem spiritualem mentis, & dei gloriam: & sic de aliis. Actiones vero quae ad corporalem inferendam passionem per se ordinantur, non computantur inter spirituales, quia à spirituali sunt principio, ut patet de artibus quae per se ordinantur ad perfectionem corporalem operum ut fabrilis ad gladii, vasa, domos, & cetera constitutum: unde patet solutio primae objectionis.

¶ Ad secundam autem dicitur, quod licet licitum est docere philosophum & ceteras disciplinas, ita licitum est advocatis praestare patrocinium. Ordinatur enim patrocinium advocati ad iudicium & persuasionem veritatis causae. Cuius autem tem nolle & persuaderi esse spirituales. Et ex his patet quod in festo licitum est circumire ad consilia convenire, quoniam consilium spirituale est, quae spirituales est & omni tempore licita. Nec obstat quod sit electio ad temporalia officia, aut negotia: quoniam haec materialiter se habent ad electionem quae formaliter de per se est terminus consilij. Aduerte tamen in hac regula, quod intelligenda est quantum est ex genere operis. Quod propter ea dico, quia ex prohibitione Ecclesiae aliquis actus spiritualis est illicitus in festo, scilicet usus spiritualis potestatis praetoriorum ad exercenda iudicia & processus, ut patet ex supra allegatis. Et propterea omnis actus spiritualis, qui non specialiter est prohibitus ab Ecclesia in festo, est proculdubio licitus in festo. Et hinc fit quod praetari possunt potestate sua in festis ut, nisi in prohibitis quae dicta sunt, & infra discutientur signantur.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod scribere de genere suo non est actus servilis, sed communis liberis & servis. Unde & Reges praetoresque omnes non dedecet scribere. Quia potius turpem Principem putamus necessitatem exprimere conceptum aut secretum suum propria manu. Quare autem quandoque sit licitum, & quandoque non, in diebus festis, ratio est, quia scribere quandoque est quasi species quaedam locutionis, & tunc est opus liberum: ita quod locutio quasi dividitur in locutionem successivam, & locutionem permanentem. Illa sit labilis, & linguis, & instrumentis naturalibus tantummodo sit scriptura. Quandoque autem non egreditur iustitiam corporalis operis, sicut mechanica quoddam opus existens: ut pingere, & statuas lacere: & tunc est opus servile. Propter quod scribere litteras, scribere per se, vel per alium docendo, & huiusmodi, licitum est in festo. Quoniam hoc non est aliud quam loqui permanentem. Transcribere autem illud est, quoniam mechanica, quoniam corporalis operis lumen non exit.

¶ In tertio casu & duobus sequentibus adverte diligenter & perspicaciter totam rationem. Ad cuius evidentiam scito, quod operum corporali quidam sunt ex suo genere servilia, & haec sunt propria servis, ut opera mechanica: quidam ex suo genere libera: & haec sunt propria liberis, ut opera arrium liberalium: quidam vero ex suo genere communia servis & liberis, ut scribere & itinerare. Cum autem sola servilia prohibita sint in festo, libera autem & communia remanent licita in festo, iuxta illam litteram ubi licentia communium, quod non solum communia ex suo genere, sed etiam quae servilia sunt ex suo genere, si in casu induant rationem communium, licita sunt: ut patet ex ratione communium (ut in littera dicitur) cum sunt necessaria ad salutem corporalem propriam vel proximi, vel ad eiusdem salutem, quatuor, & quintus casus, liciti sunt in festo. Et hinc patet multorum licentia operum in festo, scilicet medicorum, tam physicorum quam chirurgicorum, ophthalmorum, odontorum, tondentium capite, & universis servitorum omnia necessitatem ad salutem corporis. Hinc longe fuge, & bella in festis licentia. Hinc etiam ipsum divinum cultum audientis Missae licite omittunt cultores, ac servientes infirmis, quando urget fieri neque. Haec enim omnia & similia ex hoc ipso quod necessaria sunt ad corporalem salutem, communia sunt servis & dominis: ac per hoc sine alia dispensatione licita, ut patet extra genus prohibitum existentia. Hinc quoque imminente bello licite laboratur, faciendo fossas, aggeres, propugnacula, & huiusmodi in festo, ut scilicet evitetur imminens damnum exteriorum rerum: & sicut imminente publico bello ac damno haec licentia, ita imminente huic pauperi privato damno ex privato bello iniusto, quod dominus suus habet adversus eum dum vult ipsum damnificare in rebus aut persona, nisi solidae in festo, licite ad vitandum imminens damnum, laborat in festo. Hinc imminente pluvia vitatur licite damnum rerum seu diuio damnum, auferendo inde ea quaecumque res sunt. Sic licite subleventur bestiae à casu & huiusmodi. Hinc moter rationabiliter timens damnum supri in puella, quam non decet secum docere ad Ecclesiam, nec habet cui tute committere, licite in festo omittit Missam. Hinc ad vitandum commune damnum reipublicae, & multorum privatorum, licite in festo exercentur communes artes, quae continuationem operis absque differentiatione dierum requirunt: quod si oporteret discernere inter diem & diem, non invenirentur artes istae utiles ac necessariae reipublicae & privatis multis: huius-

modi autem sunt ars navigatio, maritima, & similiter eursores, pedres, siue equites, coqueutes lateres, calcem, saponem, & quicquid huiusmodi est. Nam si opposeret quiescere festis diebus, nullus inveniretur marinus navis: quoniam damnum esset ars & impossibilis saepe. Sic similiter nullus inveniretur cursor ad hoc opus deputatus, ut infra tot horas sit in loco distant, &c. Quoniam habendo rationem dierum, impossibile frequenter esset hoc efficere, cum tamen hoc saepe oporteat fieri. Nec rationi videtur consonum ut spectet ad cursores discutere sufficientiam necessitatis causae pro qua mittitur. Sicut universiter alij artífices non querunt ad quid vis hunc gladium, hanc arma, hanc lina, &c. Similiter non invenirentur qui coqueret lateres, & huiusmodi, multos dies exigentes ad coctionem: vel quia damnum esset ars, vel impossibilis esset, ubi plusquam sex dies exiguntur, cum septimus quisque dies festus sit. Hinc quoque in itinere licitum est die festo equo ferrum reparare, & huiusmodi, ad vitandum imminens damnum cepti itineris, aut pendende societatis in itinere inchoando, in his liquidem omnibus & similibus, ratio vitandi damnum imminens, opera constituitur extra prohibita in festo: quia vel transferat illa in ordinem communium dominis & servis, vel ad imitationem dicti ordinis reducit.

¶ In sexto casu ubi licita ex consuetudine locantur, discutienda primo sunt non servilia ex statuto Ecclesiae: & deinde omnia ex consuetudine licita tractantur. Prohibitorium igitur ab Ecclesia in festis primum est mercari, ubi prohibetur contrarius emptiois & venditionis, & universales negotiationes, locationes, ac cōducciones. Sunt namque species venditionis, quoniam vis rerum videtur vel emitur. Et quales haec opera non sunt servilia, fundata tamen est prohibitio ista Ecclesiae super observantia sabbati apud iudeos, qui non emebant etiam aromata, ut patet ex Luc. 11. ubi dicitur, quod mulieres sabbato secundum mandatum filiorum & ex Marci. 1. ubi dicitur, dum recessisset sabbatum emerant aromata. Emere autem & vendere comestibilia pro illo die, nullo forte tempore fuit prohibita.

¶ Num liceat festis diebus iudicem informare pro lite absolvente.

¶ Secundum autem prohibitum est litigare. Vbi in dubium vertitur, an liceat informare iudicem in diebus festis cum advocato & procuratore. Et est ratio dubij, quia eadem videtur ratio quod prohibetur informari, & quod prohibetur litigare: ipsa informatio, & partes & iudicis velle distrahatur à divinis. In oppositum autem est, quia informatio non est iudicialis actus, ac per hoc non prohibetur.

¶ Sed ad hoc dicendum est, quod licitum est: quia hoc non nisi ad illuminationem iudicis ordinatur, ac per hoc ad spirituale, & nullibi invenitur prohibitum: quin potius continetur hoc sit in dominicis & festis diebus in Romana curia, quando die sequenti proponenda est causa in Rota: & licet ista opera distrahant à divinis, quia tamen ex suo genere non sunt servilia, & ex positum lege non sunt prohibita, restat ut sint licita. Prohibentur ergo homines litigare quo ad iudiciales actus in diebus festis, actus appellandi excepto, qui in omni tempore licitus reputatur. Tertia autem prohibitio est iudicare ad mortem vel ad poenam, & universiter procedere, & sententiam ferre. Sub qua inhibitione non intelligitur prohibitas sententia excommunicationis, quae praetari faciunt, inhibendo ne alii quid statuantur hoc non est procedere, aut iudicare, sed quasi legem cedere. Et quoniam vis excipit à processu & iudicio causa necessitatis vel pietatis, rationabiliter videtur quod cum immanitas sceleris noviter exigit eapum subito fuisse spem, aut decollari ab ipso processu & sententia, ut saepe contingit publicis latronibus, licite possint in die festo morte affici, ut consuetudo videtur servare de facto dum multi in memoribus suspenduntur de huiusmodi. Quoniam prohibitum est litigare, nisi pro pace vel alia necessitate: quod intelligo solū de iura mento iudiciali. Alioquin sub praeccepto caderet non iurare in festo, si canon ille praecceptum continet: & sic quilibet iudicaret, non tamen festo, iurans in festo, peccaret mortaliter: quod constat esse falsum. Sed tunc obicitur, quia ex quo licet & iudicia sunt prohibita in festo, superflue iuramenta iudicialia prohibentur. Sed hoc potest tripliciter solvi. Primo, quod tempore quo conditus est ille canon non in concilio, compendiosa adhuc non erant Ecclesiastica iudicia prohibita, quae postmodum Greg. nonus in c. Conquestus, prohibuit. Secundo dicitur, quod adhuc restant iudicia aliquando in festis licita, scilicet causa necessitatis vel pietatis, inhihentur iuramenta praestanda in festis. Cuius Author exponit superius in q. 1. art. ult. pro rebus temporalibus negotiis. Et ratio sua est, quia festis diebus est spiritualibus rebus usandum, non temporalibus. Posset & tertio dici iuxta illam Auctoris distinctionem, quod lex exprimitur volunt in specie, iuramenta iudicialia pro temporalibus causis intelligi prohibita. Quia enim actus iurandi de se habet quandam spiritualitatem, cum sit actus religionis, videtur siquidem poterat, quod consona esset finis dierum festorum: & iudicio non superfluum fuit specialiter inhibere iuramenta iudicialia in festo.

¶ Si igitur expediat ad sextum casum redeundo, ex consuetudine multa opera servilia & non servilia, quae tamen prohibita sunt, hodie licite exercentur, ut coquere cibos, itinerare longo itinere: quod in veteri lege non ferebat: quia quasi serviliter sit longi iter, emere & vendere in nudis, quas praetari scientes consueverunt esse, non reprehenduntur carnes vendere in macello, navigare in fluminibus, locare conductores equos ac operarios pro die sequenti, ius dicere iudicibus ubi est consuetum, vendere auctoritate publica pignora in subhaftatione, ut locis ubi emptores alios diebus non comparant, & sic fieri consuevit cum equis aut mulis continuare vecturam, praecipue ad partes remotas. Inchoare vero abusionis esset. Non tamen dicitur inchoare qui die festo cum multis usum ad locum accedit, ut sequenti die inveniat se cum multis ibidem, quoniam hoc non est nisi itinerare. Infra etiam itinerari comprehendit opera multorum agentium modis cum lecto & huiusmodi necessarius ad iter, quoniam haec per accidens sunt, propter iter scilicet: & eadem ratione licita sunt quia iter licitum est. Vendere quoque & emere calceos & similia, alibi licitum est iudicibus non nisi festis diebus ad oppidum venientibus cum pecunia, ut emere possint talia: si cum Roma licitum est diebus festis emere ac vendere asinos & equos, quia sic est consuetudo in publico foro in diebus festis spectante mundo. Haec enim omnia, ubi antiquata est consuetudo, ac per hoc à praetari scita, cum sint omnia nota licita sunt ex ipsa consuetudine fundata super libertate evangelica, qua non tenemur iuncto iuri veteris legis de observatione festorum. Et eadem ratione licitum est barbitonsoribus artem suam exercere usque ad tot nondum horas iuxta patrie consuetudinem, iacando tamen per viginti quatuor horas: quia festa quo ad principium & finem inchoant secundum consuetudinem regionum, ut extra de fer. in c. quoniam dicitur, Nec obstat si dicatur quod una ars non facit consuetudinem: quia concurrunt populi qui ronderet ad hanc consuetudinem: quia scientia praetoriorum absque reprehensione per se vel parochianos vel praedictores, licita facit opera illius artis, quae consuevit tolerari, ut patet in exemplo dato de venditione caballorum Romae. Similiter non obstat quod calidius exprimat extensionem temporis, & non restrictionem.

Secunda secundae S. Th.

D d d 2 quoniam

quoniam ea illud non unum tantum, sed multa exprimit disparatim inter se, scilicet quod finis & initium festorum sit iuxta regionum consuetudinem, & quod iuxta solennitatem maiorem prior praesentio & subsequens retardatio abstinentiae ab operibus fiat. Moderationis tamen illius memento in huiusmodi, ut non dilaretur, nec consueti post horam uesperorum extendantur ad totam diem, & huiusmodi.

Eadem quoque ratione excusantur a domino culta audiendi missam postquam, ubi consuetum est quod non excant: ita quod nec ipsae, nec matres peccant propter hoc. Et similiter quoque consuevit anno mense domini non exire, propter alii mortem. Et omnium prius & nunc dictionum communis ratio est, quod omnia haec sunt de iure positio, quod consuevit per contrariam consuetudinem abrogari praeteritis scientibus & non reprehendentibus: nec est opus uidere si consuetudo sit rationaliter introduci: sufficit enim quod ita sit. Venari autem solent causa ut domini faciant, & ludere cum magna uel parua sphaera, & huiusmodi & similes sonare musicis instrumentis, & choreas ducere & similia, si modico temporis spatio stent cum debitis circumstantiis, licitum esset, cum non possit hominem ab ipso delectatione transire, ut dicitur in 3. Ethic. Sed quod toto quasi die, uel magna festi parte, haec sunt, illicitum est: quia haec contrariantur fini huius praeccepti, qui est uacare diuinis impediat enim propter hoc a uacatione diuinorum. Non tamen est peccatum mortale, quia non est contra id quod praecipitur hoc praecceptum. Iam enim dictum est quod aliud est de quo datur praecceptum, & aliud quod est finis praeccepti. Si scito quod multa de iure licita ex consuetudine, quae ex ratione quasi damni imminetis, etiam uidentur licita, ut patet de uerbis rerum ad longa itinera, quibus nisi pretia retum mutarentur, damnum esset eorum arduum ratione pietatis, ut uis dicere rusticis aut ratibus quasi necessitatis, ut ars linorum in estate, quando carnes contraherentur inter continuis festis, & sic de similibus. Complementum tamen omnium quod liceant, uidetur mihi consuetudo populi Christiani.

In septimo casu de indulgentia Boetii, ubi in iure indultum inuenio, scilicet praesentationem huiusmodi, ut patet in c. licet. extra. de feriis. Quod ideo in iuris corpore positum fuit, ut ex eo similes casus dispensari intelligatur: puta, piscatio tumorum & similia. Quoniam eadem est ratio, quia scilicet non omni tempore capiuntur. Verum si bene huiusmodi indulgentia utuntur aliqui in simili casu, memores sint fuisse adiunctum onus, ut scilicet Boetius circumpositis & Chelii pauperibus hominibus de iure portionem faciant. Quotiens quoque repentinus aliquis casus occurrat, aut necessitas aliqua, ita quod clarum non sit an liceat laborare in illo festo, ad Episcopos, & ipso deficiente, ad sacerdotem cuius est maior auctoritas, recurrere: etiam si ille minus perspicaciter licentiam concedendo erraret, excusantur a crimine qui in festo laborant: quoniam ut in littera dicitur, in noua lege dispensatio circa hoc non est difficilis, sicuti erat in antiqua: per hoc non tantum opus est subtilitate.

Post omnes speciales casus communis omnibus generibus mortalium ordinum, casus occurrunt: ideo tacitus in littera quia communis est, uidelicet quod modicum pro nihilo reputatur: ac propterea facite modicum causamque festis operis in festo, non est contra praecceptum hoc. Et hinc prouenit, quod domini aliqui in festis diebus saram barbae propriae uolunt propter nuptias, uel quia ex itinere uenerunt, aut quia affuerunt secundo aut tertio quoque die reuersionem huiusmodi habere &c. Alii enim perinde esse ac si saluari munditiam facere sibi uultum. Tolerari hoc potest: quoniam mortale peccatum non est tondere unam barbam, quoniam paucissimo tempore hoc fit.

¶ Num in festo licita sunt illicita ex hoc quod propter mercedem sunt.

Questio. Dubium unum non dissimulandum restant opera in festo licita, reddantur illicita ex hoc quod sunt mercenariae seu propter lucrum. Apparet enim rationes contrarias. Nam quod reddantur illicita probatur ex hoc quod quaecumque opera sunt mercenariae, sunt illicita, quoniam sunt propter alium, scilicet dantem mercedem. Liber enim in hoc differt a seruo, quod liber sui causa est, ut dicitur in principio Metaphysic. seruus autem non. Opera autem seruilia sunt illicita die festo. Et confirmatur ex ratione licitae. Nam ideo opera ex suo genere seruilia, licita esse in festo conclusum est ratione necessitatis, aut imminetis damni: quia transiunt tunc in communia dominis & seruicis: ergo e contra, opera communia uel libera illicita esse debent in festo, si transiunt in seruilia. Et quia quaecumque ratione necessitatis aut imminetis damni sunt mercenariae, ex hoc ipso quod sunt mercenariae, transiunt in seruilia: ergo e contra, quae sunt mercenariae in festo sunt illicita. Illud est, in oppositum autem est quia nemo cogitur gratis operas suas impedire ei qui potest mercedem reddere. Contra autem quod necessitas in festo seruicis pro salute corporis, uel propter imminens damnum, cogitur homines gratis seruare, si non possint absque peccato propter mercedem seruire. Et ex hoc ulterius sequeretur, quod inueniantur nunquam aut raro seruatores pro huiusmodi: quoniam omnes querunt materialiter quae sua sunt, & rari est uirtutis alieno studere bono.

Ad hoc dubium a quibusdam dicitur, quod si quis seruus seu operetur in festo, principaliter propter mercedem seu lucrum, illicitum agit. Si autem principaliter faciat ut seruus homini patienti necessitatem seu periculum, secundario autem propter lucrum, non peccat. Et simile datur iudicium de operibus liberis quae sunt mercenariae, ut docere, studere, & huiusmodi. Secundum enim dictam distinctionem haec omnia & similia licita uel illicita iudicant. Mihi autem aliis ostendendo aliter dicendum uidetur, praemittendo duo. Primo, quod spes lucri non reddit opus ex non seruile seruile. Probatur, quia cum lucri spes maxime inueniatur, & quasi per se primo in negotiatione, quoniam negotio directa ordinatur ad lucrum: consequens est quod negotio esset opus seruile, quod contra est falsum: quia negotio est liberorum, qui soli sunt domini pecuniarum & rerum, & non serorum qui nihil habent. Unde negotio non est prohibita in festo, quia sit opus seruile, sed alia ratione, ut dictum est. Et ex hoc pa-

tet quod non bene dicunt dicentes quod seruile propter speciem lucri, est opus seruile formaliter. Et de similibus idem est iudicium.

¶ Secundo, quod merces non reddit opus ex non seruile seruile. Probatur hoc tripliciter. Primo, quia opera seruilia inueniuntur sine mercede, quae patet in his qui operantur seruilia opera propter seipsos: ut puta faciunt canecos, uacant

texturae, &c. propter propriam uiam. Ex eo enim quod hi seruilia exercent opera sine mercede, apparet quod seruilia operis non penes mercedem attendantur. Sed aliud est opus esse seruile, aliud opus esse mercenarium. Secundo, quia operari seruilem dicitur propter contra operari mercenarie. Nam operari seruilem non est operari propter se, quia seruus quicquid operatur, domino operatur. Operari autem mercenarie, est operari propter se. Nam mercenarius operatur principaliter propter mercedem sibi ipsi necessariam aut utilem. Repugnat ergo aduicem operari seruilem & operari mercenarie: quia seruus non redditur merces aliqua, mercenarius autem oportet mercedem reddi: ac per hoc ille non propter se, ille propter se principaliter operatur. Non redditur ergo opus seruile ex hoc quod sit propter mercedem, cum seruile opus sit quod proprium est seruorum, ad quod seruos deputatos habemus. Tertio, quia licet opus mercenarium in hoc assimiletur seruili, quod ipsum opus est quod quis propter mercedem facit, operatur propter alium, puta arat agrum alterius, facit uellem alterius, &c. Verum tamen si seruus totum opus mercenarium in suas partes, apparebit quod non est seruile. Ex duobus siquidem constat, scilicet ex uinculo mercedis, & operari ad alium. Sed ex operari ad alium constat quod non est seruile: quia contingit operari ad alium non seruilem, puta gratis. Et uinculum mercedis distinguitur contra uinculum seruile: quia uinculum seruile est per dominum, uinculum autem mercedis est propter seipsum. Non fit ergo operari ad alium opus seruile nisi ex uinculo seruile, si ex suo genere non est opus seruile. Minus ergo bene dissimulatur quidam opus seruile in formaliter & materialiter seruile penes finem lucri seu mercedis: quoniam haec impertinentia sunt ad seruilia opera. Propter quod diuini authoris ingenium nunquam in terro sententiarum aut hoc, tractans de seruilibus operibus, meminit lucri aut mercedis.

¶ His praemissis quoniam uniuersale est singularibus colligendum seu abstractendum est, intendendum est quod obseruatio Christiani populi absque scrupulo conscientiae habeat. Multi in primis locant operas suas praecipue pro diebus festis in familiaribus organis in Ecclesia: doctores illustres locant operas suas ad legendum diebus festis lectionem publicam, uel astrologiae, uel moralem, uel Theologiae, uel aliam huiusmodi: ut patet Romae, Parisiis, Padua: & ita debet esse in aliis studiis. Multi iterum & coqui locant operas suas diebus festis cum nuptiis celebrantur, ut patet. Aduocati & procuratores locant operas informando in causis diebus festis, ut patet Romae. Medici, minutores, & huiusmodi, ita pro mercede operantur diebus festis sicut in aliis. Nauae similiter. Et breuiter manifeste absque tergiversatione aliqua liquet quod operantes in diebus festis opera quae reputantur licita in illis diebus eadem intentione (ut patet, & conuenienter, & conditiones seruiciorum testantur) eadem, inquam, intentione operantur, quae aliis diebus illa operantur, scilicet propter mercedem. Et cum haec, utpote notoria constent, & absque scrupulo fiant, colligendum est uniuersale, quod licet opera quae licite possunt in festo fieri, siue propter consuetudinem, siue propter necessitatem corporalis salutis, siue propter imminens damnum, siue ex suo genere, possint licite fieri propter mercedem, seu mercenarie, sicut aliis diebus sunt mercenarie quo ad intentionem mercedis. Vbi festo quod in his operibus quae licite sunt in festo, duplex inueniatur finis. Alter operis, alter operantis. Verba gratia, finis seu ratio operis in minutore, est aduocare naturam hominis egenis minutione. In doctore, est illuminare intellectum, in musico, delectare uel sollemnizare & diuinum cultum, & sic in aliis. Finis autem seu ratio operantis est merces: ita quod hi qui in festo operantur, pro ratione operis habent necessitatem uel imminens periculum, uel genus operis per se licitum, uel consuetudinem, & si quid est eiusmodi. Pro ratione autem applicandi se ad illa opera, habent mercedem. Ideo nunquam Ioannes paratus est locare operas suas in festo ad coquendum, & non ad arandum: quia coquere est de consuetudine licitum, arare autem non: & ideo applicat se ad locandum operas suas ad coquendum, quia indiget pecunia, quae erit eius merces. Et si non indigeret, sine dubio non locaret suas operas neque in festo, neque in aliis diebus, sed uivert in nobis dominus. Ita est communis dispositio & intentio operantium tam in festo quam extra. Et ut ex consuetudine & ratione apparet, nullum hic peccatum interuenit. Ex eo namque quod opus facio concessum in die festo, non peccat. Ex eo uero quod ad opus illud me applico, ut subueniam meae indigentiae, nulla de foemina apponitur, nihil contra finem festi facio. Quoniam non minus abstrahor a diuinis, faciendo illudmet opus absque mercede, quia propter mercedem. Nihil facio contra id quod uentum est praeccepto festi, quia non propterea opus illud afficitur seruilitate, ut probatum est. Cur ergo peccatum hic timeatur, ubi nulla culpa ratio inuenitur? Unde ad dubium meum dicitur, quod opera non sunt neque sunt seruilia, ex eo quod sunt mercenariae uel propter lucrum, tanquam propter finem principalem applicandi se ad opus, sed dicuntur seruilia ex suo genere, ut sunt opera mechanica ad quae seruos deputatos habemus (ut Author docuit.) Et propterea seruilia obiectio nihil obstat, neque prima alia conclusio quam quod opera mercenaria habent aliquid de seruili: quia scilicet operantur propter alium. Sed hoc non sufficit ad opus seruile proprie dictum: quia exigit uel quod sit ex seruili uinculo, uel quod sit opus mechanica: quod tamen in multis casibus transit in commune & licitum in festo, & propterea quando tam extrinsecus a seruilitate, & transit in commune aut licitum, non redit in seruilitatem ex hoc solo quod sit propter alium aut mercenarie: quoniam neutrum horum nec utrumque simul constituit seruilitatem: ut probatum prius est.

¶ Super

utunt. Inconuenienter ergo redditur huic præcepto hæc promissio, ut sis longæuius super terram.

¶ IN CONTRARIUM est sacre scripturæ autoritas.

CONCLUSIO.

¶ Conueniens fuit, post præcepta, quibus in Deum ordinamur, dari hominibus præceptum de honoratione parentum, qui nostri particulare principium sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem dei & proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus. Et ideo immediate post præcepta ordinantia nos in deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut deus est uniuersale principium. Et sic est quædam affinitas huius præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus: quod communiter ad homines pertinet. Et ideo inter præcepta decalogi quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam alias partes iustitiæ quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

¶ Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus quam patriæ & consanguineis: quia per hoc quod sumus nati à parentibus, pertinet ad nos & consanguineis & patriæ. Et ideo cum præcepta decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quam ad patriam uel ad alios consanguineos: nihilominus tamen in hoc præcepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quicquid pertinet ad reddendum debitum cuiusque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

¶ Ad tertium dicendum, quod parentibus, in quantum huiusmodi, debetur reuerentiæ honor. Sed sustentatio & alia huiusmodi debentur eis ratione alicuius accidentis: puta, in quantum sunt indigentes, uel serui, uel aliquid huiusmodi, ut supra dictum est. Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens: ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum: in quo, sicut in quodam principali, intelligitur mandari & sustentatio & quicquid aliud parentibus debetur.

¶ Ad quartum dicendum, quod longæuitas promittitur honorantibus parietes, non solum quantum ad futuram uitam, sed etiam quantum ad presentem, secundum illud Apostoli primæ ad Tim. 4. Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens uitæ quæ nunc est, & future. Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio meretur secundum quandam congruentiam ut sibi beneficium cõseruetur. Propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem uitæ corporalis post deum à parentibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes quasi beneficio gratus, meretur uitæ conseruationem: qui autem non honorat parietes, tanquam ingratus meretur uitæ priuari. Quia tamen presentia bona uel mala non cadunt sub merito uel demerito, nisi in quantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est: ideo quandoque secundum occultam rationem diuinorum iudiciorum, qui maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes citius uitæ priuantur: alij uero qui sunt impij in parentes, diutius uiuunt.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum alia sex præcepta decalogi conuenienter tradantur.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod alia sex præcepta decalogi inconuenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat, sed requiritur quod ei debitum reddat: secundum illud ad Ro. 13. Reddite omnibus debita. Sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocementum proximo inferendum: ergo inconuenienter prædicta præcepta tradantur. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, & falsum testimonium. Sed multa alia nocementa possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt: ergo uidetur quod inconuenienter sint tradita huiusmodi præcepta.

¶ Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi: uno modo, secundum quod est actus uoluntatis, ut dicitur Sap. 6. Concupiscentia sapientie perducit ad regnum perpetuum: alio modo, secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iac. 4. Vnde bella & lites in uobis? Nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris uestris? Sed per præceptum decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis: quia secundum hoc primum motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscentia uoluntatis: quia hæc includitur in quolibet præcepto: ergo inter præcepta decalogi inconuenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiuæ.

¶ Præterea, homicidium est grauius peccatum quam adulterium uel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitiuum concupiscentie homicidij. ergo inconuenienter ponuntur quædam præcepta pro-

hibitiua concupiscentiæ, furti, & adulterij.

¶ SED IN CONTRARIUM est autoritas scripturæ.

CONCLUSIO.

¶ Præter præcepta, quibus homines religionis, & pietatis operibus in Deum & parentes iustitiæ fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta, quibus secundum iustitiam erga ceteros ordinaretur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut per partes iustitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per iustitiæ propriè dicta aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post præcepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum deo: & post quartum præceptum quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur, necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad iustitiæ propriè dicta, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocementum. Et ideo præcepta negatiua, quibus prohibentur nocementa quæ possunt proximis inferri, tanquam communia fuerunt ponenda inter præcepta decalogi. Ea uero quæ sunt proximis exhibenda, diuersimode exhibentur diuersis. Et ideo non fuerunt inter præcepta decalogi ponenda de his affirmatiua præcepta.

¶ Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocementa quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci, quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora & principaliora. Nam omnia nocementa quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principali. Quæ uero inferuntur in personam coniunctam, & maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ uero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones (sicut detractiones, blasphemias, & si qua huiusmodi) intelliguntur prohiberi in falso testimonio: quod directius iustitiæ contrariatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod per præcepta prohibitiua concupiscentiæ non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit infra limites sensualitatis. Sed prohibetur directus consensus uoluntatis, qui est in opus uel delectationem.

¶ Ad quartum dicendum, quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile: quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet rationem alicuius boni, scilicet delectabilis. Furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet utilitatis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti & adulterij, non autem concupiscentia homicidij.

QVAESTIO CENTESIMA VICESIMA materia, De fortitudine, in duodecim articulos diuisa.

CONSEQUENTER post iustitiam considerandum est de fortitudine. Et primo de ipsa uirtute fortitudinis. ¶ Secundum, de partibus eius. ¶ Tertium, de dono ei correspondente. ¶ Quartum, de præceptis ad ipsam pertinentibus.

¶ Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria. ¶ Primo, quidem, de ipsa fortitudine. ¶ Secundum, de actu præcipuo eius, scilicet de martyrio. ¶ Tertium, de uitiis oppositis.

¶ Circa primum quaeruntur duodecim. ¶ Primo, utrum fortitudo sit uirtus. ¶ Secundum, utrum sit uirtus specialis. ¶ Tertium, utrum fortitudo sit solum circa timores & audacias. ¶ Quartum, utrum sit solum circa timorem mortis. ¶ Quintum, utrum sit solum in rebus bellicis. ¶ Sextum, utrum sustinere sit præcipuus actus eius. ¶ Septimum, utrum operetur propter proprium bonum. ¶ Octauum, utrum habeat delectationem in suo actu. ¶ Nonum, utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. ¶ Decimum, utrum utatur ira in sua operatione. ¶ Undecimum, utrum sit uirtus cardinalis. ¶ Duodecimum, de comparatione eius ad alias uirtutes cardinales.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum fortitudo sit uirtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit uirtus. Dicit enim Apostolus secundæ ad Cor. 12. Virtus in infirmitate perficitur: sed fortitudo in infirmitate opponitur: hæc ergo fortitudo non est uirtus.

¶ Præterea, si est uirtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, sed fortitudo neque continetur inter uirtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet, neque uidetur esse moralis, sed fortitudo neque continetur inter uirtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet, neque uidetur esse moralis, sed fortitudo neque continetur inter uirtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet, neque uidetur esse moralis.

¶ Super quaestione centesimavicesima materia. Articulus primus.

¶ Incipit 6. Annotatio. Pars huius libri in qua tractatur de fortitudine. Occurrit notem in hoc tractatu, & sequenti de temperantia, nouus S. Tho. impugnator doctor Parisiensis, qui ex proposito duos libros edidit per modum questionum, alterum de fortitudine, alterum de temperantia: conuincit, ut audio, quantum potest dicta Authoris impugnare, propter quod decreui obiecta eius referre, & cum diu Thomæ auxilio soluere, solidam eius doctrinam clarificando.

Quæstio.

¶ Nam fortitudo sit uirtus, quia tollit impedimenta impediencia rationis.

¶ In primo igitur articulo huius q. habiam occurrit ex dicto doctore (qui uocatur Martinus de magistris, cuius superius in tractatu de odio & inuidia corrigendo incontinens) circa rationem redditam in corpore art. ad ostendendum q. fortitudo est uirtus, quia scilicet tollit impedimenta adducenda uoluntatem a rectitudine rationis. Arguitur siquidem contra hoc prima sua q. sex mediis. Primo sic. Omnis uirtus moralis habet ponere rectitudinem in operibus humanis. Igitur fortitudo non est precise uirtus ex hoc q. tollit impedimenta rectitudinis ponenda in operibus humanis. Antecedens probatur inductiue sic. Rectitudo illa, scilicet pugnandi est contra hostem oppugnantem ciuitatem, ponenda est ab aliqua uirtute moralis, & non a prudentia, nec temperantia, nec iustitia, ergo a fortitudine. Si uirtus rectitudinis illa, abstinendi est ab uxore aliena, ponenda est, & non a iustitia, nec fortitudine, ergo a temperantia. de rectitudine uero non oportet probare q. sit positua rectitudinis, quia in littera Author fatetur: & non sunt plures morales uirtutes: quia prudentia est uirtus intellectualis. ergo, &c. Secundo. Omnis causa cuiuslibet operationis & remotio impedimenti magis debet denominari ab operatione q. a remotioe impedimenti. Virtus est huiusmodi: ergo. Tercio. Rectitudo rationis potest poni in operibus humanis tam si sint ad alterum q. si sint ad se. Sed iustitia ponit rectitudinem in his que sunt ad alterum: ergo aliquas uirtutes ponunt rectitudinem in his que sunt ad se. Quarto. Auctoritate Arist. in 1. Rhetic. distinguendo uirtutes dicendo q. est potentia beneficii. quinto. Stante aequali periculo & æquali actu in contemnendo periculum, adhuc unus potest fortius facere quam alter. Et non nisi ratione actus humani in quo ponitur rectitudo rationis: ergo fortitudo habet ponere rectitudinem in operibus humanis. Sexto. Sublato impedimento tali, ponitur rectitudo, aliter sublato impedimento esset otiosa. Sed huiusmodi rectitudo non ponitur per temperantiam, nec per iustitiam, ut patet. Ergo per fortitudinem.

¶ Præterea. Virtus humana maxime consistit in anima: est enim bona qualitas mentis, ut supra dictum est. Sed fortitudo uidetur consistere in corpore, uel saltem corporis complexionem consequitur: ergo uidetur quod fortitudo non sit uirtus.

¶ SED CONTRA est quod August. in lib. de moribus Ecclesiæ fortitudinem inter uirtutes enumerat.

CONCLUSIO.

¶ Fortitudo est uirtus perficiens hominem, ut secundum rationem sit, & qua ea propellantur, quæ usum rationis, & qua secundum rationem sunt quod quo modo impedire possent.

¶ RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 2. Ethic. uirtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: unde uirtus hominis, de qua loquimur, est quæ facit bonum hominem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dio. 4. ca. de diu. no. Et ideo ad uirtutem humanam pertinet ut faciat hominem, & opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Vno modo, secundum q. ipsa ratio rectificatur, quod sit per uirtutes intellectuales. Alio modo, secundum q. ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur: quod pertinet ad iustitiam. Tertio modo, secundum q. tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponenda. Dupliciter autem impeditur uoluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Vno modo, per hoc q. attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud q. rectitudo rationis requirit: & hoc impedimentum tollit uirtus temperantia.

¶ Ad horum euidentiā recolenda est doctrina in præcedenti lib. habita, scilicet quod uoluntas humana ex sua natura determinata est ad rationem boni in operibus humanis que sunt ad seipsam q. non eget in seipso uirtute aliqua ad hoc. Et ratio est, quia inclinatur naturaliter in proprium bonum suppositi sui, & quia non inclinatur naturaliter in bonum alterius: ideo eget uoluntas uirtute aliqua in seipso uoluntate ad hoc q. recte uelit bonum alterius, & propter iustitiam quæ pñcit in operibus ad alterum est in uoluntate. Fortitudo autem & temperantia quæ perficiunt humanos actus in ordine ad ipsum operantem, non sunt in uoluntate, sed in appetitu sensitiuo, ut rationalis tam est per participationem, ut patet ex 1. Ethic. in principio ca. de temperantia. ex hac nōq. radice pñsulat q. uoluntas quæ est ex parte sua est recte electa, tam in his que sunt temperantia, q. in his que sunt fortitudinis. Et nisi ex motib. appetitus sensitiui, scilicet timore & audacia, impeditur uoluntas, ipsa uoluntas recte ratione regulata absq. habitu fortitudinis rectitudinem ponere in operibus humanis quæ sunt fortitudinis. Sed qm impeditur ex huiusmodi passionibus, ideo opus est fortitudinis habitui in appetitu sensitiuo. Ita q. habitus fortitudinis habet duo officia pñia. Alterū respectu superioris, scilicet uoluntatis, & hoc est tollere impedimenta recte electionis: tñ quia uoluntas exercere debet electionem rectam eligendo mediū, seu moderantem in passionibus timoris & audaciæ respectu periculorum mortis: tñ quia passiones immoderate mouit uoluntatem ad male eligendū: tum quia electio recta debet participare in ipso appetitu sensitiuo, & collat q. participari nequit in susceptio impedimento per immoderatas passiones. Alterū respectu sui subiecti in quo est. Et hoc est reddere ipsum firmū ad positum ad propterea & facilius moderandū timorem, & audaciā in instantibus periculis mortis bellicæ: tñ autem officium, scilicet recte rectitudinem ponere in operibus exterioribus fortitudinis, officium est principaliter uoluntatis recte eligendæ ut uirtus omnibus uirtutibus humanis. Secundario autem & inquantū pendet huiusmodi opera & tñ rectitudo ex passionibus appetitus

sensitiui, scilicet timoris & audaciæ est actus a fortitudine emanans, ita q. uirtus fortitudinis si recte perspicitur, est in primis causa recte electionis, quæ est a uoluntate nō electio illa, sed impedimenta illius tollēdo. Et deinde causa per modū habitus elicitur, scilicet in appetitu sensitiuo participat electio illa, moderatq. & tñedi & audaciā in periculis. Et deinde ex utroq. officio diuersimodè causa rectitudinis ponenda in exterioribus operibus instantibus periculis moribus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, q. uirtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur. hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, q. infirmitatem carnis fortiter ferat: quod pertinet ad uirtutē patientiæ uel fortitudinis: & q. homo propriam infirmitatem recognoscat: quod pertinet ad perfectionem quæ dicitur humilitas.

¶ Ad secundum dicendum, q. exteriorē uirtutis actum quandoq. aliqui efficiunt, non habentes uirtutē ex aliqua alia causa quam ex uirtute. Et ideo Philosophus in 4. Ethic. ponit quinque modos eorū qui similitudinariē dicuntur fortes, quasi exercentes actū fortitudinis præter uirtutē. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile ac si non esset difficile: quod in tres modos diuiditur. Quandoq. enim hoc accidit propter ignorantiam: quia scilicet homo nō percipit magnitudinem periculi. Quandoq. hoc accidit propter hoc q. homo est bonæ spei ad pericula uincenda: puta, cū expertus est se sepe pericula euasisse. Quandoq. autem hoc accidit propter scientiā & artem quandā: sicut contingit in militibus, qui propter peritiā armorum & exercitiū, non reputant grauia pericula belli, æstimantes se per suam artē posse contra ea defendi: sicut Vegetius dicit in lib. de re militari, Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine uirtute, propter impulsū passionis siue tristitiæ quæ uult repellere, uel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius temporalis commodi acquirēdi: puta honoris, uoluptatis, uel lucri,

alio modo, scilicet tollendo impedimēta illius. Et hic est uerus & planus inter sensus. Contra quē si argumenta tendant, facile ordinate soluantur. Et primi siquidē antecedēs distinguuntur: quia si intelligit deponere rectitudinem quous modo, uerū est, & nihil contra Authorē dicit, quia fortitudo ponit rectitudinem in operibus humanis tollēdo impedimēta illius, & passiones recte mouētes. Si autem intelligit deponere rectitudinem, & de operibus omnib. humanis cōcurrentibus, falsum est. Et ad phantasiā induciā, cū dicitur ponere rationis rectitudinem in hoc opere, pugnandū est contra hostē ciuitatē oppugnantē, nō pñmet ad iustitiam, &c. Respondetur q. rectitudo illa spectat nō ad unū, sed ad plures morales uirtutes: quia pro quāto pugna est actus ad alterū, hoc est, ad hostē contra quē sit, rectitudo est a iustitia. Et propterea oportet bella esse iusta. Pro quanto uero homo debet in seipso bene moraliter disponi, pertinet ad fortitudinem. Sed nō illo modo, ut scilicet directe causet rectitudinem illā in omnibus actibus cōcurrentibus, sed ut in aliquo causet rectitudinem, tollēdo impedimēta pñia in electione, & in aliquo directe, puta in passionibus. Et in aliquo secundario, puta in operationibus exterioribus. Et si inuestitur, Ponere directe huiusmodi rectitudinem simpliciter spectat ad aliquā uirtutē: ergo, respondendū est per interreptionem, quia recta electio talis operis pro quāto cedit in propriū operis bonū (sic enim solū cadit sub fortitudine sola) nulla eget uirtute morali directe causantia illius, sed solū ablatiua impedimētorū eius, & rectificatiua inferioris appetitus. Fallunt autē arguentes in hoc q. putant actū qui rectificatur sua uirtute, uno tantū modo, scilicet directe, rectificari: cū tamē alio modo contingat, scilicet tollendo impedimēta, ut monstratū est. Ita q. si recte perspicitur, non negatur actus huiusmodi rectificari a fortitudine & temperantia: sed dicitur q. nō uno sed diuersis modis diuersi actus ad id cōcurrentes a fortitudine rectificantur. Quia electio quæ est in uoluntate rectificatur, ut dictum est, a fortitudine, tollēdo impedimēta. Passiones autem quæ sunt in appetitu sensitiuo rectificantur a fortitudine de recte, causando eorū rectitudinem. Opera autem exteriora pro quanto ex passionibus pendunt, secundario rectificat fortitudo, directe tamē. Quod ad principale uero eorundē rectificatiū, quod est uoluntas eligens & uirtus, cōcurrentes fortitudo, tollendo impedimēta. Et sic fortitudo omnia cōcurrentia rectificat, sed non omnia directe, quia nō est opus. Quia quædā, scilicet actus uoluntatis requirit, habent directe rectificatiū eorundem longe excellentius, scilicet inuoluntatem naturalem

naturalem voluntatis in rationis boni proprium supposito. Et hoc enim q̄ ha-
bitus immatur naturam dum inclinat per modum naturae, & consuetudo dicitur
altera natura, eundem patet q̄ inclinatio naturae praecurrit omni libitali.
¶ Ad secundum dicitur etiam cum distinctione, q̄ causa est duplex ordinis. Que-
dam est immutatio ad propria operationes, calor ad calefaciendū. Que-

uel alicuius incommodi uitandi: puta, uitu-
perii, afflictionis, uel damni.

¶ Ad tertium dicendum, quod ad similitudinem corporalis fortitudinis, dicitur fortitudo animæ quæ ponitur uirtus, ut dictū est: nec tamen est contra rationem uirtutis quod ex naturali complexionē aliquis habeat naturalem inclinationem ad uirtutem, ut supra habitum est.

ARTICVLVS II.

¶ Verum fortitudo sit virtus specialis.

AD SECUNDVM sic procedi-
tur. Videtur qd fortitudo nō sit
specialis uirtus. Dicitur enim
sap. 8. qd sapientia sobrietatem
& prudentiam docet, iustitiam
& uirtutem: & ponitur ibi uirtus pro forti-
tudine. Cum ergo nomen uirtutis sit com-
mune omnibus uirtutibus, uidetur qd for-
titudō sit generalis uirtus.

¶ Præterea, Ambro. dicit in primo de officiis mediocris animi est fortitudo quæ sola defendit ornamenta uirtutum omnium, & iudicia custodit, & quæ inexpugnabili prælio aduersus omnia uitia decertat: inuicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior aduersus uoluptates: auaritiâ fugat tãquam labem quandam quæ uirtutem effœminat. & idè postea subdit de aliis uirtutibus, Hoc autem non potest conuenire alicui speciali uirtuti: ideo fortitudo est generalis uirtus.

¶ Præterea, Nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse uidetur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem uirtutem, ut dicitur in 1. Ethic. ergo fortitudo est uirtus generalis.

¶ SED CONTRA est, qd 22. Moral. Greg. connumerat eam aliis uirtutibus.

C O N C L U S I O .

¶ Fortitudo, ut quædam animi firmitas, est virtus generalis, vel potius virtutum casualiter conditio est, ut vero in gravibus & magnis periculis animum firmat, specialis, & determinata virtus est.

RESPONDEO dicendum, qd sicut su-
pra dictum est, Nomen fortitudinis dupli-
citer accipi potest. Vno modo secundum qd
absolute importat quamdam animi firmi-
tatem: & secundum hoc est generalis uirtus,
uel potius conditio cuiuslibet uirtutis: quia
sicut Philosophus dicit in 2. Ethico. ad uirtu-
tem requiritur firmiter & immobiliter ope-
rari. Alio modo potest accipi fortitudo se-

part. Alio modo poterit acceptum illud secundum qd importat firmitatem animi in sustinendis & repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis grauibz. Vnde Tullius dicit in sua Rhetorica, qd fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

AD PRIMVM ergo dicendū, q̄ secundum Philosophum in primo de Celo, nomen virtutis refertur ad ultimum potentie, sūm beneficium.

conceditur, q^d fortitudo ponit rectitudinem in actibus hu-
s^uspectu dilectorum actuum, & non nisi tollendo imper-
ialis actus qui est electio.

responſio ad textum. Nos enim docemus q̄ ſubtilis
nō per habitum ſubtilis, ſed per naturalem inclinationē
reſoluitur in deſiōne ſua, & quaſi ſuper ſeſcitabi-
litate in appetitu ſenſitivo, cooperante ad hoc virtute
diſta. Sic ergo ſolidum fundamentum literę q̄ virtus
q̄ fortitudo idē virtus eſt, quia tollit impedimenta
ad q̄ præcipit & immenſitatē ſuā officiū, & in hoc ſuo
quod ſibi conuenit, ſcilicet moderari paſſiōes quibz ipſa eſt
abſoluit, ſed ut ſubſeſt uoluntati per hoc eſt ſtrictius
uoluntati & per hoc eſt moderatrix timoris & audacię
ſunt ab appetitu ſenſitivo. Nunquā cū moderatō

has passionis fortitudo, nisi electionis impedimenta abstraheret. Et per hoc ipsum quod impedimenta recte electionis auferit, electionis recte participatuum habile constituit, unde reliqua recte sequuntur.

¶ Num temperantia tollat impedimenta, quæ præveniunt à delectabili.

Dicitur autem uno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere corruptentibus. Alio modo secundum quod est principium agendi, ut patet in 1. Mera. Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis secundum quod importat ultimum talis potentie, est commune. Nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentie primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini: ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare.

¶ Ad secundum dicendum, qd Ambro. accipit fortitudinem large, secundum qd importat animi firmitatem respectu quorūcūq; impugnantium. Et tamen etiā secundū qd est specialis uirtus habens determinatam materiam, coadiuuat ad resistendum impugnationibus omnium uitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficilissima ad sustinendū, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minus difficilia.

¶ Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICVLVS III.

¶ Verum fortitudo sit circa timores & audacias.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur qd fortitudo non sit cir-
ca timores & audacias. Dicit
enim Greg. 6. Mora. Iustorum
fortitudo est carnem vincere,
proprijs uoluptatibus contra ire, delecta-
tionem presentis uitae extinguere. Ergo for-
titudo magis uidetur esse circa delectatio-
nes quam circa timores & audacias.

¶ Præterea, Tullius dicit in sua Rhet. qd ad
fortitudinē pertinet susceptio periculorum.
& perpessio laborum. Sed hoc nō uidetur
pertinere ad passionem timoris uel auda-
ciae, sed magis ad actiōes hominis laborio-
sas, uel ad exteriores res periculosas: ergo
fortitudo nō est circa timores & audacias.
¶ Præterea, Timori non solū opponitur au-
dacia, sed etiam spes, ut supra habitum est,
cum de passionibus ageretur: ergo forti-
tudo non magis debet esse circa audaciam
quā circa spem.

SED CONTRA est, quod Philo-
sophus dicit in 2. & 4. Ethic. qd fortitudo est cir-
ca timorem & audaciam.

CONCLUSIO.

*¶ Virtus fortitudinis circa timores & audacias
versatur, timorum est cohibitiva, & audaciarum
moderatrix.*

RESPONDEO dicendum, qd sicut
supra dictum est, ad uirtutem fortitudinis
pertinet remouere impedimentum quo re-
trahitur uoluntas a secula rationis. Quod
autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili,

privaciones annexuntur malis-ideo eadem ratione non
 nisi finis pugnare propter temporale damnum uitandum
 ¶ Ad obiectionem autem in oppositū dicitur, quod tem-
 porales considerantur. Primò absolute, & sic nō excusant bellū
 minime uitium, & sic reddunt iusta bella. Litera autē
 ipsi bonis temporalibus constituitur finis. Vnde dicitur
 tione non quidem finis debiti, sed alius temporalis.
 porale prestatum ut finis quod constat esse illicitum,
 finem, nituntur scilicet seā ueram felicitatem quæ est

¶ Super Quaestione centesima. viciesima. tertia. Articulum tertium.

In art. 1. eiusd. q. omisso secundo, dubio ex eod. Martino occurrit circa con-
clusionem liberam, videlicet, Fortitudo est circa timores & audacias quasi cohi-
bitiva timoris, & audaciarum moderatrix. Ipse enim q. 4. dicit se contra dictum
S. Tho. arguere sex mediis, primo sic, Fortitudo est cohibitiva utriusq. videlicet
Secunda secundæ S. Tho. D d d + timoris

¶ In eodē art. dubium Quæsit.

ex eodē Martino occurrit, circa illud quod in littera dicitur, quod expectantia tollit impedimenta à delectabili prouenientia. Contra inquit, Perseuerantia pertinet ad expectantiā, & tollit impedimenta prouenientia à commutabili (ut patet in 7. Eth.) ergo expectantia male dicitur tollere impedimenta à delectabili.

Ad hoc dicitur primo quod cum esperantia sit circa delectationes & tristitias, ut inferius patebit: quia tamen principaliter est circa delectationes, ideo merito & utre distinetur, quod tollit impedimentum à delectabili prouentione. Nihil ergo obstat ueritati huius littere, si etiam secundario impedimentum à tristabili tollat. Secundo, dicitur quod perfectioritas non est uirtus sed imperfectioritas quid in genere tristitias, ut inferius patebit. Aliudque est de ea, & aliud de esperantia iudicium, quoniam illius prima materia est tristitia, illius uero principalis materia est delectatio.

¶ In eodē primo art. in responsione ad secundū dubium occurrit circa hoc q. cū sit vere fortis diligensq. iustus excedens fortitudinis adū. puta pugnare. ppter aliqd in talib. utipote. afflictio- nis aut aliqd. & est adū bñ. quia illi sunt cause iusti belli. & q. hoc pug- nando pro his vere for- titudinis adū exerceat.

¶ Ad hoc dicitur quod cū finis iustitiae non sit. aliquod interius ipsi in- tate. cū nihil sit. ppter aliqd. & tanquā finis. & omnia bona exteriora sint omnia bona quādam iustitiae ipse. quae sunt interiora animi bona. quae nec dari possunt. nec auferri ab omni- bus.

Annotat.
Infra ar.
6. cor. &
q. 126. ar.
15. & q.
127. ar. 1.
cor. et q.
141. ar. 1.
cor. &
ad 3. Et
2. q. 11.
art. 1. ad
2. & q. 1.
ad art. 1.
ad 1. Et
3. diff. 13.
art. 2. Et
uirs. q. 1.
ar. 4. cor.
fi. & ar.
5. co.

loquatur et quoniam multis
 fortitudinis non recte
 ponatur quodcumque im-
 portale bonum: puta hon-
 nor, uoluptas, aut lu-
 crium: & propterea pugna-
 tes pro gloria aut impe-
 rio distant, quoniam
 fortissime se habent, non
 sed tamē uere fortes,
 sunt fortibus similes. &
 quia uitare mala oppo-
 sita, puta uituperiū, tri-
 stitiā, & illud, oriuntur ex
 amore honoris, quod
 recte ponitur fortitudi-
 nē tanquā propter finem.
 per alia boni dupliciter.
 Alio modo ut sunt ad-
 em loquuntur quando in
 terio modo propter ele-
 vbi insinuat quod tem-
 quia debet respecti ut ad
 secundum uirtutem.
 articulum tertium.
 atino et curre circa con-
 & audias quasi cohi-
 +. dicit se contra dictam
 subitit uirtutē, scilicet
 D i d d + simoris

ut certa sit eorum victoria si expectentur: ergo, &c. Tercio, in subleuandis periculis mortis contingentibus aliter quam in bello contrapugnatibus diriguntur homines sufficienter per alios habitus à fortitudine. Ergo fortitudo non est circa illa. Consequenter patet, & antecessus probat longo processu, distinguendo secundum Arist. (ut ipse dicit) virtutem in ipsam simpliciter, & in eius gradus tres: quorum primus est continentia & perfe-

ritudo diuiditur in res bellicas & domesticas. Tullius etiam dicit in 1. de offic. Cui plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est hæc opinio. Sed si uere uolumus iudicare, multæ res existerunt urbanæ maiores clarioribus quam bellicæ. Sed circa maiora maior fortitudo consistit: ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reip. conseruandam. Dicit enim Aug. 10. de ci. Dei, q. intentione pacis bella geruntur. Sed pro pace temporalis reip. non uidetur q. aliquis debeat se periculo mortis exponere, cui talis pax sit multarum lasciuarum occasio. Ergo uidetur quod uirtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

¶ SED CONTRA est, quod Philof. dicit in 3. Ethic. quod maxime est fortitudo circa mortem, quæ est in bello.

CONCLUSIO.

Fortitudo consistit maxime circa pericula mortis, non modo quæ in communi inuicem bello, sed etiam in bello particulari.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut

ut patet in gestis martyrum ex improbitate apprehensorum, &c. & in casibus infirmitas accidentibus repente in istis particularibus impugnationibus ob defensionem uirtutem aliquam in aliquo, ut patet de iudiciis, de mulieribus, & de infidelibus. Liquet tertio q. fortes in quibus est fortitudo & boni mortis, amant agunt quando oportet, & propter quod oportet, & sicut oportet, & non aliter.

Sic enim proculdubio intendit Arist. Bx hoc capite habetur intentio, subsumendo, q. in impugnatione particulari homo impudens quando & sicut oportet, agit ut uirtute secundum quod oportet, i. adhibens interioribus & exterioribus opportunis, puta si licet confessione, & ultimas non fugiendo neq. declinando mortem, sed prompte corpus exhibendo ad cruciatum & mortem. Imo quandoque & quasi aggrediendo, ut de beato Vincentio legitur, q. mortis carnis arguendo ad penam perpetuam. Hoc enim est uirtute agere in his, in quibus est fortitudo & bonum mori. Probatur aliter contrapugnatione exteriori uirtutis non esse ordinata periculis mortis circa quæ est fortitudo: & probatur sic. Contrapugnatione minus periculum. Ergo non est conditio periculi, circa quod est fortitudo. Antecedens patet: quia ex hoc ipso quod oportet contrapugnationem iterantem minus est periculum quam si à contrapugnatione abstraheret periculum. Consequenter probatur quia fortitudo est solum circa pericula maxima. Si enim fortitudo est solum circa maxima, sequitur ut non exigit contrapugnationem quæ pericula facit minora. Similiter ostenditur alio modo. Contrapugnatione exteriorum animi multoties minus ratione optima in periculo & morte: ergo non est conditio requiritur ad pericula mortis in quibus est fortitudo. Consequenter patet, quia de ratione fortitudinis est q. sit circa optima pericula mortis, ut patet 1. Ethic. Bx antecedens probatur: quia in pugna filii sepe recta ratio habet ut non contrapugnetur ad tribus exterioribus: sed sola fidei predicatione & confessione, offerendo corpus morti & cruciatibus. Bx constat quod melius est sic mori, meliora quoque sunt hæc pericula, quam mori in bello contra infideles. Minus ergo rationem optima periculi de optima mortis contrapugnatione. Hæc de primo.

¶ Quid ad secundum sciendum est primum, in hoc differre fortitudinem à uirtute, q. in ista est rectificatio operationum quæ sunt ad alterum, ut sic. Fortitudo autem operationum quæ sunt ad seipsum operantem. Bx quia exterior contrapugnatione est actio ad alterum contra quæ pugnat, ideo ut prius dictum fuit, rectificare contrapugnatione exteriori, non spectat ad fortitudinem, nisi inquantum spectat ad rectitudinem hominis in seipso. Et hinc similiter prouenit q. fortitudinis opus proprium, est solummodo rectificare, distrahendo tamen, electionem, & amorem, & aduersitatem, & actus consequentes respectu talium obsectorum, quæ de se ipsa sunt ad hoc & ut homo recte dispositus in seipso secundum uirtutem sit. Rectificare liquet contrapugnatione, & exteriori exterioris actus quatenus ad alterum sunt, iustitiam est, ut prædictum est. Sciendum est secundo in hoc differre materiam fortitudinis, circa quam est fortitudo, ab impudens materia in periculis mortis propter ingratitudinem dei temporalem mortis, ut in littera optime dicitur, quia fortitudo in periculis mortis directe propter aliquod bonum conseruandam, &c. & propterea sunt optima pericula, circa quæ est fortitudo, puta propter pacem, fidem, castitatem, &c. Agrius dicitur autem & maris pericula non inueniuntur directe propter boni impugnationem: sed si propter pacem & sanctas causas nauigat. Quod ex eo patet, q. communi sunt omnibus in mari tunc existentibus ex quacunque causa. Bx hoc siquidem habes q. in fortitudinis exercitio semper oportet interuenire duo, scilicet id de quo est pugna, puta fides, iustitia, regnum, &c. & hoc ex parte materie circa quam: & pugnam ipsam inter impugnantem & impugnatum: & hoc ex parte forme seu habitus fortitudinis. Quod enim exigitur id de quo est pugna patet, quia aliter fortitudo non haberet propriam materiam, scilicet pericula mortis: optima sunt namque optima propter bonum de quo est pugna. Quod uero exigitur pugna aliqua, patet, quia aliter fortis non persisteret in homini proprii exercitatione. Bx primo uero documento habes, quod quia fortitudo est uirtus rectificatio hominis in seipso, & ad rectam dispositionem hominis in se, non semper exigitur contrapugnatione exteriorum uirtutem contra mortem, sed quandoque recta ratio exigit q. pugnetur ad tribus exterioribus & interioribus, puta loquutione, abscq. contrapugnatione per uires corporeas: ut patet cum est directe pugna de fide iuxta doctrinam domini. Ecce ego mitto uos sicut oves inter lupos: & hoc quo ad contrapugnationem uirtutem exteriorum. Bx forte

in bello, & pugnat cum antiquo serpente: & hoc quo ad pugnam interiorem, & prædicationem, & confessionem fidei, & mori. Non ergo exigit fortitudo quod sit actio uti propositio contrapugnationis secundum exteriores uires, sed q. agit uirtute q. oportet, & quæ oportet, &c. Ac per hoc ostendendum, fortitudinem esse circa maxima & optima pericula mortis, ut Arist. dixit, abstrahendo à contrapugnatione exteriorum uirtutis, & à non contrapugnatione extrinsecum: quoniam quandoque recta ratio dicit in talibus periculis esse contrapugnationem secundum exteriores uires: ut cum de potentia aut dominio temporali, cum fidelibus autem talibus pugna est: quodque autem non, ut cum de fide aut moribus directe pugna est. & ratio est, quia uirtutis ad quod pugnamus est id, melius acquiritur in talibus, sanctis moribus, prædicatione, & confessione fidei, ac expleti uita, & iustitiam etiam mortem, quam contrapugnando militibus &c. Nec oportet hæc probare, quoniam experientia testatur sic sanctos uirtute Tyrannos & mundi totum inuicem effudit, & conantem exterminare illos. Bx ergo contrapugnatione aliqua de ratione fortitudinis, secundum quæ semper uirtute agit, sed non secundum exteriores uires, sicut quandoque hic sit fortitudinis actus, ut declarauit est. Hæc de secundo.

¶ Quid

¶ Quo ad tertium, respondendo argumentis iam patet, quod primi falsa est maior, scilicet fortitudo est in solis periculis mortis, in quibus est dicta contrapugnantia. Prima uero probatio illius ex Arist. sophistica est, arguendo. Fortes agunt uirtutem, ergo agunt contrapugnando secundum vires exteriores. Stat enim quod agant uirtutem pugnando pro bono de quo est pugna, & non per exterioris militie exercitum, sed per actus uiuos quibus bonum illud defendunt & augent. Secunda uero probatio, scilicet de timore & audacia sunt solis ubi est dicta contrapugnantia, falsissima est. & ad eius probationem dicitur quod quicquid non sit opus in omni exercitio fortitudinis interuenit timor & audacia simul, ut ipsum etiam arguerent oportet scire, dicentem quod fugere quandoque est actus fortitudinis, nam enim nulla est audacia, sed timor est causa fugae, nihilominus in huiusmodi particulis bellis utrobique passionem habere locum sicut in bello communi, sed non quo ad omnem actum, sicut in potestate. Nam quod si possit esse audacia nimia, patet in his qui temere se ingerunt in periculis, quod etiam timor nimius, patet in his qui propter timorem mortis perdunt castitatem, aut fidem. Et consequenter quod in his fit modus laudabilis, scilicet timor & audere moderate secundum quod oportet, & sicut oportet patet in his qui uincunt Tyrannos seu impugnatores, conseruando uirtutem. Moderanter siquidem tunc hi & audacia, ne insistant temere, & quandoque ut audeat offerre corpus tormētis & morti parati. Moderanter & timor ne superetur a tot malis. Unde audere secundum rectam rationem semper est laudabile, sicut est in omni bello. Et similiter timere secundum rectam rationem utrobique est laudabile semper. Et sicut audere & non timere abstrahendo a recta ratione non est laudabile in bello communi, ita & in particulari. Et similiter sicut post inchoatum commune bellum contingit peccare contra fortitudinem per audaciam, uel timorem, ita etiam post inchoatum bellum particulare: ut patet. Unde nihil penitus ualere contra propositum quod in illa probatione narratur.

¶ Ad tertium negatur antecedens, scilicet quod in subeundis periculis aliter quod in bello contrapugnantio sufficienter provideatur per alias uirtutes. Hoc enim falsissimum est, & est confusio uirtutum. Et cum dicitur quod ad liberalitatem seu temperantiam secundum gradum heroicum spectat subire pericula mortis propter seipsum conseruanda, dicitur quod aliud est iudicium de principio elicito, talis actus in habente uirtute fortitudinis & uirtute illa: & aliud in non habente, aut non uirtute. Nam si iudex impugnatus de iustitia, aut mulier de pudicitia habet habitum fortitudinis, & uirtutem illam, hoc est, si resistit & sustinet eo modo quo fortes resistunt & sustinent, tunc talis actus, scilicet subire pericula mortis, quod contra iustitiam aut pudicitiam inferuntur, est actus proprius fortitudinis elicito. Et quia fortis (ut infra patebit) operatur tanquam propter proprium & proximum finem, ut fortis se habeat: ideo nec imperantia temperantia aut iustitia est principium talis actus, nisi ex parte materie: quia scilicet temperantia seu iustitia est finis materie circa quod fortis uersatur. Et siquidem finis periculosa fortis propter quod mortis pericula reddunt bona seu optima. Unde uidetur quod temperantia siue iustitia non imperet fortitudini in tali casu, sed potius materia fortitudinis dicitur praebere, propter loquendo: ita quod iudex seu mulier fortis non habet pro fine actus fortitudinis pudicitiam seu iustitiam, sed fortiter agere in tali casu (ut infra habetis patebit). Sed habet iustitiam, seu pudicitiam pro uirtute consequente ad finem proprium finem. Ita quod cum dicitur quod fortis sustinet propter iustitiam uel pudicitiam, non denotatur finis fortitudinis, sed finis materie fortitudinis, & utilitas consequens ex proprio fine fortitudinis. Et possit appellari secundarius finis fortitudinis. Et quia rarissime inueniuntur fortis in uirtute operans eo modo quo fortes debent operari, ideo frequenter talis actus iudicis aut mulieris uolentis potius subire mortis pericula quam iustitiam, aut pudicitiam deferere, est actus temperantiae seu iustitiae imperantiae tantum: elicito enim semper est fortitudinis, aut principiorum fortitudinis. Patet autem imperium ex hoc quod in subeundo de huiusmodi mortis periculis, magis est temperata mulier quam fortis. Et similiter magis est iustus iudex quam fortis: sicut qui furat ut moechetur, magis est moechus quam fur. Sic autem se habent non habentes fortitudinis habitum, aut habentes, & pro tunc eo non uirtutes eo modo quo fortes uiuantur, scilicet propter quod pro tempore oportet quando malum pericula mortis subire quam uirtutem quamcumque, quae impugnatur, deferere. Unde de tali tali actu loquendo dicitur quod talis actus scilicet male mortis subire quam temperantiam (uerbi gratia) deferere, spectat elicito ad fortitudinem, imperantiam autem ad temperantiam. Et in promptu ratio est, quoniam sicut uirtus imperat actum uirtutis alterius, ut cum quis propter imperantiam, puta lasciuia amata in bello exultans timet & fugit (tunc enim sperantia imperat actum timiditatis, & fuga est actus timiditatis elicito ex sua natura, & est actus imperantiae imperantiae: quia fuga ordinatur ad finem imperantiae, iuxta uirtutem imperat alterius uirtutis actum, ac per hoc si de iustitia pugna est, puta cum iudex impugnatur ad mortem ut si facit iustitiam, tunc iustitia imperando fortitudinis actum, facit iudicem audacem & intrepidum ut oportet, &c. Et sic subire tunc pericula mortis est actus iustitiae imperantiae: quia ad finem iustitiae subire mortem ordinatur. Semper enim respiciens finem propter quod actus exercetur, tunc imperat actus qui ordinatur ad finem illum. Notanter autem dico tunc, quia nec simpliciter & absolute imperare sit superioris uirtutis, & imperari in-

ferioris: quia ad finem superioris ordinatur inferioris, & non econtrario spectatur ad ordinem uirtutum ex parte earum, si tamen ex parte operantis ordo consideretur uirtutum, contingit secundum rectam rationem, nunc in tali necessitate articulo uirtutem inferioris imperare aliquid superiori, ut temperantiam actui fortitudinis. Quoniam & hoc recta ratio habet, ut in articulo necessitatis confidit temperantiam: quia scilicet uehementes impugnantur, seruiat pro tunc actus fortitudinis in ordine ad communem utriusque finem, superioris scilicet rationis bonum tuendum, & inferioris. Supra autem hoc enim non est temeritas. cor. 11. 3. cor. 11. 3. cor. 11. 3.

hoc quod aliqui male ea uiuantur. Nam & multi alij sunt qui bene ea uiuantur, & multa peiora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur: quae praecipue pertinent ad uitia carnis.

ARTICULVS VI.

¶ *¶ Virtus sustinere sit principalis actus fortitudinis.*



¶ *¶ Sextum sic proceditur.*

¶ *¶ Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est circa difficile et bonum, ut dicitur in 1. Eth. Sed difficile est aggredi quod sustinere. Ergo sustinere non est praecipuus actus fortitudinis.*

¶ *¶ Præterea, Maioris potentiae esse uidetur quod aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobile per se uerare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominetur, uidetur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.*

¶ *¶ Præterea, Magis distat ab uno contrariis aliquid contrariis quam simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timeat. Ille autem qui aggreditur contrarie mouetur timet, quia insequitur. Ergo uidetur quod cum fortitudo reuoluat maxime animum a timore, quod magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.*

¶ *¶ Virtutes sunt conexas. Sed quia praesens negotium non eget transito ad illam aliam questionem dicitur secundum quod dato quod nullus habet uirtutem, habet tamen actus qui attribuitur uirtutibus, & ita habet actus temperantiae uolendo seruare castitatem: & iustitiam, uolendo seruare fidem marito. Et per actus eiusmodi imperat actus qui de genere suo est actus fortitudinis: quod si uirtute acquiescit possunt hanc euenire. ¶ Ad secundum autem dicitur, quod solum est temperantia actus suo elicito producente fortitudinem, cum actus elicito temperantiae sit in concupiscibili, & sit actus immutans non excedens elicito proprii subiectum, fortitudo autem sit in irascibili. Sed distinguendum erat de producere imperantiae & elicito, & dicendum quod temperantiae actus in casu posito, & imperantiae coadiuuat ad productionem fortitudinis a recta electione in irascibili participata frequentiori exercitio producente. Et si utraque uirtus inest secundum exercitium proprium, temperantia non imperat (ut dictum est) actum fortitudinis. Sed solum materia dicitur fortitudinis ex hoc ipso quod reddit tale periculum mortis optimi, ac per hoc materia circa quam fortis fortiter se habeat sustinendo: ita quod actus ille quo mulier temperata & fortis mouet pericula mortis sustinere quam pudicitia amittere, est actus fortitudinis circa pericula optima propter temperantiam: & non est actus temperantiae nec elicito, nec imperantiae propter loquendo, nisi forte ex parte materie circa quam est fortitudo: quia imperare dicitur: quia excitat fortitudinem constituendo materiam circa quam uersari debet. Et haec fit sententia Martini dictis, quatenus propositum impugnatur. Quatenus autem uirtutes quamlibet gradum modo supra dictum, & dicit haec esse tradita ab Arist. in 7. Ethic. alterius negotij est.*

¶ *¶ In eodem ar. 1. no. quod cum Arist. 1. Ethic. posuerit fortis principaliter respicere pericula maxima & optima, quia sunt bellica: & secundario bene quod se habet circa quaecumque alia mortis pericula, quia impudicus existeret. Author hunc secundarium actum extendit & traxit ipsum ad maiorem approximationem ad principalem, ostendens in eo quiddam inueniri ratione boni ex infectione operantis, dicit scilicet aliquis propter uirtutem subire pericula pestiferam infectionis, ac per hoc pericula mortis per agnitum: uel nauigare, & sic pericula mortis in reprobis: uel itinerari in locis ubi non sine latronum metu iter. Impudicus siquidem esse in huiusmodi periculis quacumque occasione inueniat se in his hominibus, spectat siquidem secundario ad fortit, ut in 1. dicitur Arist. Sed impudicus esse in illis propter agnitum opus uirtutis, multo propinquius spectat ad fortitudinem huiusmodi pericula mortis uirtutis est bona, quia propter bonum uirtutis. Dicitur autem ad principalem materiam fortitudinis, quia mala huiusmodi non directe & per se tendunt ad bonum uirtutis, quoniam non ideo imminet ut uirtute destruant, sed tantum imminere si quacumque ex causa illic homo inueniat se. Fortitudo enim circa maxima & directe optima est pericula, quae directe tendunt contra optima, hoc est uirtutes. ¶ In eodem ar. in responsione ad tertium aduerte, quod pax resp. pro qua fit bellum, est actus uirtutis aut secundum uirtutem sit secundum Aug. 19. de ciuit. Dei, ordinata concordia. Et propterea non est temporale bonum, sed uirtus finis belli iusti quod pro pace fit. Non enim est pax, sicut nec amicitia uera, nisi secundum uirtutem.*

¶ *¶ Super Questionem centesimam sextam tertium Articuli sextum.*

¶ *¶ In articulo sexto eiusdem quod aduerte quod tres ille rationes assignant in responsione ad primum, quare sustinere est difficultius quam aggredi, intelligenda sunt formaliter. Respectu siquidem periculi uirtutis & eiusdem aliter se habet sustinens & aliter aggrediens: quia sustinens se habet ut patiens, ac per hoc se habet ad periculum, ut agens in se quod est se habere ad ipsum periculum, ut ad fortitudinem contra agens, ut sic fortis esse patiens, aliter non agens in illud. Aggrediens uero e contra se habet ut agens sperantiam: ac per hoc per modum fortioris. Similiter quoque patet, quod sustinere ex propria ratione, moram quandam importat: quoniam importat immobiliter persistere: quod sine mora quidam non est intelligibile. Huiusmodi autem mora in moralibus diuturnitas quaedam esse uidetur, quia talis uidetur esse morali moram aggredi autem, nec moraliter nec naturaliter moram, aut diuturnitatem importat, quibus tempus conligitur, quo aggreditur sit, sicut cetera uerba. Hoc enim commune est omnibus. ¶ In resp.*

Ansua. In responsione ad secundum cuius articuli nota quod sustinere, licet ex parte corporis importet passionem, ex parte tamen animae importat actionem (ut infra dicitur) multiplicem. Prima est, firmiter uelle bonum de quo est pugna, puta fidem, pacem, &c. quod est finis remotus fortitudinis, & est finis ex parte materiae circa quam est fortitudo (ut infra patebit.) Et haec actio est causa omnium sequentium quando inuenitur tale uelle, diffinitum à uelle proprio fortitudinis bonum. Quod ideo dico, quia potest esse pugna de ipso fortitudinis bono. Secunda est uelle bonum rationis, quod est proximum finis fortitudinis, & proximum bonum fortitudinis: & hoc est cuius meminit litera. Tertia, quae ex ista oritur, est electio moderata timoris & audaciae. Quarta, quae ex omnibus antecedentibus oritur, est imperij, electionis, & uti respectu ipsius sustinere, dum & ratio praecipit sustinere, & uoluntas eligit sustinere, & ipsa eadem utitur corpore ad sustinendum, firmiter tenendo illud sub periculis, ictibus, uulneribus, &c. ita quod firmiter & immobiliter pati in corpore, oritur ex firmiter & immobiliter agere ipsius animae. Et propterea sustinere ex parte animae consistit in agere, licet ex parte corporis dicatur pati.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod in sustinendo tristitia maxime aliqui fortes dicuntur.

CONCLUSIO.

Sustinere, id est immobiliter in periculis sistere, principaliter est actus fortitudinis, quam aggredi pericula.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, & Philosophus dicit in 3. Ethic. fortitudo est magis circa timorem reprimendum quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere, quam audaciam moderari: eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciae & timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audacia: sed sustinere sequitur repressionem timoris: & ideo principaliter actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere uidetur aliquis ab aliquo fortiori inuadente. Qui autem aggreditur, inuadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliore. Secundo, quia ille qui sustinet iam sentit pericula imminere. Ille autem qui aggreditur habet ea futura. Difficilius autem est non moueri à presentibus quam à futuris. Tercio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moueri ad aliquod arduum. unde Philosophus dicit in 3. Ethic. quod quidam sunt preuolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt. Fortes autem contrario se habent.

Ad secundum dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animae fortissime inherens bono. Ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis

Questio. In articulo septimo eiusdem quaeritur dum est, quod conclusio litterae acceptatur, cum distinctione tam in. Distinguitur siquidem, & dicitur quod finis habitus est duplex: unus connaturalis; & hic est operatio propria. Et sic littera verificatur. Alter praestitutus ab operante: & hic est quem dicunt quod ex praestitutione operantis, per operationem habitus consequi intendimus. Et hic finis non est operatio perfecta fortitudinis, sed illud quod per illam consequimur, puta pax patriae. Distant autem hi à ueritate & Authore in duobus. Primo in hoc quod ex propriis non determinatur fortitudinis naturam, sed ex remotis, & non necessariis, qualia sunt extrinseca bona, quae per fortitudinem consequimur. Secundo in ista negatione, scilicet quod perfectus operatio fortitudinis non sit nec possit esse finis praestitutus respectu habitus fortitudinis & fortis. Hoc enim falsum esse constat: quoniam potest solum fortitudinis morale bonum impugnari: si Tyrannus aliquis, ad hoc solum, ut eos quos uere fortes & imparidos intelligit esse, tormētis uariis mortis afficeret, ut fortitudinis bono priuaret. Constat namque quod ille sustinendo sicut oportet, &c. fortissimus esset, dicitur Aristoteles in 3. Ethic. Principaliter autem utique dicitur fortis qui circa bonam mortem imparidos, & quocumque repentina existentia inferunt mortem. Et tamen hi per fortitudinem & fortitudinis actum nullā aliud bonum consequi intendunt, nisi fortitudinis actum perfectum continuare, quod est in fortitudinis bono perseverare. Quia propter solenda sunt argumenta Martini, quae ad probandum dictam negationem falsam, addit in q. 7. dubio 1. Probat ergo quinque modis intentam negationem, scilicet, perfecta operatio fortitudinis non est finis secundum praestitutionem ipsius habitus. Primo sic. Actus & habitus habent eundem finem praestitutum: sed actus fortitudinis non est finis actus per praestitutionem: ergo nec habitus. Secundo, Nullus elicit fortitudinis actum conformiter ad rectam rationem, nisi gratia alius actus quod consequi intendit per actum illum: ergo. Tercio, Si non esset necesse praestituere aliquem finem actui, sequeretur quod liceret duobus principibus, inter quos nulla est de iure, uel iniuria, uel contentio, congregare exercitus ad actum fortitudinis, ex quo non requiritur alius finis praestitutus. Nec ualeret dicere quod actus haberet iniustitiam anxia, puta mortem innocentem: quia responderetur quod uolenti non sit iniuria. Quarto, Quocumque ita se habent quod postremum ordine naturae est haberi per primum, & primum non ponitur sine posteriori: sed prohibito iniuria, ut postremum: & actus fortitudinis, ut primum, ita se habet: ergo. Minor patet: quia prohibito iniuria nata est haberi per actum fortitudinis, & non oportet fortitudinem exerceri si prohibito iniuria sine actu eius haberi posset. Bisset enim temeritatis non fore-

titudinis actus. Maior probatur: quia esse tale est gratia cuius aliquid fit. Quinob, Nullus actus bonus & laudabilis quo laeditur proximus habet seipsum pro fine ex praestitutione: ergo laedere proximum non est ex se bonum sed tantum gratia alius actus alterius à seipso per actum fortitudinis laeditur proximus: quia uulnerat, spoliat, occidit: ergo propter actum ipsum necesse est esse alium finem proprium ex praestitutione.

Arguit quoque idem Martinus ibidem contra expositionem authoritatis Aristotelis in littera aliter, dicens quod male exponitur bonum pro fine, & fortitudo pro operatione, cum dicitur, Fortis autem fortitudo bonitatis Author accipere dicit. Et probat sic, Aristoteles uult ibi probare quod fortitudo operatur gratia boni, ita scilicet quod operatio fortitudinis sit alius actus gratia boni, quod nunquam posset probari: per hoc operatio fortitudinis est finis fortis. Et quod loquitur ibi de fine operationis, patet ex textu rotundo. Finis, inquit, omnis operationis est qui secundum habitum.

ARTICULVS VII.

Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis & si sit prior intentione, est tamen posterior in executione: sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

Præterea, Aug. dicit 12. de tri. Virtutes quas solum propter beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si facit, etiam ipsas amare utique desistimus: quando illam propter quam solam ista amauimus, non amamus: sed fortitudo est quaedam uirtus: ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus. **Præterea**, Aug. dicit in lib. de moribus Ecclesiae, quod fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens. Deus autem non est proprie habitus fortitudinis, sed aliquid melius: sicut oportet finem meliorem esse his quae sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod fortis fortitudo est bonum. Talis autem est finis.

CONCLUSIO.

Fortis operatur propter bonum sui habitus, ut scilicet in actu similitudinem sui habitus exprimat, ut per proximum finem, quamquam propter beatitudinem & Dei amorem fortes ut propter ultimum finem operentur.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est finis, scilicet proximus & ultimus.

prope sit sit. primus namque ex alio principio, scilicet inclinatione ad modum, & ex alio fine scilicet delectabili uenereio finem committit: alter autem ex proprio furandi principio & fine furtum committit: ita in actu temperantiae, fortitudinis, & aliarum est uirtutum, qui enim fortitudinis actum facit propter temperatum esse aut iustum esse, magis est temperatus aut iustus quam fortis: quoniam ex alio principio & alio fine fortem actum facit, scilicet ex principio inclinationis in temperantiam, & illius proprio fine, uel inclinationis in iustitiam, & illius proprio fine fortem actum facit. Qui uero fortitudinis actum exercet, ut fortiter agat, ille uere & proprie fortis est: quia ex principio inclinationis in fortitudinis opera, & propter proprium finem operis fortitudinis, operatur per se primo & non propter aliud, ut proprium finem. Patet ergo facile inuadendo in uitijs & uirtutibus haec prima distinctio. Secunda distinctio est de operatione uirtutis, quod dupliciter de ea loqui possumus. Primo de ipsa operatione, secundum suam substantiam: puta in proposito de timere, audere, sustinere, &c. Secundo, de ipsa secundum formam conditionum quas fortitur ex habitu illius uirtutis. Valde enim refert loqui de sustinere, uel loqui de sustinere quidam oportet, ubi oportet, quod oportet, sicut oportet, &c. & hanc distinctioem, utpote claram, non oportet aliter manifestari, sed ex ea ad propositum scire, quod cum operatio secundum substantiam sit à potentia naturali, puta imperare, eligere, iudicare, audere, sustinere, aggredi, & uniuerfaliter pati, & agere uoluntaria, cognitio autem seu qualitas eius sit ad habitum: puta quandoque, sic, ubi propter quid oportet, sicut habitus se habet ad potentiam naturalem ut forma ad materiam, ita se habet ad quod per habitum sit, & est ad operationem: ita quod operatio est materia eius quod secundum habitum sit & est. Et quoniam materia est propter formam, & finis generationis est forma, ut patet ex 2. Physico. Ideo proprius finis operationis cuiuscumque uirtutis est id quod secundum habitum illius uirtutis in operatione sit. Et hoc est quod Aristoteles in 3. Ethic. allinit, dicens in textu rotundo, Finis enim omnis operationis est qui secundum habitum. Hoc est quod Author docet in littera, ponendo proprium finem fortis, non operationem, ut arguens male interpretatus est, secundum similitudinem, seu consentientiam habitus in operatione possumus: quae nihil aliud est quam forma, uel quali forma operationis, sicut in esse morali. Tertia distinctio est propria huic materiae, & est de fine fortitudinis, & de fine materiae fortitudinis. Bonum siquidem de quo est pugna (quicquid illud sit, siue sit aliud à bono fortitudinis, ut iustitia, &c. siue sit ipsam propriam fortitudinis, inquam est bonum, de quo est pugna) non est proprius finis fortitudinis, sed proprius finis materiae circa quam est fortitudo reddens illam bonam seu optimam. Verbi gratia: **Ex**

Patet: bellum propter repellendam iniuriam patrie vexationem. Salus patrie est directus proprius finis propter quem pericula mortis in bello sunt optima, & mors ipsa ibidem redditur bona. Quod enim iste finis se teneat ex parte materię, circa quam est fortitudo, & ratione & auctoritate patet. Ratione quidem, quia fortis circa pericula maxima, & optima tanquam circa propriam materiam uersatur. Sed pericula, sicut non sunt maxima, nisi sint mortalia, ita non sunt optima nisi propter bonum uirtutis quod impugnat. Redditur ergo pericula optima ex tali fine: ac per hoc pericula maxima sunt materia fortitudinis, ex hoc quod sunt optima ex tali fine. Et potest formate rationem sic, pericula maxima ac optima sunt materia fortitudinis: ergo id quo sunt optima spectat ad materiam fortitudinis. Sed non sunt optima bonitate intrinseca, ea denotante, sed ex ordine ad optimum finem scilicet bonum uirtutis de quo est pugna, ut patet: ergo bonum de quo est pugna, finis est materię circa quam est fortitudo. Quod autem illud idem bonum non sit finis proprius fortitudinis, probatur ex hoc, quod finis proprius uirtutis esset multum uirtutibus. Verbi gratia, si temperantia est proprius finis temperantie, & seculum hoc esset etiam proprius finis fortitudinis quod est impossibile. Simpliciter namque dicere finem proprium uirtutis esse finem proprium plurium uirtutum eandem uelut. Auctoritate uero. Nam in 1. Ethic. Aristoteles inuestigando materiam fortitudinis clare concludit, quod non circa omnia pericula mortis, sed circa optima est. Et constat quod non huiusmodi sunt pericula bona bonitate in eis: ergo propter ordinem ad bonum, propter quod non efficitur, nec exemplatur, ut patet, sed finaliter sunt optima. Et post non immediate, sed cum determinat de eis formato ipsius fortitudinis, probat quod fortis boni gratia operatur: ubi nunquam meminit alius boni in speciali, nisi fortitudinis, aperte ostendens, quod proprius finis fortis & uirtutis fortitudinis est fortitudo actualis, quae est forma, uel quasi forma operationis substantia fortitudinis actuali. Substituuntur enim ly timere, audere, sustinere, &c. actuali fortitudinis, quae secundum consuetudinem ad habitum fortitudinis, apponitur huiusmodi actibus dum sustinet uel aggredditur, &c. quando oportet, quid oportet, sicut oportet.

His praebitis non est difficile intueri ueritatem questionis illius, quae consistit in hoc quod finis proprius fortis, & habitus fortitudinis tam praestitutus quam conaturalis, est actualis fortitudo: tum a communibus inchoando: quia enim quodque est propter suam operationem, ut dicitur in secundo celi. Proprium autem opus fortis, ut sit, & habitus fortitudinis, non est operatio secundum suam substantiam, puta sustinere: sed secundum suam formam. Ac per hoc est fortitudo actualis, quae significat formam in tali operatione, sicut similitas significat conuenientiam in naturam quia sicut finis proprius iustitiae est iustitia in actu exercito, eo modo quo sit a iustis: & similiter finis temperantie proprius, temperantia se habere in actu exercito, eo modo quo temperantia se habent: & finis proprius liberalitatis est liberalitas in actu exercito, eo modo quo liberales se exercant, & sic de aliis: ita finis proprius fortitudinis & fortis, ut sit, est fortiter operari, eo modo quo fortis operatur. Et omnium est una communis ratio, quia habitus sunt propter proprias perfectiones actuales, quae apponunt operationibus in actu exercito. Sunt enim habitus uelut potentiae quaedam mediae inter potentiam & actum. Et propterea sunt inchoati propter actuales perfectiones tanquam omnia actus. Tum quia fortis, occurrente materia fortitudinis, puta maximo & optimo periculo, puta iusto bello, praestituit sibi, in quantum fortis, non alium finem nisi fortiter agere actu interiori & exteriori. Et hoc secundum rationem si rationem quia fortitudo ipsa actualis est bonum fortis, & est finis suae operationis, puta sustinere, aggredi. Haec enim omnia operatur ut fortiter agat, & huius boni gratia agit fortis. Et potest hinc formare rationem. Fortis habet pro fine proprio fortitudinem actuale tanquam sufficientem, & propriam motum intentionis suae ad hoc ut sustineat, aggrediatur, &c. ergo non oportet alium finem proprium querere, sicut nec in aliis uirtutibus. Et ex his habet triplicem modum fortitudinis actualis. Primus & perfectissimus in suo genere est, cum quis ex habitu fortitudinis tendit ad hunc finem, ut fortiter se habeat circa optima ac maxima pericula. Hic enim ad finem proprium fortitudinis se habet, eo modo quo se habent fortis. Secundus est minus perfectus, quum quis non ex habitu fortitudinis, quia caret illo, sed ex intentione circa optima ac maxima pericula, ad eundem finem, hoc est fortiter se habere, actualiter tendit. Hic enim deficit a primo in hoc quod non operatur fortiter, eo

modo quo fortis operatur, scilicet prompte ac facilliter. Tertius imperfectissimus, cum quis non propter fortiter se habere, sed propter aliud bonum, puta pacem uel iustitiam, fortiter se habet. Hic enim tam parum habet de fortitudinis uirtute, ut magis sit iustus quam fortis: sicut moechatus, ut faceret, magis sit quam moechus est. Et ex his clare patet quod cum fortis, ut hic, agit scilicet ter & ex electione &c. proprio fine praestituito habet illudmet bonum, quod est sibi finis conaturalis. Et quod sicut in iusto ac iustitia, temperantia ac temperantia, non est distinguendus finis proprius praestitutus a fine proprio conaturali, sed ille qui secundum habitum est, ipsemet praestitutus est: ita nec in fortitudine distinguendum est de fine proprio conaturali, uel praestituito: sed autem est long de fine remoto. Ad primum ergo argumentum in oppositum, & omnia sequentia simul, dicitur quod ille homo deceptus est in hoc quod non discretit inter operationem quam allumit fortitudo & fortis, puta sustinere, & id quod secundum consuetudinem habitus operationi opponitur: quorum utrumque importat operatio perfecta seu actus perfectus seu formatus. Et computat ut pro uno & eodem utrumque, cum tamen ual de distequum alterum materiam, alterum formam, alterum finem, alterum propter finem sit. Unde proprie loquendo debemus dicere, non quod operatio fortitudinis est eius finis, sed quod fortitudo actualis in operatione est finis naturalis & praestitutus.

ARTICULVS VIII.

¶ Vtrum fortis delectetur in suo actu.

AD OCTAVVM sic proceditur: 1. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est operatio conaturalis habitus non impedita, ut dicitur in 10. Ethic. Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturae. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

¶ Praeterea, Ad Gal. super illud, Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, & pax, dicit Ambr. quod opera uirtutis dicuntur fructus qui mentem hominis sancta & syn-cera delectatione reficiunt. Sed fortis agit opera uirtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

¶ Praeterea, Debitus uincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum uirtutis quam pro-

prium corpus quod periculis mortis exponitur. Ergo delectatio de bono uirtutis euacuat dolorem corporalem, & ita delectabiliter omnino operatur.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod fortis in suo actu nihil delectabile uidetur habere.

CONCLUSIO.

¶ Cum fortitudinis principalis actus sit sustinere tristitia secundum animam apprehensionem, quoniam secundum animam delectetur fortis fortitudinis actu tristatur tamen magis secundum tristitiam dolorem corporis consequentem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: una quidem corporalis, quae consequitur tactum corporalem: alia autem animalis, quae consequitur apprehensionem animae: & haec proprie consequitur opera uirtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis uero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia secundum apprehensionem animae: puta, quod homo amittat corporalem uitam, quam uirtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera uirtutum & quae ad eam pertinent: & iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis: puta, uulnera uel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem scilicet de ipso actu uirtutis & de fine eius. Ex alia uero parte habet unde doleat & animaliter, dum considerat amissionem propriae uitae & corporaliter. Unde legitur: Machabeorum 6. quod Eleazar dixit, Diros corporis sustineo dolorem: secundum animam uero propter timorem tuum libenter haec patior. Sensibilis autem dolor corpo-

operatione secundum substantiam, sed negando minorem si recte subsumatur, scilicet fortitudo actualis non est finis actus secundum substantiam, alioquin nihil obstat.

¶ Ad secundum negatur maior, loquendo de actu formato qui est secundum rationem: quoniam, ut fortis, eligit fortiter agere circa optima pericula: quia fortiter agere est secundum se bonum.

¶ Ad tertium negatur sequela, quia deficeret propria materia fortitudinis in casu illo, scilicet periculum optimum, ac per hoc non se exerceret in fortitudine uirtute. Falsissimum quoque est quod additur ibi, quod quia uult quis percuti uel occidi, ideo non sit inuile si quis percutiatur, uel moriatur, nisi apud eos qui putant quod homo possit per seipsum uel alium, ad libitum licite se occidere, uel perire: quod constat esse alienum a ueritate & ratione.

¶ Ad quartum negatur maior, loquendo de proprio fine. Sicut enim quod sit finis materię circa quam est, & non sit proprius finis illius. Probatio autem nihil probat, nisi forte hoc quod est aliquo modo finis illius uel actus ad illud requiritur, puta materię eius: cum quo sit quod non sit proprius finis illius: quod erat probandum. Ita quod ut uno uerbo dicatur, id de quo est pugna &c. est quidem finis fortis ex parte materię, sed non est proprius finis fortitudinis ex parte operationis & habitus.

¶ Ad quintum negatur maior: quoniam actus bonus & laudabilis quo leditur proximus, potest esse secundum se bonus, non in quantum est laudabilis proximi, sed in quantum est secundum se actus uirtutis circa propriam materiam. Et sic est de fortitudine, cuius non est respectus operationem suam in quantum est ad alterum, sed in quantum est ad se, saltem materia propria, scilicet optimo & maximo periculo. Ad id uero quod contra expositionem Authoris assertum dicitur, respondetur quod male intellexit est Author. Nam Author per fortitudinem non exponit operationem, sed fortitudinem actuale, quae est similitudo fortitudinis habitualis: & est proprium bonum ipsius habitus fortitudinis & fortis, & proprius finis utriusque & operationis secundum substantiam, puta sustinere, aggredi. Et propterea ad probationem dicitur, quod optime per hoc probatur intentum Aristotelis. scilicet quod fortis operatur propter fortitudinem actuale, ut proprium finem: quia finis omnis operationis est qui secundum habitum. Et propterea optime concludit, quod operatur de patitur boni gratia: quia gratia actualis fortitudinis sustinet & facit, quicquid operatur.

¶ Super Questionem centesimam sextam materię Articuli octauum.

IN articulo octauo eiusdem questionis, aduerte quod Author intendit quod fortis fortiter operatur actualiter, sustinendo uulnera & mortem, licet habet, quod ad actum suum perfectum consequitur naturalis delectatio. Ex eo namque quod cognoscit fortis se fortiter agere in sustinendo uulnera & mortem.

Nota.



et mortem, & in periendo vitam necessariam ad uitutes, delectatur. Hoc est enim delectari de actu & fine fortitudinis. Videtur enim se consequi tunc intentum finem, quod est fortiter se habere. Et haec delectatio superat infinitum naturalem, ex hoc quod apprehenditur fortis se per mortem privari maximis bonis, puta praesentibus uirtutibus rationis mortis: quantum magis diligit unum excellentissimum actum bonum.

scilicet fortiter semel agere, quam manere in multis habitualibus bonis. Sed impeditur a tristitia seu dolore corporali, ne sentiat a fortitudine ut dicitur in tertio. Bih. uidetur euanesce- re. Fundamentum autem eius, scilicet ex ratione & electione fortiter per- sistere, non absorbetur, nec euanesce: sed quod ad hoc superat omnes dolores sensibiles, ut in littera dicitur. Et hinc habes duo. Primum, quod ad omnes, quod nulla tormenta uiuunt, ut delectatur fortiter ad actu uiuentis, aut deducunt ipsum ad uitium aliquod: & si uiuunt, fortis non sunt. Secundum, quod ad beatam uirginem, quod tristitia quam habuit in passione & morte illius, non absorbit rationem eius, cui fuerit uere for- tis. Et etiam si mortem sustinuerit non euanesce- ret, nec absorptum fuis- set suum fortiter susti- nere & ratione & ele- ctione. Tercio igitur ui- tus a tristitia naturali quam habuit, absorpta fuit eius ratio. Ac per hoc falsum uidetur quod passa fuerit spiritum, quo uis rationis im- peditur seu absorberetur per tristitiam econtra in coitu per delecta- tionem absorberi quo- que dicit Aristoteles.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod uehementia actus uel passionis unius po- tentia impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectatio- nem sentiat.

¶ Ad secundum dicendum, quod opera uir- tutum sunt delectabilia, praecipue propter finem. Possunt autem ex sui natura esse tristitia. Et praecipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit in 3. Ethic. quod non in omnibus uirtutibus operari delectabili- ter existit, praeter inquam finem attingit.

¶ Ad tertium dicendum, quod tristitia ani- malis uiuunt in forti a delectatione uirtu- tis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, & apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quod a magnitudine corporalis doloris euanesceat delectatio spi- ritualis, quae est de fine uirtutis.

ARTICULVS IX.

¶ Vtrum fortitudo maxime consistat in repentina.

¶ AD NONVM sic proceditur.

Videtur quod fortitudo non ma- xime consistat in repentina. Il- lud enim uidetur esse in repen- tina, quod ex inopinato pro- uenit. Sed Tullius dicit in sua rhetorica, quod fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio. Ergo for- titudo non consistit maxime in repentina.

¶ Praeterea, Ambr. dicit in primo de officiis, Fortis uiri est non dissimulare cum aliquid imminet. Sed praetendere, & tanquam de specula quadam mentis obuiare cogniti- one prouida rebus futuris, ne forte dicat po- tesse euenire. Sed ubi est aliquid repentinum ibi non potest prouideri in futuro. Ergo o- peratio fortitudinis non est circa repentina.

¶ Praeterea, Philosophus dicit in 3. Ethic. quod fortis est bonae spei. Sed spes expectat ali- quid in futurum quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit cir- ca repentina.

¶ SED CONTRA est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. quod fortitudo maxime est cir-

ca repentina.

¶ Respondetur ad primum, quod fortitudo non est circa repentina, quoniam repentina magis fortis est, quam habitus in anima firmatus patet faciant.

¶ Respondetur ad secundum, quod in ope- ratione fortitudinis duo sunt consideran- da: unum quidem, quantum ad electionem ipsius: & sic fortitudo non est circa repen- tina: eligit enim fortis praemeditari pericu- la, quae possunt imminere, ut eis resistere pos- sit aut facilius ea ferre: quia ut Greg. dicit in quadam Homel. iacula quae praecedunt minus feriunt. Et nos mala mundi facilius ferimus si contra ea clypeo praescientiae praemurimur. Aliud uero considerandum est in opere fortitudinis, quantum ad manifesta- tionem uirtuosi habitus: & sic fortitudo ma- xime est circa repentina: quia secundum Philosophum in 3. Ethic. in repentinis pericu- lis maxime manifestatur fortitudinis habi- tus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt uirtutis, cum necessitas imminet propter repentinam pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habi- tualis in anima confirmata. Potest autem ali- quis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula preparare: quia etiam praeparatione fortis uirtus cum tempore adest. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

CONCLUSIO.

¶ Fortitudo quo ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quoniam repentina magis fortis est, quam habitus in anima firmatus patet faciant.

¶ Respondetur ad secundum, quod in ope- ratione fortitudinis duo sunt consideran- da: unum quidem, quantum ad electionem ipsius: & sic fortitudo non est circa repen- tina: eligit enim fortis praemeditari pericu- la, quae possunt imminere, ut eis resistere pos- sit aut facilius ea ferre: quia ut Greg. dicit in quadam Homel. iacula quae praecedunt minus feriunt. Et nos mala mundi facilius ferimus si contra ea clypeo praescientiae praemurimur. Aliud uero considerandum est in opere fortitudinis, quantum ad manifesta- tionem uirtuosi habitus: & sic fortitudo ma- xime est circa repentina: quia secundum Philosophum in 3. Ethic. in repentinis pericu- lis maxime manifestatur fortitudinis habi- tus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt uirtutis, cum necessitas imminet propter repentinam pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habi- tualis in anima confirmata. Potest autem ali- quis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula preparare: quia etiam praeparatione fortis uirtus cum tempore adest. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULVS X.

¶ Vtrum fortis naturae ira in suo actu.

¶ AD DECIMUM sic procedi- tur. Videtur quod fortis non utatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere quasi in- strumentum suae actionis, illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed ho- mo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum uelit, & deponere cum uelit. Ut enim Philosophus dicit in lib. de memoria, quando passio cor- poralis mota est, non statim quiescit ut ho- mo uult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

¶ Praeterea, ille, qui per seipsum sufficit ad ali- quid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius & im- perfectius. Sed ratio per seipsum sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo ira- cundia deficit. Unde Seneca dicit in libro de ira, Non ad prouidendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsum ratio. Et quid stultius est, quam hanc ab iracundia petere praesidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra? Ergo for- titudo non debet iram assumere.

¶ Praeterea, Sicut aliqui propter iram opera fortitudinis uehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam, uel concupiscen- tiam. Unde Philos. dicit in 3. Ethic. quod fere

gnates: ergo conuenit non per accidens ad aggre- diendum. Tercio, tristitia modera- ta non est deiciens nec absorbens, sed afficiens tantum: ergo non succubir nocuius: quinimo ipsa ira tristitia est. Non ualeat haec ratio. Auctoritas, quod immoderate tri- stitia est succumbere, non moderate: qualis adiuuat fortitudinis exequutionem.

¶ Num concupiscentia adiuuat per accidens ad aggre- ssus.

¶ Tertium est, Concupiscentia per accidens quandoque adiuuat ad aggre- ssus, inquantum scilicet aliquis uult potius in periculo incidere quam delectabili ca- rere: & non per se, quia concupiscentia per se tendit ad delectabile. Contra hoc arguit sex modis. Primo exemplis positis. Secundo, quia qui uult per se efficaciter aliquid, uult per se tollere omnem causam impedientem illius. Ter- tio, quia homines concupiscentes sunt pugnatore. Quarto, quia propter concupiscentiam fit ut oblatio rei concupiscae uideatur esse maior parsuptione, & ita concup

Questio.

In articulo nono e- iusdem q. dubium

occurrebat fortitudo consistit circa repen- tina quantum ad electio- nem. Et est ratio dubii, quia Martinus in q. 6. dubio secundo nomina- tim contra San. Tho. dicit se tenere parte af- firmatiuam. Allegando uerba quae in principio corporis articuli huius Auctor dicit, scilicet in operatione fortitudinis duo sunt consideranda: unum quidem quantum ad electionem ipsius: & sic fortitudo non est cir- ca repentina. Contra in- quit: quing. modis pro- bant fortiter circa re- pentina eligere, sustine- re, & aggredi, ut oportet, &c. Sed ego nolo implere solum superius argumentis, & ideo illa non recito. Iste homo aut non- nati intelligere, aut non intellexit S. Thom. cum tamen in promptu esset planus sensus uerborum eius. Dupliciter liquidem intelligi potest quod non sit electio circa repentina. Primo, quod repentinis occurrentibus non sit electio sustinendi & aggrediendi ut oportet, &c. Et attribuire hanc negationem forti, est dicere fortiter non esse fortiter: & est contradicere directe Auctori in hoc articulo uolenti quod in repentinis fortis facit ea quae sunt uirtutis fortitudinis: & in hoc manifestat se habere fortitudinis habitum firmatum. Praecipuum autem in uirtute morali est electio. Ex electione igitur in repentinis operatur fortitudo apud Auctorem. Nec unquam etiam somnauit Auctor oppositum, quod iste homo imponit eius. Alio ergo modo potest intelligi quod circa repentina non sit electio, tanquam circa electionem conditione obiecti. Et sic intendit Auctor: nec solum intendit, sed dicit & probat. Intendit liquidem quod fortitudo ex parte electionis

non exigit quod sit circa repentina, sed bene hoc requirit ex parte manifesta- tionis: quia maxime manifestatur in repentinis. Dicit uero in uerbis allatis, dum dicit quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda: unum quidem quan- tum ad electionem ipsius proculdubio operationis, & sic fortitudo non est circa repentina: quod nihil aliud est quam dicere quod fortitudo non eligit operatio- nem esse circa repentina.

Et statim probat, sub- dicens, Bligit enim fortis praemeditari pericula, &c. Bli ergo doctrina Auctoris quod esse re- pentinum non est electio electa a fortitudo for- tis eligit potius opposi- tam conditionem, scilicet praemeditari. Si ta- men occurrat talis con- ditio in periculo maxi- mis, fortis fortiter se ha- bebit proculdubio non ex ebrietate, aut passio- ne, sed electione & re- cta ratione. Ex quibus patet quod in promptu est planus sensus, & uetus, & intentus: quare, &c.

¶ Super Quaestione centesimanagessimater- tie Articulus deprimus.

¶ Num ad actum sus- tinendi fortitudo iram assumat.

In articulo decimo

inueniunt quae respo- sione ad tertium, du- bus occurrent tria ex

Martino in q. 6. debet primo impugnare hanc responsum quod ad tria. Primum est quod fortitudo non assumit iram ad actum sustinendi. Con- tra hoc dupliciter ar- guit. Primo, ira maxi- me facit hominem insen- sibilem inter uulnera & ictus: ergo maxime fa- ciet hominem perdurare in toleratis passionibus, quod est sustinere. Secundo, ad iram moderatam per- tinet insilire quando in q. 6. sitendum est, ergo ad iram moderatam pertinet quan- doque sustinere, ut tam- quam commoditas insiliat.

¶ Num ad aggrediendum tristitia adiuuat per accidens.

¶ Secundum est, Tristi- tia non conuenit ad ag- grediendum nisi per ac- cidens, quia secundum propriam rationem suc- cumbit nocuius. Contra hoc arguit tripliciter. Primo, si hoc est per accidens conuenit ag- gressum, scilicet quod ali- quis se exponat pericu- lo, ut tristitiam effugiat, sequeretur quod ira etiam non adiuuaret ad aggre- diendum nisi per acci- dens, inquantum scilicet aliquis periculo se ex- ponit ut de aduersario uictificetur. Secundo, Quia tristitia recte per- tinent ad beatum, puta desolationis patriam, illi occidit, & huiusmodi ho- mines regulariter pu- gnates: ergo conuenit non per accidens ad aggre- diendum. Tercio, tristitia modera- ta non est deiciens nec absorbens, sed afficiens tantum: ergo non succubir nocuius: quinimo ipsa ira tristitia est. Non ualeat haec ratio. Auctoritas, quod immoderate tri- stitia est succumbere, non moderate: qualis adiuuat fortitudinis exequutionem.

¶ Num concupiscentia adiuuat per accidens ad aggre- ssus.

¶ Tertium est, Concupiscentia per accidens quandoque adiuuat ad aggre- ssus, inquantum scilicet aliquis uult potius in periculo incidere quam delectabili ca- rere: & non per se, quia concupiscentia per se tendit ad delectabile. Contra hoc arguit sex modis. Primo exemplis positis. Secundo, quia qui uult per se efficaciter aliquid, uult per se tollere omnem causam impedientem illius. Ter- tio, quia homines concupiscentes sunt pugnatore. Quarto, quia propter concupiscentiam fit ut oblatio rei concupiscae uideatur esse maior parsuptione, & ita concup

concupiscentia augmentat iram. Quinto, quia ex hoc quod concupiscentia tenet in delectabile, & impeditur, sequitur quod secundario tendat ad remotionem huius impedimenti. Sexto, & est autoritas communis, etiam ad praecedentem materiam de tristitia. Dicit enim Aristoteles in 3. Ethic. Verum propter tristitiam & dolorem incitantur ad pericula, & adulteri propter concupiscentiam. Non sunt ergo ista per accidens solum adiuuantia aggressum, licet non ita directe & immediate, licet ita.

Ad horum omnium evidentiam praemittendum est quod significat assumere iram, vel aliam passionem ad actum aliquem. Et breviter explicando dicitur, quod significat eligere illam & uti illa ut instrumentum ad illum actum. Hoc tamen modo dicitur quod fortitudo assumit iram ad actum suum, ut patet in littera in responsione ad secundum. Hoc praemissum, ad primum argumentum contra primum dicitur, quod ex hoc quod ira reddit hominem potentius insensibilem ulnecum, non sequitur, ergo est instrumentum fortitudinis ad sustinendum. Non enim omnes facit ad insensibilitatem ulnecum est instrumentum fortitudinis ad sustinendum. Alioquin christus esset instrumentum fortitudinis ad sustinendum. Ad hoc enim quod aliqua passio assumitur ut instrumentum ad sustinendum, oportet quod directe cooperetur ad sustinendum, quod non facit ira. Reddere autem hominem minus sensibilem ulnecum, non est propria effectus ira, sed est communis effectus omnis vehementis intentionis animae applicatae ad aliud. Ex communibus autem ira & alia, non habetur quod ira sit instrumentum. Possit quoque dici quod moderata ira, quam assumere intus est fortis, non reddit hominem insensibilem sed ira immoderata. Et ratio est, quia immoderata est quae abstrahit hominem a ceteris, & totaliter trahit ad unum idem, & non moderata. Et propterea unumquodque argumentum hoc ruit. Ad secundum quoque negatur sequela: quoniam ira est instrumentum fortitudinis ad opportunitatem aggressum, & non ad opportunitatem tolerantiam. Neque oportet quod id, quod est instrumentum abiectionis ad unum actum, illud met sit eundem instrumentum ad alium actum tam disparate quam si subordinatur primo, ut patet in artibus utentibus diversis instrumentis, & ad disparate opera, puta sectionem & incisionem: & ad subordinata, puta sectionem, complanationem, figuratorem, &c. Pertinet ergo ad fortem moderate ira aggredi quando oportet: & ad eandem fortem pertinet sustinere. Sed nihil ad hoc opus habet ira adminiculo, quia potius oporteret, si esset, cohibere iram, ut sustineret promptius.

Ad argumenta contra secundum dicitur, quod fortis non utitur tristitia, ut instrumentum ad aggrediendum, nec tristitiam eligit ad hoc, sed potius e contra aggreditur, ut fugat tristitiam. Unde tristitia non se habet ad aggrediendum actum ut instrumentum, sed ut praecedens malum, propulsandum per aggressum. Unde ad primum negatur sequela, quia non est par ratio: quoniam ira est instrumentum cooperativum ad aggrediendum, non autem tristitia. Ad secundum dicitur etiam negando sequela: quoniam huiusmodi tristitia pertinet ad bellum non ut instrumentum ad aggrediendum aut pugnandum, sed ut mala fuganda & exterminanda conferunt: quod constat non nisi per accidens concurrere, quia scilicet operatur esse sic affectus, & ideo quod sit instrumentum ad aggrediendum & diuersionem, sicut motus cordis in tractu & pulsus: & tristitia consistit in quadam contractione, unde & retrahuntur spiritus in tristibus magis quam in timentibus, directe tristitia contrariatur morali vitali qui in quadam distensione consistit, ut patet in praecedenti libro, consequens est, ut tristitia ex propria ratione succumbere habeat nocivo, ex hoc ipso quod ex propria ratione in quadam retractione consistit. Et in hoc non est differentia inter moderatam & immoderatam. Sed differentia est, quia moderata non retrahit plus quam oportet, &c. Immoderata autem retrahit non quando oportet, vel plus quam oportet.

Ad argumenta contra tertium dicitur, quod sicut tristitia se habet ad aggrediendum, ut quoddam in forti praecedens malum propulsandum, ita concupiscentia se habet ut quoddam bonum in eodem praecedens ad adiuvandum. Unde fortis non eligit concupiscere, nec utitur concupiscere ad aggrediendum, sed potius quasi e contra aggreditur, ut adiuuet concupiscentiam. Unde fortitudo propugnatrix concupiscentiae delectabilem est, sicut irascibilis est propugnatrix respectu concupiscentiae. Aliud autem est passionem aliquam adiuvantem esse per actum aggrediendum. Aliud est passionem aliquam assumendam esse, ut instrumentum ad actum aggrediendum.

Unde ad primum dicitur, quod exempla nulla apparent nisi ad hoc quod concupiscentia se habet ad aggressum, ut adiuvanda. Questio autem est, de passione directe adiuvante instrumentum ipsum aggressum.

Ad secundum dicitur quod aliud est loqui de supposito, quod est agens principale habens multa instrumenta, & aliud de uno instrumentum, puta concupiscentia. Nam si persona uult efficere aliquid, uult etiam fugare impedimenta. Sed si una passio tendat in aliquid, non propterea sequitur quod sit ipsa instrumentum

omnium impedimentorum, ut patet in exemplo de una arte pluribus instrumentis ad unum totalem & perfectum effectum perueniente: & in alio autem unum impedimentum, & alio aliud: & alio dispositio, alio perficit. Et in natura nostra, quia appetitus concupiscentis non potest auferre sui impedimenta, datus est appetitus irascibilis, tanquam propugnatrix concupiscentis.

Ad tertium negatur sequela, scilicet ex concupiscentia sunt pugnationes: ergo ipse est directe instrumentum aggrediendi: quoniam ut patet, aliunde potest provenire esse pugnationem.

Ad quartum dicitur, quod argumentum soluit seipsum: quoniam ex hoc ipso quod concupiscentia adiuvat, quia excitat iram, sequitur quod per accidens adiuvat, scilicet per iram.

Ad quintum patet solutio ex responsione ad secundum.

Ad sextum negatur sequela. Ex hoc namque quod tristitia & concupiscentia incitant, non sequitur, ergo per se instrumentum fortitudinis ad aggrediendum, quod esset probandum.

Nam sola ratio ad actum sustinendi fortitudini praestat.

In eodem decimo articulo in eadem responsione ad tertium, dubium occurrit circa illud. Quia hunc actum, scilicet sustinere, sola ratio per se facit: quia si sic esset, sequeretur quod fortitudo nunquam esset circa timorem, utendo illo ad suum actum: quoniam ad actum sustinendi, nec utitur timore, nec audacia secundum hanc litteram: ergo non quia assumit timorem ad actum suum. Praeterea, ad sustinendum oportet hominem tenere corpus ne fugiat: hoc autem animositate quandam, quam audacia format, importat. Non igitur sola ratio, sed mediante audacia sustinendi actum fortitudo facit.

Ad hoc evidenter sciendum est quod fortitudo dupliciter se habet ad passiones. Primo, ut eligens ipsam passionem, & moderamen eiusdem, sicut cum assumit audaciam, & iram ad aggrediendum actum. Fortis namque tunc ex intentione eligit & audere, & irasci, & moderationem utriusque: quoniam utitur utraque passione pro instrumento adiuvante directe ad actum aggrediendi, ut dictum est.

Alio modo, ut eligens moderamen tantum passionis, ita quod passionem ipsam habet tanquam ex necessitate naturae confluentem, & non quod propter ad illud utile esset eligere ipsam. Moderamen tamen confluentis passionis oportet eligere, ne impedimentum praestet actui exercendo: ut patet, cum fortis ad sustinendum actum moderatur timorem. Praesentibus namque periculis maximis, quae tunc oportet sustinere, non excitat fortis ex electione in seipso timorem: quoniam timor ex sua propria ratione est natus abstrahere a sustinendo, & causare diversionem a sustinendo, ad cuius oppositum tendit fortis. Sed quia timor ex necessitate naturae immixtus talibus confluit, fortis ex electione moderatur timorem, cohibendo illum, ne impediat sustinendum actum.

Hic praemissis dicitur ad primum objectionem, negando sequela: quia licet fortitudo non assumat timorem ad alterum istorum duorum actuum, qui sunt principales, assumit tamen illum ad actum cunctandum: cum scilicet forte eligit morari ad tempus propter hostes superiorum utrum esse, ut de Fabio Maximo legitur contra Annibalem. Expedi siquidem ad cunctandum, timorem incurrere suis & libi, quoniam ad hoc timor directe tendit ut videtur. Et similiter ad fugiendum seu expectandum quando oportet, qui videtur secundum actus fortitudinis, eligere timorem & eum moderatum confert, ut patet.

Ad secundum dicitur, quod ad sustinendum oportet tenere corpus ne divergat. Sed hoc nec est proprium opus audacie, nec est immediatus effectus audacie, sed mediante insualione: ita quod audacia directe inuadat malum, & mediante illa tenet corpus in malis quae inuadit. Sed quia ad actum sustinendi, ut sic, ut distinguitur contra actum aggrediendi, non exigitur insualio, ideo nec eligitur ad sustinendum. Sed fortitudo ad actum sustinendi, moderamen utriusque passionis eligit, principaliter quidem timoris, ne abducat a sustinendo. Secundario autem audacie ne forte praesumat inuadere. Et sic fortitudo neutra passione utitur, ut instrumentum ad actum sustinendi, sed tollit utriusque impedimentum, quod provenire posset interiori electioni, & exteriori executioni in sustinendo. Et hinc apparet primum quod optime dixerit Auctor quod fortitudo est virtus inquantum tollit impedimenta, tum quia hoc verum est universaliter, scilicet respectu omnis actus fortitudinis: quia ad omnem fortitudinis actum, oportet fortitudinem concurrere, ut tollentem impedimenta: tum quia hoc est verum respectu principalis actus, non solum interioris, qui est electio, sed exterioris. Apparet secundum, quod cum dicitur fortitudinem esse operativam timoris & audacie, & fortem timere & audere, non intelligitur universaliter: quia non in omni actu hoc facit: nec intellexit, quod semper quando aliquid horum habet, habet ex electione: quoniam quandoque habet ex necessitate naturae passionem, & solum moderamen eius ex electione: sed intellexit, & tenet & audet quando oportet, & ubi oportet, &c.

Super Quaestione centesima vigesima tertio Articulum undecimum.

¶ Num virtutes Cardinales sint, ad quas spectat quod communitur ad virtutes attingit.

Questio. In articulo undecimo eiusdem quaest. dubia quatuor occurrunt ex eodem

Matteo, supra qua tuor haec dicta impugnata ab eo in q. 2. Primum est contra illud, Virtutes Cardinales dicuntur quae praecipue sibi uendicant id quod communiter pertinet ad virtutes, contra hoc arguit dupliciter. Primo, quia sequitur quod essent tantum tres virtutes Cardinales. Probat sequi laqueum tria tantum sunt quae pertinent communiter ad virtutes, ut patet ex 2. Ethic. scilicet quod scientia diligens, & propter finem, & firmiter ac immobiliter. Secundo, haec tria sunt communia omnibus virtutibus, quod non magis infertur uni quam alteri, nisi forte una virtus sit magis intentio quam altera, ergo nulla virtus uidetur Cardinalis ex hoc quod praecipue sibi uendicant conditionem communem virtutum. Antecedens patet, quia omnis virtus moralis habet haec omnia.

¶ Num fortitudo sit virtus Cardinalis quia sibi praecipue firmitatem rationem uendicat.

Questio. Secundum est contra illud, Fortitudo ideo est Cardinalis, quia laudem firmitatis potissime sibi uendicat. Contra hoc arguit dupliciter. Primo, omnis virtus secundum gradum heroicum

habet firmitatem aequaliter laudabilem. Ergo fortitudo non est virtus Cardinalis, quia aequale laudabilem sibi uendicat firmitatem. Antecedens probatur.

Omnis virtus secundum gradum heroicum habet adum imperium, mortis subeunda potius quam detrahendae virtutis. Haec autem firmitate nulla est maior aut laudabilior, ergo. Secundo, cum huiusmodi firmitate fiat quod una humana non uolunt circa talem virtutem tanquam circa cardinem. Ergo non est haec firmitate Cardinalis.

¶ Num fortitudo sit virtus Cardinalis.

Questio. Tertium est contra conclusionem principalem, scilicet fortitudo proprie dicitur, quia scilicet est distincta virtus a magnanimitate, de qua tractat Aristoteles. Ethic. est virtus Cardinalis. Contra hoc arguitur quadrupliciter. Primo, argumento quod in hoc articulo sicut Auctor tertio loco, scilicet virtus Cardinalis est circa ea in quibus uersatur uita humana: sed pericula bellica sunt rara: ergo. Secundo, non est uerisimile quod ueri sancti & perfecti, in morali honestate careant aliquo uno toto genere virtutum Cardinalium. Sed innumerati tales caruerunt fortitudine proprie accepta, tam adu interiori quam exteriori, cum multis nec urbes incolebant, nec reipublicas administrarent. Tercio, humilitas est unus de maximis fundamentis, & unus de cardinibus moralis honestatis: ergo uel est virtus Cardinalis, uel pars eius, sed non est Cardinalis: ergo pars eius. Sed non est pars nisi magnanimitatis: ergo fortitudo, ut communiter significat fortitudinem proprie, & magnanimitatem, est virtus Cardinalis: sicut iustitia, ut communis est commutative & distributive. Quarto, Omnes auctores qui uirtutem in quatuor Cardinales diuidunt, de magnanimitate & fortitudine indifferenter loquuntur: ergo fortitudo non proprie sed communiter sumpta, est virtus Cardinalis. Assumptum patet ex Ambrosio, Gregorio, Seneca, Tullio.

¶ Num sustinere mortem propter iustitiam sit fortitudo.

Questio. Quartum est contra responsionem ad tertium, ubi dicitur quod occasiones periculorum mortis frequenter occurrunt. Non, inquit, mihi placet haec responsio: quia mori propter iustitiam sine bello non pertinet ad fortitudinem, sed ad iustitiam secundum gradum heroicum.

¶ Ad emendationem horum recedendum est, quod in priori lib. q. 81. docuit Auctor, quod scilicet illae quatuor uirtutes quae dicuntur Cardinales, possunt dupliciter accipi. Primo, ut quilibet earum importet rectitudinem unius conditionis communis omnibus uirtutibus: ut scilicet prudentia honestatem discretionis, iustitia rectitudinem seu debiti, fortitudo firmitatem, temperantia modi seu moderantiam. Et sic non sunt uirtutes speciales nisi sola prudentia: & tamen sic de eis loquuntur auctores ecclesiastici, & philosophi multi. Et propterea quicquid est firmitatis, tribuitur fortitudini: & quicquid moderantiam, temperantiae: & quicquid rectitudinis, iustitiae: & quicquid discretionis, prudentiae. Alio modo sumuntur, ut quilibet earum dicat habitum circa unum materiam quae difficillime & principaliter conditio illa habetur. Verbi gratia: temperantia, ut modum ponat in delectationibus tactus, in quibus & difficillimum est persistere, & in quibus principaliter oportet persistere: quoniam qui persistit in maximis, persistit in minoribus: iustitia, ut rectitudinem debiti & aequalis seruet ad

potius in pericula incidere quam delectabili li carere. Et ideo Philosophus dicit in 3. Ethic. quod inter fortitudines quae sunt ex passione, naturalissima esse uidetur quae est per iram, & accipiens electionem, & cuius gratia (scilicet debiti finem) fortitudo fuit.

¶ Vtrum fortitudo sit uirtus Cardinalis.

¶ Vnde dicimus sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit uirtus Cardinalis. Ira enim, ut dictum est, maximam affinitatem habet ad iram uidentem: sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia quae ad fortitudinem pertinet: ergo nec fortitudo debet poni uirtus Cardinalis.

¶ Praeterea, Virtus ordinatur ad bonum: sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula & labores, ut Tullius dicit: ergo fortitudo non est uirtus Cardinalis.

¶ Praeterea, Virtus Cardinalis est circa ea in quibus praecipue uersatur uita humana, sicut ostiunt in cardine uirtutum: sed fortitudo est circa pericula mortis, quae raro occurrunt in uita humana: ergo fortitudo non debet poni uirtus Cardinalis, siue principalis.

¶ SED CONTRA est, quod Gregorius 22. moral. & Ambrosius super Lucam, & Augustinus in lib. de moribus Ecclesiae, numerant fortitudinem inter quatuor uirtutes Cardinales, siue principales.

CONCLUSIO. Fortitudo est annumeranda inter uirtutes Cardinales, cum sibi potissime firmitatis ratio conueniat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, uirtutes Cardinales, siue principales dicuntur, quae praecipue sibi

uendicant id, quod pertinet communiter ad uirtutes. Inter alias autem communes uirtutes conditiones una ponitur, firmiter operari, ut patet in 2. Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi uendicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet grauius impellens ad cadendum, uel ad retrahendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, & bonum delectans & malum affligens: sed grauius impellit dolor corporis quam uoluptas. Dicit enim Augustinus in lib. 3. q. Nemo est qui non magis fugiat dolorem quam affectet uoluptatem. Nam uidemus & immanissimas bestias a maximis uoluptatibus exterreri dolorum metu. Et inter dolores animi, & pericula maxime timeantur ea quae ducunt ad mortem: contra quae firmiter stat fortitudo. unde fortitudo est uirtus Cardinalis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod audacia & ira non cooperantur fortitudini ad actum eius qui est sustinere, in quo praecipue commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod uirtus ordinatur ad bonum rationis, quod conseruari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia sicut ad contraria quibus resistit, ad bonum autem rationis sicut ad finem quem intendit conseruare.

¶ Ad tertium dicendum, quod quamuis pericula mortis raro imminant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt: dum scilicet homini aduersarij mortales suscitatur propter iustitiam quam sequitur et eum propter alia bona quae facit.

¶ Ad secundum dicitur, quod desit propter tria scilicet, & quia non de illis enumeratis ab Aristotele proprie sermo, & quia falsum est quod nihil illorum sit magis una quam alia uirtus uendicat, cum prima conditio, scilicet scire, sit proprium prudentiae, & omnis alia uirtus hanc habeat ratione prudentiae: & quia aliqua uirtus potest aliquid illorum sibi, ut proprium uendicare quo ad materiam principalem, & sic fortitudo: quia habet materiam principalem respectu firmitatis in qua scilicet difficillimum & praecipuum est firmitatem habere, ut sunt pericula mortis: ideo uendicat sibi firmitatem ut magis propriam. Et cum hoc fiat per rationem habitus dispositionis, quia scilicet quilibet uirtus est habitus, cōe sit omni uirtuti firmiter operari. Est ergo solida litera fundamentum.

¶ Ad primum obiectum contra secundum negatur maior, quoniam uirtus quantumcumque in gradu heroico, non excedit propriam materiam, sed infra propriam materiam limitat heroica est. Pericula autem optima mortis non sunt omnia uirtutis materia, sed solius fortitudinis: potest ex distinctione uirtutum per se suas proprias materias, 2. Ethic. Unde per obiectum falsum assumit, quod uirtus heroica est circa materiam circa subeunda pericula mortis, quando oportet, &c. Hoc enim non nisi mediante fortitudine habet.

¶ Ad secundum dicitur negando assumptum quoniam cum firmitate animi circa optima mortis pericula non fiat quia humana uita circa hanc uirtutem, tanquam unum principale sustinens uirtutem moralem, quod est circa cardinem uoluntatis, ut in littera dicitur, occasiones periculorum bonae mortis frequenter occurrentes, exigant animum firmum circa illa.

¶ Ad primum obiectum contra tertium respondetur cum Auctore in littera, quod occasiones periculorum bonae mortis frequenter & non raro occurrunt.

¶ Ad secundum dicitur, quod sancti uiri qui unam habuerunt uirtutem acquirunt, omnes habuerunt quoniam connexae sunt. Et breuiter conceditur quod habuerunt fortitudinem sicut iustitiam. Nec ad hoc opus fuit, ut urbes incolebant, aut reipublicas administrarent: quoniam fortitudo in animo potest haberi circa optima pericula mortis, quando, & ubi oportet.

¶ Ad tertium dicitur cum Auctore, quod uirtutes dicuntur Cardinales, seu principales ratione principalis materiae: qualem non habet humilitas. Et propterea dicitur quod humilitas nec est uirtus Cardinalis, nec pars subiectiva eius, sed pars potentialis temperantiae: quoniam est species modestiae, quae pars potentialis est temperantiae, ut infra patet. Dicitur autem humilitas fundamentum uirtutum non directe, sed remouendo prohibens, scilicet superbiam, ut in tractatu de humilitate infra patet. Ex hoc autem quod est hoc fundamentum, non sequitur, ergo est uirtus Cardinalis, quae principalis dicitur ex materia proprie principalitatis.

¶ Ad 4. dicitur quod theologus & philosophus, q. permittit uirtutem nominibus utitur, primo modo loquuti de uirtutibus uident. Nos autem loquimur secundo modo.

¶ Ad obiectum contra quartum, iam patet ex supradictis quod falso innuit fundamentum, scilicet quod subire mortem propter iustitiam aut temperantiam impugnantem, non spectat ad fortitudinem. Superius namque ostendimus ex doctrina Aristotelis, non requiri ad fortitudinem contrapugnationem exteriorum uirtutibus: per hoc scilicet ad pericula mortis, circa quae est fortitudo, quod fiat in bello, uel conuincti, uel particulari, ut declaratum fuit.

¶ Super

aliterum quoniam & hoc difficillimum est, & in hoc principaliter oportet hominem recta facere, scilicet ad alterum. Hoc enim maximum uirtutis opus est, ut dicitur in 1. Ethic. Quoniam seipsum naturaliter homo amat. Prudentia, ut bene praecipiat operationibus ac passionibus suis. Hoc etenim & difficillimum est & praecipuum ualde: quando esse simpliciter dominum difficillimum & supremum dominum est. Et sic sunt

speciales uirtutes habentes proprias materias, & dicuntur uirtutes Cardinales, hoc est principales in morali uita: quae uere circa principales materias uirtutis morales rectitudinem conditionis redundantis in omnes uirtutes apponunt, ut patet de declarata Auctore in dicta quaestione, quarto ad primum.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non ualeat. Nec probatio ex secundo Ethic. aliquid ualeat, propter tria. Primum, quia falsum manifeste dicit quod Aristoteles tantum conditiones ponat, cum in textu sint quatuor, scilicet scire, si eligens, & propter hoc, & firmiter. Hae autem ex duabus primis fecit unam. Secundo, quia ista quatuor appropriari possunt quatuor uirtutibus Cardinalibus, ut adaptantur ab Auctore in quaestione eadem articulo, quarto in argumento tertio, & illius responsione. Tercio, quia generales conditiones de quibus loquitur Auctor in littera, non sunt, proprie loquendo, illae quas Aristoteles dixit illas quas supra diximus, scilicet discretio, rectitudo, moderantia, & firmitas.

¶ Quibus praemissis si generaliter ad singula respondendo, dicitur ad primum argumentum contra primum, quod consequentia non

¶ Super Questioni centesimaequingentesima Articulus duodecimus.

¶ Num uirtutes cardinales excedant ceteras.

Questio. I. Nart. 1. eiusdem q. dubium occurrit circa calcem corporis, scilicet. Et post. Be est dubium ad hominem, quia ipsemet Author inf.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrum fortitudo praeceat inter omnes alias uirtutes.



AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quod fortitudo praeceat inter omnes alias uirtutes. Dicit enim Ambro. in primo de offi. Est fortitudo uelut ceteris excellior.

¶ Praeterea, Virtus est circa difficile & bonum: sed fortitudo est circa difficillima: ergo est maxima uirtutum.

¶ Praeterea, Dignior est persona hominis q. res eius: sed fortitudo est circa personam hominis quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum uirtutis. Iustitia autem & aliae uirtutes morales sunt circa alias res exteriores: ergo fortitudo est praecipua inter omnes uirtutes morales.

¶ SED CONTRA est, quod Tullius dicit in primo de offi. in iustitia uirtutis splendor est maximus ex qua uiri boni nominantur.

¶ Praeterea, Philosophus dicit in primo Rhet. Necesse est maximas esse uirtutes quae maxime alijs utiles sunt: sed liberalitas uidetur magis utilis quam fortitudo, ergo est maior uirtus.

CONCLUSIO.

¶ Prudentia inter uirtutes cardinales potior est, quam sequitur iustitia, deinceps fortitudo post quam est temperantia uirtus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit in 6. de tri. in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Unde tunc aliqua uirtus maior est quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dio. 4. Ca. de diu. no. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiua, inquam scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliae autem uirtutes sunt conseruatiuae huius boni, inquam scilicet moderantur passionem ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum praecipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis. Postquam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur potius est eo quod dicitur esse factiua. Et hoc etiam potius est eo quod dicitur conseruatiua secundum remotionem impedimenti. Unde inter uirtutes cardinales est potior prudentia, secunda iustitia, tertia fortitudo, quarta temperantia, & post has ceterae uirtutes.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Ambro. fortitudinem alius uirtutibus praefert secundum quandam generalem utilitatem: prout scilicet & in rebus bellicis & in rebus

ciuit, potest multipliciter dici. Primo, quod sermo praesens est de uirtutibus istis politice sumptis. Secundo, quod sermo moralis sufficit quod uirtutes secundum id quod est ut in pluribus. Constat autem quod, ut in pluribus, homines non solitarij, sed politici sunt. Tercio, quod etiam in casu fortis solitarij pericula mortis sunt bona propter iustitiam legalem, etiam non actu, tamen aptitudinem

quod bonum proprium illius uirtutis quod impugnat in solitario per mortis intentionem, etiam non actu ordinatur ad commune bonum, est tamen ordinabile ad illud, & sic spectat ad iustitiam legalem.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio uirtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo uirtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficultatis.

¶ Ad tertium dicendum, quod homo non exponit personam suam mortis periculis, nisi propter iustitiam conseruandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Unde Ambro. dicit in primo de offi. quod fortitudo sine iustitia, iniquitatis est materia. Quo enim ualidior est, eo propior ut inferiorem opprimat.

¶ Quartum concedimus.

¶ Ad quintum dicendum, quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis: sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conseruandum totum iustitiae ordinem. Et ideo Philosophus dicit in primo Rhet. quod iusti & fortes maxime amantur, quia utiles sunt in bello & in pace.

QVAESTIO CENTESIMA-
uigesimaquarta, De martyrio,
in quinque articulos
diuisa.

DEINDE considerandum est de martyrio.

¶ Et circa hoc quaeruntur quinque. ¶ Primo, utrum martyrium sit actus uirtutis. ¶ Secundo, cuius uirtutis sit actus. ¶ Tercio, de perfectione huius actus. ¶ Quarto, de poena martyrij. ¶ Quinto de causa.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum martyrium sit actus uirtutis.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus uirtutis. Omnis enim actus uirtutis est uoluntarius: sed martyrium quandoque non est uoluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius super. Matt. quod in aeternitatis profectu per martyrij gloriam efferebantur: ergo martyrium non est actus uirtutis.

¶ Praeterea, Nullum illicitum est actus uirtutis: sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est: propter quod tamen martyrium consummatur. Dicit enim Aug. in primo de ciuit. dei quod quidam sanctae foemine tempore persecutionis, ut insectatores suos pudicitiae deuitarent, se in fluvium deiecerunt, eoque modo defunctae sunt: earumque martyria in catholica Ecclesia ueneratione celebrantur frequenter: non ergo martyrium est actus uirtutis.

¶ Sensum ex his literis uerbis asumentem. Author namque expresse ponit martyrij Christi meritum in innocentibus, & non solum primum gloriosum ex specie illi privilegio dicit hoc competere innocentibus. Et constat quod eadem est ratio de omnibus infantibus propter Christum occisis, puta quia sunt Christianorum filij. Nam Christianitas est quae mortis causa est. Mortui autem ratione Christianitatis martyres sunt, ut infra patebit.

¶ In eodem primo articulo in responsione ad secundum Martinus in eadem q. occurrit contra Authoris solutionem, directe arguens, dicendo quod cum hac solutione adhuc stat uis rationis, quia si occiderent se, actum illicitum & non martyrij haberent. Unde & aliter respondet dupliciter. Primo, quod non occiderent ex intentione, quia licet actum committerent unde sequeretur mors eorum, non tamen intendebant per hoc mori, sed seruare pudicitiam. Secundo, quod ignorantia iuris adiuta ex seruire pudicitiae, excusauit eas ne hoc imparetur eis ad demeritum, quod alijs fuit peccatum.

¶ Sed hae Martini dictae facile ostenduntur a ueritate alienae: quoniam sola Authoris Secunda Secunda S. The. Be e

¶ Super Questioni centesimaequingentesima Articulus primus.

¶ Nart. 1. q. 6. 1. 4. aduerit q. cum in litera dicitur, quod bonum rationis consistit in uirtute sicut in proprio obiecto, & in iustitia sicut in proprio effectus, per bonum rationis non intelligas solum bonum rationis practicae, quod prudentia ponit sed etiam bonum rationis speculatiue, qd fides insula ponit. Et similiter per iustitiam non intelligas solum iustitiam uirtutis distinctam contra alias, sed uirtutem inter bonum partis appetitum quae iustitia uocatur, quae est per fidem Iesu Christi: ita quod per haec duo comprehensum est bonum uirtutum omnium theologicalium & moralium tam acquiritur quam insulari.

¶ Bonum namque appetitum a bono rationis deriuari necesse est, & esse proprium illius effectum eo modo quo ea quae in ratione sunt, causant ea quae appetitus sunt.

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

¶ In eodem primo articulo in responsione ad primum, dicitur q. martyrium innocentium apud Authorem ita est meritum castitatis palmarum, sicut baptisimus paruulorum est meritum uirtutis aeternae. Nam sicut paruuli ratione baptisimi merentur primum uitae aeternae, non ex aliquo proprio merito, sed merito Iesu Christi eis per baptisimam communiceata innocentibus, & similiter quibusdam infantibus pro Christo occisis, etiam in matris utero effusio sanguinis est meritum aeternae palmarum, non proprio merito sed merito passionis Christi eis communicato per baptismum sanguinis. Et haec sunt dicta propter Martinum in dicto de fortitudo dicit, tractatu de martyrio q. prima, oppositum

ris solutio facit argumentum, tendens ad hoc quod ex speciali diuino instinctu mulieres tunc se occiderent, ita quod martyres seipsas facerent diuina auctoritate. Execrationes super eadem ambigunt a Martino, falsae atque perniciosa sunt, tam ex parte voluntatis quam ex parte intellectus. Si quidem ex parte ignorantie erat: quia ignorantia iuris naturalis contra precepta priora preceptis decalogi nullum excusat. Cogit autem quod non occidere seipsum est prius preceptum, quam non occidere, quod est preceptum decalogi: sicut amor sui prior & naturalior est quam amor alterius. Prima autem ex parte intentionis implicat, sicut profectione contra factum. Rationem autem hanc non est, aliquem suspendere se iustitiam, & non intendere mortem aut perire in cor de, &c. ad mortem, & non intendere mortem & similiter profectione se in ignem aut flammam, aut mare, & non intendere submergi, aut comburi, nisi quis usque adeo desipiat, ut dicat id solum esse ex intentione, quod est principaliter intentionem propter seculum. Propter seculum uoluit non impuniti. Nam sic iudas excusatur qui non propter mortem se suspendit, sed ut poenitentiam ageret, uel eundem miseriam. Et eadem est ratio de ceteris se interficientibus: quia omnes aliud a morte principaliter intendunt per actum illum uoluntarium quo mortem causant, sciendo quod actus ille interfert mortem, ut est in proposito. Et ex hoc habet unde a Martino ibidem cauere debeat, dicente quod in casu quo Christianus a tyranno constituitur coram idolo suo, quod habet ante se foueam, sicut aliam ut casus sit mortalis, & habet statum a tyranno sibi impositum, quod si fiat in religio ad adorandum idolum, nec potest declinare a fido ante idolum, nisi precipitando se in foueam mortis: quod si ex suo fide, & protestando uerbis quod non intendit adorare idolum, scandalizantur aliter, quod beneficiat preceptum se in foueam, non intendendo mortem, sed committendo se diuinae providentiae. Iam enim patet quod ista non uoluit mortis implicatio est. Efferat namque hoc citare deum, & peccata mortalissima. Nec ipse daret occasionem scilicet circulatoribus, sed ipsi acciperent ex se scandalum. Sicut ergo occidere seipsum est illicitum, nisi diuina id auctoritate fiat, quod auctoritate solo dicit.

Amata.

¶ **Præterea**, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum uirtutis: sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis uidetur esse praesumptuosum & periculosum: non ergo martyrium est actus uirtutis.

¶ **SED CONTRA** est, quod premium beatitudinis non debetur nisi actui uirtutis: debetur autem martyrio, secundum illud Mat. 5. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum celorum: ergo martyrium est actus uirtutis.

CONCLUSIO.

¶ **Martyrium est actus uirtutis, quia aliquis contra persequentium impetum firmiter in iustitia & ueritate permanet.**

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod sicut dictum est, ad uirtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conseruetur. Consi- sit autem bonum rationis in ueritate sicut in proprio obiecto: & in iustitia sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in ueritate & iustitia contra persequentium impetum. Unde manifestum est quod martyrium est actus uirtutis.

¶ **AD PRIMUM** ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod inno centibus acceratus est miraculose liberi arbitrii usus, ita quod etiam uoluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum est, quod martyrii gloriam, quam in aliis propria uoluntas meretur, illi paruuli occisi per dei gratiam sunt affectui. Nam effusio sanguinis propter Christum uicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita & in occisis propter Christum, meritum martyrii operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Aug. dicit in quodam sermone de epiphania quasi eos alloquens, ille de uestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam paruulis baptismum prodesse non aestimat Christo. Non habebatis etatem qua in passuri Christum crederetis, sed habebatis carnem in qua pro Christo passuri passionem sustineretis.

¶ **Ad hoc** dicitur, quod non intendit adorare idolum, scandalizantur aliter, quod beneficiat preceptum se in foueam, non intendendo mortem, sed committendo se diuinae providentiae. Iam enim patet quod ista non uoluit mortis implicatio est. Efferat namque hoc citare deum, & peccata mortalissima. Nec ipse daret occasionem scilicet circulatoribus, sed ipsi acciperent ex se scandalum. Sicut ergo occidere seipsum est illicitum, nisi diuina id auctoritate fiat, quod auctoritate solo dicit.

¶ **In eodem articulo**, in responsione ad tertium, dubium occurrit de martyribus qui sponte se martyrio obdiderunt: quoniam uidentur dedisse tyranni occasionem iniuste agendi, quando non erat de necessitate precepti subire martyrium, sed poterant salua conscientia se non offerre.

¶ **Ad hoc** dicitur, quod sancti martyres sponte procedebant, quando eis expedire uidebatur ad actus boni exterioris, puta predicationem uel confessionem, uel ad actus fraternitatis charitatis, ut in articulo tertio Author dicitur: si non erant in precepto pro tunc hi actus, scientes quod inde tyranni sumerent occasionem affligendi & occidendi eos: & non procedebant ad prosequendum eos ad afflictionem uel mortem inferendam. Et ideo non dabant tyranni occasionem iniuste agendi, sed ipsi accipiebant talem occasionem ex bonis actibus quibus dabant sponte operam imperpetui sancti illi. Et propterea dicuntur sponte se ad martyrium obdiderunt. Unde & de beato Antonio legitur, quod erat quidem cum martyribus optans esse martyr, & simulabatur quod non habebatur martyrio dignus. Nunquam tamen prodecauit ad sui mortem tyrannos.

¶ **Super Questionis centesimae quinquaginta quarta Articuli secundum.**

¶ **Num martyrium sit actus illius uirtutis pro cuius persistencia patitur.**

¶ **Articulus** habet occurrit ex Martino in dicto tractatu. q. 3. uolente quod actus ille pro cuius persistencia patitur si patitur pro iustitia, est actus iustitiae, &c. Arguit ergo directe contra Authorem quinquaginta quatuor. Primo, sic uoluit iustitiam tam firmam, ut nec pro cruciatu & morte uelit eam desistere, effectus iustitiae: ergo martyrium mensale pro iustitia non est alius quam huiusmodi uoluntatis: ergo martyrium mensale pro iustitia est actus iustitiae, & consequenter martyrium exterioris imperatum. Maior probatur. Omnes uoluntates quae habent idem obiectum commune, pertinent ad idem genus uirtutis, licet per di-

uersas circumstantias quae se habent ut obiecta partialia uoluntatum uel uoluntatum possent ad diuersas species pertinere: licet hae duae uoluntates, scilicet uoluntatis iustitiae absolute, hoc est sine conditione mortis, & uoluntatis iustitiae cum conditione circumstantiae mortis, habent idem obiectum commune, scilicet opus iustitiae: ergo ambae pertinent ad idem genus uirtutis. Sed prima pertinet ad iustitiam: ergo & secunda.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod Aug. ibidem dicit esse possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus diuina persuasit auctoritas Ecclesiae, ut dictarum sanctarum memoriam honoraret.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod precepta legis dantur de actibus uirtutum. Dictum autem est supra, quodam precepta legis duntaxat tradita esse secundum preparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc uel illud faciendi cum fuerit opportunum: ita etiam & aliqua pertinent ad actum uirtutis secundum preparationem animi, ut scilicet superueniente tali casu homo secundum rationem agat. Et hoc praecipue uidetur obseruandum in martyrio, quod consistit in debita sustententia passionum iniuste inflatarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri iniuste agendi: sed si alius iniuste egerit ipse moderate tolerare debet.

ARTICVLVS II.

¶ **Utrum martyrium sit actus fortitudinis.**

¶ **SECUNDVM** sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim martyr in graeco quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. 1. Eritis mihi testes in Hierusalem, &c. Et Maximus dicit in quodam sermone, Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletae suo sanguine subscripserunt: ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

¶ **Præterea**, actus laudabilis ad illam uirtutem praecipue pertinet quae ad ipsum inclinatur, & quae ab ipso manifestatur, & sine qua ipse non ualeat: sed ad martyrium praecipue inclinatur charitas: unde in quodam sermone Maximus dicitur, Charitas Christi in suis martyribus uincit. Maxime etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Ioan. 15. Maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Sine charitate etiam martyrium nihil ualeat, secundum illud primae ad Cor. 13. Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nil mihi prodest: Ergo

quod spectat ille qui est circa finem: ut uelle ad alteram causam diuinitatem accipere pertinet ad avaritiam: uelle furari ad intemperantiam. Et hanc maiorem habet Arist. expressit in 4. ethicis. Sed uoluntatis iustitiae cum contemptu mortis, habet opus iustitiae pro fine, & contemptum mortis tantum medium ad finem, ut ipsemet sanctus Thomas in questionibus huius articuli, dicit. Ergo huiusmodi uoluntatis pertinet ad iustitiam. Quia, iustitia eleuata supra omnem iustitiam quae solet in hominibus reperiri, pertinet ad genus iustitiae: similiter est de temperantia, & ceteris: sed aliquod martyrium non est aliud nisi iustitia eleuata sic supra omnem temperantiam: ergo quoddam martyrium spectat ad unam heroicam uirtutem, & quoddam ad aliam. Quinto, ad omnem uirtutem in gradu heroico spectat inclinatur habentem ipsum et uincat omnes difficultates impediens actum eius: sed ex conditione mortis proposita iusto uel temperato, prouenit difficultas in actu heroico qui non potest uinci nisi per contemptum mortis: ergo ad iustitiam uel temperantiam, &c. heroicam pertinet facere contemptum mortis impediens, &c.

¶ **Ad huius difficultatis** euersionem praemittendum reor quid sit martyrium. Sic enim posita clarum esse poterit cuius sit actus uirtutis. Martyr cum ideo sit quod testis, martyrium non aliud quam testimonium. Sed quoniam in Ecclesia Christiana martyres seu testes per antonomasiam appellantur illi soli qui pro Christo seu diuina lege mortui sunt, ideo martyrium in proposito non significat quodcumque testimonium, sed testimonium Christi: unde & martyres Christi dicuntur. Et ipse dixit, eritis mihi testes. Ad. primo. Nec quodcumque testimonium, quia non testimonium Christi, uerbo predicationis aut confessionis, aut cuiuscunque operis sufficit ad martyrium, ut patet ex hoc quod non ex quocunque modo testimonij martyres dicimus, sed exigitur testimonium per tale factum, scilicet quod per tolerantiam mortis. Omnes enim & solus tales martyres dicere solet Ecclesia, iuxta illud, hic est uere martyr qui pro Christi nomine sanguinem suum fudit. Ex quibus patet ad rationem martyrii quatuor concurrere. Primo, ipsa testificatio exterior: quoniam oportet quod sit testimonium de uirtute sua coram hominibus, quibus sola exteriora certa sunt. Secundo, species fidei assumpti ad testificandum, scilicet sustinere mortem. Tercio, id de quo testimonium redditur, puta ueritas fidei. Quarto, id in cuius fauorem testimonium redditur.

morali virtutis. Primum ad constituendum materiam eius optimam, hoc est, constituenda morali virtutis in optimo effectualiter non essent materia circa quam versaretur fortitudo: virtus. Præsupponit quidem fortitudo pericula circa que versatur, esse maxima & optima. Secundum ad informandum actum sustinendi, vel agendi, timendi, vel audendi, &c. Oportet namque sustinere quicquid, sicut, ubi, &c. oportet. Quodcumque enim horum defuerit, deficit fortitudinis ratio. Nec refert in proposito an sint bonitates diuersarum, aut eiusdem rationis illæ duæ. Eadem namque ratio est si pericula mortis reddantur bona, propter fortitudinis bonum, puta quia directe imminant ut a se fortitudinis virtutem ab homine: & sic bonitas fortitudinis bonitatis et materiam & actum fortitudinis. Vel si pericula reddantur bona, propter iustitiam boni, puta si directe imminant ut a se deferatur iustitia: & sic alterius rationis est bonitas materiam, scilicet iustitia & bonitas actus, scilicet fortitudo: nihil inquit refert ad propositum utro modo contingat. Sed enim est propositum utroque bonitate requiri ad fortitudinis exercitum. Et quoniam actus dependet ex obiecto, consequens est ut fortitudinis actus formatus ex bonitate obiecti dependeat ut a materia circa quam est. Et propter ea in littera dicitur, quod terere mortem, ut est actus fortitudinis, non est secundum se laudabile, ut per secundum se denotat præcisionem a bonitate materiam circa quam est: quoniam seclusa per intellectum conditione talis bonitatis materiam circa quam est, terere mortem quantum ad fortitudinem referatur, non est laudabile. Illa liquidem conditionalis est vera, si fortitudo terere mortem non bonum secundum finem materiam circa quam, non esset laudabile. Intendit igitur Auctor quod martyrium relatum ad fortitudinem dependet ex bonitate bonitatis mortis illiusque pericula circa que fine tali bonitate materiam, martyrium non esset laudabile: & hæc sufficiunt ad motum dubium. Sed quoniam in littera subditur quod huiusmodi bonitas bonitatis materiam, in qua ordinatur martyrium, relatum ad fortitudinem consistit in actu virtutis: & quod actus ille cum sit finis, est melior actus fortitudinis: ideo videndum est si universaliter aut particulariter verum est quod bonitas bonitatis materiam fortitudinis sit finis fortitudinis melior ipsa. Hoc enim erit respondere dubio in precedenti articulo in dispositione ad primum, & declarare simul hæc & prius dicta, atque similia. Sciendum est ergo quod aliter est dicendum si omnino universaliter de huius bonitatis materiam fortitudinis loquimur, & aliter si de eodem regulariter sermo est.

Ad cuius evidentiæ recolere oportet, quod fortitudo est triplex, scilicet monastica, politica, & gratuita. Monastica vocatur fortitudo absolute ut bonum fortis est. Politica vero ut legalis iustitia imperat, & ad commune bonum ordinatur: gratuita autem, ut ex hoc, et ad charitatem imperatur, vel quæ inclusa est. Inter quas in proposito hæc differentia est, quod bonitas bonitatis materiam fortitudinis politica est formaliter determinatum: quia iustitia legalis est: & similiter determinatur est bonitas materiam fortitudinis gratuita, quia iustitia fidei est, ut clare habes de his duobus in art. precedenti in responsione ad primum. Bonum autem bonitatis materiam fortitudinis monastica non est determinatum, quia potest esse bonum cuiuscunque virtutis ipsius fortis: quo fit ut aliter se habeat fortitudo monastica ad tolerandum mortem propter castitatem & similia, & aliter politica atque gratuita quoniam castitas ad bonificandum pericula mortis respectu fortitudinis monasticæ concurrens omnino formaliter ut proprius materiam finis. Ad bonificandum vero eadem pericula respectu fortitudinis politicæ, sic se habet formaliter quod tamen est materia iustitiæ legalis: per hoc non ipsa absolute, sed ipsa ut ordinata per legalem iustitiam ad commune bonum est finis bonificans materiam, & propter hoc dictum est quod finis bonificans materiam politicæ fortitudinis est determinatus formaliter: & similiter castitas ut ordinata ad iustitiam quæ est per fidem & dilectionem dei, est bonificans materiam fortitudinis gratuitæ: per hoc finis bonificans materiam gratuite fortitudinis est formaliter determinatus: ex quibus sequitur differentia solvens difficultatem motum. Nam ex his sequitur, quod in fortitudine tam politica quam gratuita unus & idem finis formalis est fortitudinis ex parte materiam & ex parte actus, licet diuersimode: quia respectu materiam est finis proximus, respectu vero actus est finis non proximus, principalis tamen, non proximus quidem, quoniam proximus finis actus est fortitudo actualis: principalis tamen est, quia est finis ipsius actualis fortitudinis. Et ratio est, quia in utraque fortitudine finis materiam est nobilior fortitudine etiam actualis: & propter ipsum fortis fortiter se habet. In monastica autem fortitudine non semper sic est finis fortitudinis ex parte materiam & ex parte actus, quia quandoque finis proximus ex parte materiam est bonum ignobilioris virtutis quam sit fortitudo: & fortis non agit fortiter propter illum alterius virtutis bonum, ut finem sui actus principalem, sed ut finem secundarii sui actus, & proximum finem ex parte materiam, & quoniam homo naturaliter est animal politicum, & homo Christianus cuius est castitatis pars: idcirco regulariter fortitudinis actus formatus, & martyrium relatum ad fortitudinem, ordinatur ad alterum finem, qui est melior ut in littera dicitur fortitudinem, & est proximus finis materiam fortitudinis: quoniam tamen iustitia legalis quæ iustitia fidei nobilior est for-

titudine: & hoc intendebat Auctor in hac littera, & in responsione ad primum precedentis articuli. Scilicet regulariter bonum in quo fortis firmatur, & ad quod ordinatur ut finem proximum materiam circa quam est finis fortitudinis est ex parte actus. Cum quo tamen illud quod hoc non est usquequaque universaliter verum: quia in fortitudine monastica bonum in quo fortis firmatur, & ad quod tamen in bonum materiam circa quam ordinatur fortiter agere est secundum finem principalem fortitudinis ex parte materiam, & ex parte actus non est nisi secundarius finis. Et per hoc patet resolutio huius difficultatis, & intellectus prædictorum dictorum.

¶ Num martyrium relatum ad fortitudinem non sit actus perfectissimus, relatum autem ad charitatem sit actus perfectissimus. ¶ In eodem tertio articulo dubium occurrit ex Martino in dicto tractatu, circa illud, martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus quali maxime charitatis signum. Arguit liquidem Martinus dupliciter. Primum, contra negationem, scilicet martyrium relatum ad virtutem proximam est actus perfectissimus, non est actus perfectissimus. Secundum, contra affirmationem, scilicet quod martyrium est actus perfectissimus, quali maxime charitatis signum. Arguit igitur primo sic, licet est martyrium quod elicitur proxime ad aliquam virtutem, & ad quod primo movet charitas: sed martyrium ad quod primo movet

charitas, est actus perfectissimus: ergo martyrium secundum quod elicitur proxime ab aliqua virtute, est perfectissimus actus. Et si ad hoc responderetur quod ex præmissis simpliciter & absolute non sequitur conclusio est secundum quod, & tamen inferatur hic quod martyrium secundum quod elicitur a virtute proxima, est actus perfectissimus contra hanc solutionem, virtus proximè eliciens martyrium aut elicit tolerantiam mortis secundum se, & hoc non quia S. Th. dicit hoc non esse laudabile secundum quod ordinatur ad fidem & dilectionem dei, & sic elicit martyrium per comparationem ad primum motum eius: ergo per comparationem ad elicientem virtutem martyrium est actus perfectissimus.

¶ Contra affirmationem autem arguit, perfectum in ratione signi non est nisi extrinseca denominatione perfectum: ergo ex hoc quod est esse signum maxime charitatis, non potest probari quod martyrium sit perfectissimum inter humanos actus, & confirmatur hoc per exemplum licet musca ex nihilo creata, sit signum perfectissime potentie, scilicet creaturæ, nulli tamen ex hoc concederetur quod ipsa esset perfectior equo ex quo generatur.

¶ Ad primum horum non oportet aliter respondere, quia bene responsum est, nec solutio quo ad formam aliquam improbat, licet quo ad materiam. Unde ad improbatorem dicitur quod dubio est insufficiens, quia datur tertium virtutis enim proxime eliciens martyrium quantum ex se est, nec elicit tolerare mortem secundum se, nec in ordine ad fidem & charitatem, sed ut fortiter operetur. Id enim probatur est superius quod fortitudo agit propter bonum proprium habitus, ut proprium & pro ximum finem. Dixi autem quantum ex se est, quia ut fortitudo impetrata a charitate elicit martyrium integraliter, ita quod elicit tolerare mortem & propter bonum fortitudinis ex propria virtute, & propter bonum fidei & charitatis ut imperat. Ad obiectionem autem contra affirmationem parit, scilicet martyrium est perfectissimus actus quali signum, &c. responderetur quod signum est duplex: quoddam pure signum, & de tali procedit argumentum, sed non est ad propositum: quoddam non pure signum, sed vera res, hoc est operatio illius cuius dicitur signum: & de tali est sermo. Tale enim signum intrinsece claudit in se suam perfectionem iuxta modum sui generis, & signi rationem induit ex ratione, quia demonstrat suum principium. Quia ergo constat quod Auctor loquitur de actu charitatis, qui est illius operationis: per hoc non loquitur de puro signo, consequens est quod argumentum non sit ad propositum, quia de puro signo procedit & non aliter.

¶ Ad confirmationem autem ex exemplo de signo, quod est effectus, scilicet musca creata, dicitur quod non recte applicatur exemplum: quoniam sermo est de operatione & non de illius effectui. Musca autem non est operatio sed effectus. Et rursus musca creata non est signum perfectissimum operantis ratione effectus, qui est musca, sed ratione operationis, quæ est creatio: & propterea non debet inferri, ergo musca est perfectissimus effectus, sed ergo creatio muscæ est perfectissima creatio, utpote perfectissime potentie signum, ut operatio eius. Et hoc est verum. Et similiter inferitur in littera, ergo martyrium est operatio perfectissima, quali maxime charitatis signum, ut operatio eius scilicet.

¶ In eodem articulo perspicaciter verba conclusionis principalis in littera scilicet martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, non ly martyrium supponit pro martyrio integraliter, ut scilicet est etiam actus charitatis, & comparatur ad reliquos omnes humanos actus tam interiores quam exteriores: nullum enim excludit dicendo inter ceteros actus humanos, hoc est voluntarius: sed limitat est illius excellentiam per ly secundum suum genus. Potest namque actus aliquis humanus esse perfectior aliquo martyrio, & unus martyrium esse perfectior alio, quod martyrium alterius. Actus namque dilectionis quo beatus virgo diligit deum, perfectior fuit actus humanus quam martyrium, scilicet Petri & reliquorum sanctorum, sed non fuit perfectior secundum suum genus, sed secundum gradum maiorem charitatis.

¶ In eodem articulo perspicaciter verba conclusionis principalis in littera scilicet martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, non ly martyrium supponit pro martyrio integraliter, ut scilicet est etiam actus charitatis, & comparatur ad reliquos omnes humanos actus tam interiores quam exteriores: nullum enim excludit dicendo inter ceteros actus humanos, hoc est voluntarius: sed limitat est illius excellentiam per ly secundum suum genus. Potest namque actus aliquis humanus esse perfectior aliquo martyrio, & unus martyrium esse perfectior alio, quod martyrium alterius. Actus namque dilectionis quo beatus virgo diligit deum, perfectior fuit actus humanus quam martyrium, scilicet Petri & reliquorum sanctorum, sed non fuit perfectior secundum suum genus, sed secundum gradum maiorem charitatis.

¶ In eodem articulo perspicaciter verba conclusionis principalis in littera scilicet martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, non ly martyrium supponit pro martyrio integraliter, ut scilicet est etiam actus charitatis, & comparatur ad reliquos omnes humanos actus tam interiores quam exteriores: nullum enim excludit dicendo inter ceteros actus humanos, hoc est voluntarius: sed limitat est illius excellentiam per ly secundum suum genus. Potest namque actus aliquis humanus esse perfectior aliquo martyrio, & unus martyrium esse perfectior alio, quod martyrium alterius. Actus namque dilectionis quo beatus virgo diligit deum, perfectior fuit actus humanus quam martyrium, scilicet Petri & reliquorum sanctorum, sed non fuit perfectior secundum suum genus, sed secundum gradum maiorem charitatis.

Secunda Secundæ S. Tho.

E e e 3

titatis.

Similiter quia resistit est actus exterior iustitiae, & obicit in facto quo alteri quod suum est reddiderit: quoniam quia proponat resistere, aut proponat re-
sistit, nisi sequatur hoc factum, quod scilicet domino vel illi qui succedit pro domino, detur quod suum est, nunquam aliquis est simpliciter iustus iustitia quae per se resistit attenditur, sed semper imperfecta resistit: ac per hoc illius, ipsa resistit im-

perfecta est, utpote de-
finitur patiens in proprio
suo actus. Et simile est de
martyrio: quod licet ex
proposito & ex impe-
rio executionis, & cum
aliquo facto, puta pas-
sione cruciatum multo
rum tendit ad mor-
tem, non tamen illi in-
ferentem efficaciter di-
catur & sit aliquis mar-
tyr secundum quid, puta
mentalis, aut inchoa-
tus: nunquam tamē est
aliquis simpliciter &
absoluto martyr, nisi ac-
tualiter ponat uitā pro
deo, & hoc propter im-
perfectiōem actus, quo-
modo pervenitur ad fa-
ctum in quo consistit
martyrium, ut patet ex
antecedentibus.

Ad primum ergo duo-
rum primū obiectōū ne-
gai minor, scilicet, Sed
posita omnib' illis, po-
nitur perfecta ratio martyrii: quoniam deest passio mortis. Ad probationem au-
tem illius, scilicet quod talis actus habetur apud deum, & apud homines sufficiens
testimonium contemptus uitae pro Christo, respondetur quod aliud est haberi
testimonium sufficiens, & aliud est haberi testimonium summū ex genere ope-
ris inter actus exteriores. Ad martyrium non facit testimonium sufficiens, sed
exigitur testimonium summū: quia testimonium importat testimonium per excel-
lentiam seu autonomiam. Cōstat enim liquidū qd tale testimonium sine passio-
ne mortis non est summū: quoniam excellentius genus est testimonii ipsius pas-
sionis mortis, ac per hoc illud non est summum genus testimonii. Et qd testimo-
nium ipsius mortis sit excellens, quoniam ridiculum sit dubitare, ex eo tamen
consequitur, qd post imperiū, &c. remanet spes uitae praesentis. Multi enim post
huiusmodi imperia uixerunt, ut in exemplo suo de laze patet: & proculdubio
quia uiuere potest, remanet secundū se uita in spe: quāvis iste homo nō speret.
Sed hoc est per accidens: quia de natura talis actus secundum se loquendum est.
Ad secundum dicitur, qd proprie loquendo diffinitio illa quatuor mensuratur
in qua est actus martyrii est insufficientis, ut facit in littera. Datur liquidū quin-
ta mensura: & est tempus immediate praecedens instanti mortis. Actus liquidū mar-
tyrii, licet ante inchoet, nō tamen ad tempus immediate praecedens instanti
mortis mensuratur peruenit, nō est martyrium, nisi secundū quid quia non potest
consistere in facto summi testimonii nisi illo tempore mensuratur. Et si contra hoc
affertur, quia potest per diuinā potentiam in secunda medietate illius temporis
impediri sequela mortis, &c. Respondetur qd hoc est impossibile positū. Nam
positū qd actus martyrii mēsuratur tempore immediate praecedente instanti mor-
tis, inchoabile est qd mors non sit in instanti immediate sequente illud tempus:
quoniam hoc est ponere qd tempus illud sit immediatū instanti mortis: & qd non
est immediatū eidem: quod implicat contra dictū ostēdēdū subiacet diuina poten-
tia. Ex eo namq' qd actus martyrii mensuratur tempore immediate praecedente in-
stanti mortis, sequitur quod mors sit immediata tempori illi. Ex eo uero qd po-
tatur impediri mors, sequitur qd mors non sit immediata tempori illi. cum his
tamen aluerit qd quia in instanti mortis homo simul moritur, & mortuus est.
Ideo quatenus de martyre in illo mortis instanti uerificatur qd moritur, ita uerifi-
catur quod meretur supposito (ut de facto est) qd mori martyris sit meritorium.
Nā pro quacūq' mensura durationis uerificatur qd martyr moritur pro eadem,
patet manifeste qd uerificatur, quod moritur meritorie. Quāvis siquidem actus
importata per se meritorio, sub eadē est mensura quā est actus quē qualiscūq'. Ac
per hoc quia in proposito qualiscūq' mortis ergo pro quacūq' mensura uerū est
q' martyr moritur: uerū etiam est qd moritur meritorie, quod est mereri. Quādo-
mo si ergo in tempore immediate praecedente instanti mortis, martyr moritur, ut
sit inchoabile ad mortē, & in ipso instanti moritur ut in termino: ita marty-
rium, ac per hoc actus meritorius mēsuratur tempore immediate praecedente, ut
actus ueritoris immediatus ad terminum, & mensuratur in instanti ut in termi-
no. Ita quod quatenus in instanti mortis martyr moritur ut in termino uerū, ex
tunc martyrium cōsummat, & meretur ut in termino uerū. Sic enim mereri, scilicet
licet ut in termino uerū, non repugnat illi qui sit inchoatus, qd tunc primo est
ulterior in termino, sicut sic mortuus nō repugnat tūc eadē mori, ut patet in 4. Phys.
Ad primum autem obiectōrum dicitur, qd argumentū in duobus deficit. Pri-
mū, in illa cōditione in consequente posita, scilicet in hoc solum differens, qd
sero tyranni fecit in unum & non in alium: quoniam hāc differentia quae ex-
primatur est occasionalis & inuoluntaria ex parte factorum. Sed illa quae facit
ut, ut uoluntaria & uere causa differentis, scilicet quod tantum unus sentit uo-
luntarie mortem. Ex hac enim differentia provenit, quod unus est martyr, & al-
ter non. Secundū, deficit, quia consequens tunc est uerum. Et ad probationem
dicitur, quod stante aequalitate interiorum, conceditur quod aequaliter meretur
quo ad praemium essentiale. Sed ex hoc non sequitur: ergo uterque est martyr.
Sed est sophistica figurae dictionis, quoniam martur quid in quale seu quomodo.
Potest etiam esse, & de facto ita esse credimus, ut multi confessores sint multis
martyribus aequales in praemio essentiali, non tamen propterea sunt martyres.
Ad secundum negatur sequela. Et ad probationem dicitur, quod in morte
martyrum concurrunt actio tyranni & passio martyrum. Et licet actio non sit
in potestate martyrum, passio tamen est in potestate eorum, quia est uoluntaria
& meritoria. Unde de Christi passione dicitur illud, actio displicuit, passio
grata fuit. Et per huiusmodi passionem uoluntariam uolens mori, & non
martyr sit homo martyr, & non per actionem tyranni: nec inuoluntarii huius-
modi tantum bonum dependere occasionaliter ex iniqua actione tyranni. Et

Et ita mors non est de ratione martyrii.
SED CONTRA est, quod Maximus
dicit in quodam sermone de martyre: quod
uincit pro fide moriendo, qui uinceretur si-
ne fide uiuendo.

CONCLUSIO.

Ad perfectam martyrii rationem spectat ut ali-
quis mortem propter Christum sustineat.

RESPONDEO dicendum, quod si-
cut dictum est, martyr dicitur quasi testis fi-
dei Christianae per quam nobis uisibilia pro-
inuisibilibus commendanda proponuntur,
ut dicitur ad Hebræos 11. ad martyrium ergo
pertinet ut homo testificetur fidem se o-
perare ostendens omnia praesentia contemne-
re, ut ad futura & inuisibilia bona perue-
niat. Quādiu autem homini remanet uita
corporalis, nondum se opere ostendit cor-
poralia cuncta despiciere. Consequenter e-
nim homines & consanguineos & omnia
bona possessa contemnere, & etiam dolo-
res corporis pati, ut uitam conferunt. Un-

deri occasionaliter, quia licet tyrannus occidendo sit per se causa mortis, non
tamen est nisi occasio tanti boni, scilicet uoluntarie & meritorie mortis. Mar-
tyrium namque à dei gratia & martyre est, non à tyranno.
Ad tertium dicitur, quod diues in huiusmodi calibus non nisi imperfecte est
liberalis, quia non nisi inchoat.

de & satan contra Iob induxit, Pellem pro-
pelle, & cuncta quae homo habet dabit pro
anima sua, id est, pro uita sua corporali. Et
ideo ad perfectam rationem martyrii requi-
ritur quod aliquis mortem sustineat pro-
pter Christum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
illae auctoritates, & si quae similes inueniun-
tur, loquuntur de martyrio per quandam
similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod in mulie-
re quae integritatem carnis perdit uel ad per-
dendam eam damnatur occasione fidei Chri-
stianae, non est apud homines manifestum,
utrum hoc mulier patiatur propter amorē
fidei Christianae, uel magis pro contemptu
castitatis: & ideo apud homines non redditur
per hoc testimonium sufficiens. Unde hoc
non proprie habet rationem martyrii. Sed
apud deum qui corda scrutatur potest hoc
ad praemium deputari, sicut Lucia dixit.
Ad tertium dicendum, quod sicut supra

Ad quartum concedi-
tur gratis, qd ad eōdem
habitu spectat ponere
animā pro deo, & pro-
ponere & eligere, quod
plus est quā impera-
re hoc. Sed tam propo-
situm quā electio est
actus imperfectus respe-
ctu martyrii, quoniam
neutrum est martyrium
perfectum, sed mentale
aut inchoatū: & ideo
ex hoc non sequitur, ex
go est uere martyr: quia
martyr ab actō perfectō
exteriori summi testi-
monii dicitur, & nō ab
habitu aut ad actū in-
choato.

Ad quintum dicitur,
quod gratis concedi-
tur, quod electio execu-
tionis mortis pro
deo, quae electio est ef-
fectus imperij, qui ac-
tus est praesentis, ut
patet in sexto Ethico.
huiusmodi inquam elec-
tio includens imperium, & est actus martyrii inchoatus: sed non habet pāse
tam rationē actus martyrii: quia deficit factū in quo consistit excellentia testi-
monii. Et aduerte hic qd si in hac ratione quaeritur aut supponitur, quod marty-
rium sit habitus, sufficit quaeritur aut supponitur. Si autem per habitū martyrii
intelligatur quod habitus est rationis martyrii, tunc dicitur quod talis est fortitudo
imperialis autem charitas, ut patet ex supradictis. & charitas quod cum
fortitudine gratuita à deo infunditur, & nō est habitus acquisitus. Fortitudo ue-
ro acquisita non necessario requiritur ad actū martyrii. Unde nullus habitus ac-
quisitus elicitus martyrii requiritur ad martyrium: nec ex frequentatā electio
uolūta seu imperij (concordando cum illo in uocabulis minus propriis) genera-
tur alius habitus qd fortitudo, quae potest uocari habitus martyrii pro quāto
firmas circa pericula maxima & optima. Nec ad generationem fortitudinis re-
quiritur martyrium simpliciter, sicut nec ad generationē temperantiae requiritur
qd actualiter exercuerit supremā temperantiae actum perfectū. Sed sicut fabrican-
do fabri simus, ita exercendo nos in occurrentibus actibus oppositis, uirtutes
acquirimus. Argumentū autē procedit ac si martyrium esset habitus gene-
randus ex actibus martyrii, quod est ridiculū. Maiorem (inquit Christus Iesus)
charitatē nemo habet, &c. & nō dicit maius martyrium nemo habet: id est qd
charitas mediūte infusa fortitudine, est habitus quo quis ponit animā pro deo
amico, quod est esse martyrem. Nec oportet ponere aliquē habitum acquisitum
inclinatū ad martyrium, quoniam habitus infusus & exigunt & sufficiunt.

Num carnis integritas sit pretiosior uita.

In responsione ad secundum, dubium occurrit ex Martino, ubi supra q. 4. di-
cente quod illa responsio relinquit multa dubia: primum, an carnis integritas
sit pretiosior uita: quod tamen patet argumentum cui hic respondetur: se-
cundum, quid est testimonium sufficiens, & cuius tertium, apud quem. Et quaerit,
an mulier patiens corruptionem propter Christum sit uere martyr apud deum.
Ad hoc dicitur breuiter quod falsum est qd argumentū patet an per se in-
tegritas carnis sit pretiosior uita: sed argumentū hoc supposito, arguit quod pari
uoluntatem integritatis, est martyrium, ut patet in littera: & ideo si dicta quaestio
non determinatur in hac responsione, nihil obstat quia Autor responderet nō eu-
rando de tali suppositione. Ita qd cum potuisset respondere dupliciter, scilicet ad
suppositionē, & argumentum, dimissa suppositione respondit argumentum: quod
non est reprehensibile patet: & argumentum quidem dicit quod non constat
apud homines utram talis mulier patiatur in contemptum filiei, uel in contem-
ptum castitatis. Videtur namq' quod tam Agatha quā Lucia, licet occasione
Christianitatis, tamen in castitatis contemptu principaliter forte ponat hanc da-
ta esse. Vt namq' castitas praetulerit, ut patet in gestis uirginū. Ad suppo-
sitionē autem dici potuit qd perdere carnis integritatē contingit dupliciter, scilicet
licet uoluntarie & inuoluntarie: quod integritas uoluntarie pretiosior est uita, quoniam
includit morālē bonitatem. Integritas autem quae potest periri inuoluntarie, nō
est pretiosior uita. Posset aliter dici quod integritas carnis secundū se non est
pretiosior uita: sed integritas carnis, ut cultus uirtutis, est pretiosior uita, com-
mūto namq' carnis uita est multo potentissima ad luxuriam, saltē ueniale, in-
ducendum, quam integritas carnis obliuiscit. Et quia hoc officium habet carnis
integritas ex natura sua, & ut in pluribus peccatum aliquod, saltem ueniale, in-
teruenit in hoc quod est pati cōmissionē uiti, ideo si mulier alinā ad alierum
duorum, scilicet ad patientiam cōmissionis, uel ad patientiam mortis, dicit se
paratam potius ad patiendum mortem, recte eligit: quoniam eligendum est po-
tius pati mortem si inferatur, quā ad nullum malum morale duci, quā pari
cōmissionem, quae potentissima est ad inducendum ad peccatum, imo quae ut
in pluribus inducit peccatum in patiente. Et confirmatur: quia tentatio carnis
intrinsicca, quae scilicet caro concupiscit aduersus spiritū, nūquam est eligibi-
lis, quoniam nonnullum peccatum est, ut Augustinus dicit. Eligendo autem patientiam
cōmissionis, eligitur (secundario tamen) tentatio carnis inuoluntaria
quoniam naturaliter nata est in tali cōmissione inueniri. Et propterea mul-
ieres laudabiliter contemnunt uitam pro seruandā integritate carnis, ut casti-
tatis custode. Et quia, ut dictum est, hoc habet integritas carnis, non in hac uel
in illa, sed communiter: ideo suppositionem illam quā ueram Auctor pertran-
sit in dūatione praemissa in argumento, quod de integritate carnis in ordine
ad castitatem est sermo, cum dixit, & ita uidetur quod corporalis integritas ca-
stis praetatur uita corporali. Ly enim castitatis, inuoluntarie quod de corporali
integritate, ut castitatis signaculo, loquitur. Ad reliqua dubia dicitur, quod enī

Quaestio.

Secunda Secundae S. Thom.

Ecc 4 illa

illa responsio relinquitur sub iudicio deus sit trinus & unus: & an sol sit maior
terra, & infinita alia: non potest tamen propterea reprehendi: quia dubia
sunt impertinentia ad respondendum. Omnia tamen illa in hoc articulo
sunt. Nam secundum in corpore dicitur quod oportet quod sit testimonium
fuerit hoc est in opere mortis: & quod sit ad Christum testimonium. Tertium,

dictum est, fortitudo principaliter consistit
circa pericula mortis, circa alia autem con-
sequenter. Et ideo nec martyrium proprie
dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exi-
lij, vel rapine divitiarum, nisi forte secundum
quod ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quod meritum
martyrii non est post mortem, sed in ipsa vo-
luntaria sustentatione mortis, prout scilicet a-
liquis voluntarie patitur afflictionem mor-
tis. Contingit tamen quandoque, quod aliquis
post mortalia vulnera pro Christo suscepta,
vel quascunque alias tribulationes continua-
tas usque ad mortem, quas a persecutori-
bus patitur pro fide Christi, diu uiuat: in
quo statu actus martyrii meritorius est, &
etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi
afflictiones patitur.

ARTICVLVS V.

¶ *Utrum sola fides sit causa martyrii.*

AD QUINTVM sic procedi-
tur. Videtur quod sola fides sit
causa martyrii. dicitur enim 1.
Pet. 4. Nemo autem uestrum pa-
riatur quasi homicida, aut fur,
aut aliquid huiusmodi. Si autem ut Christa-
nus, non erubescat. Glorificet autem deum
in isto nomine. sed ex hoc dicitur aliquis

Auno.

4. di. 49.

9. 1. 2. 1.

9. 2. cor.

ad 6.

10. 1. 1.

Et Ro. 1.

10. 7. 60.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

3. ioh.

N art. 5. c. 1. dicitur quod in iudicio occurrat, de quo genere cau-
sa est quæstio hic, cum de causa martyrii queritur, utrum sit sola fides. Con-
stat enim quod non de effectu: quia illa est ciuitas, & nec de forma, ut
patet de materiis, quia materia martyrii, cum sit actus fortitudinis, sunt ad
intra passionem, ad extrinsecum pericula mortis, nec de similitudine inquantum est
actus fortitudinis, habet pro fine habet proprium habitum inquantum
vero est actus iustitiae & caritatis habet pro fine
deum, qui est finis omnium theologiarum virtutum.

Christianus, quia tenet fidem Christi: ergo
sola fides Christi dat patientibus martyrii
gloriam.

¶ Præterea, Martyr dicitur quasi testis: testi-
monium autem non redditur nisi ueritati. Non
autem aliquis dicitur martyr ex testimonio
cuiuslibet ueritatis, sed solum ex testimo-
nio ueritatis diuine. Alioquin si quis more-
retur pro confessione ueritatis geometricæ
uel alterius speculatiuæ scientiæ, esset mar-
tyr: quod uideretur ridiculum: ergo sola fides
est martyrii causa.

¶ Præterea, interiora uirtutum opera illa ui-
dentur esse priora que ordinantur ad bo-
num commune: quia bonum gentis melius
est quam bonum unius hominis, secundum
Philosophum in ethicis si ergo aliquid aliud
bonum esset causa martyrii, maxime uide-
retur quod illi essent martyres qui pro de-
fensione Reipublice moriuntur: quod Ec-
clesiæ observatio non habet: non enim mi-
litem qui in bello iusto moriuntur, martyria
celebrant: ergo sola fides uidetur esse mar-
tyrii causa.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur
Matth. 5. Beati qui persecutionem patiuntur pro-
pter iustitiam: quod pertinet ad martyrium, ut
glo. ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet

hinc obstat quod deus sit finis proximus uirtutum theologiarum: quia marty-
rium non est actus elicited, sed imperatus a theologis uirtutibus. Et ideo
non est uirtus si habet deum pro fine principali, bonum autem ueritatis fidei
pro fine proximo.

¶ Num pro quolibet uirtutis opere possit quis martyrium sustinere.

¶ In eodem 4. art. circa illud, omnium uirtutum opera relata in deum, possunt esse
se martyrii causa. Dubium ex Martino uocante in dicto tractatu, ponente in
septima conclusione quod non pro quolibet uirtutis opere potest quis subire mar-
tyrium. Et probat hoc tripliciter. Primum, quia quædam sunt opera uirtutis in par-
te necessitatis & utilitatis, quod non licet secundum dictam rationem pro eis
se exponere mortis: sed etiam ratio dicit quod sunt incommensurabilia. Probatur hoc au-
thoritate Aristoteli 3. ethicorum. De uolento, dicens quod turpissimum fuisse pro nullo
uel modico bono, prout est. Secundum, quia pro operibus eutrapeliæ, affabilitatis,
similitudinis pro paruis operibus misericordie & liberalitatis, nemo sapiens
debet se exponere morti. Tertio, quia iuste & rationabiliter prohiberi possunt
a superiori, ne causent ægritudinem, non solum possunt sed debent interdicere
propter timorem mortis: sed aliqua uirtutis opera sunt huiusmodi: ergo, maior
patet, & minor probatur per Gregor. in regulo, in dictione quædam, epistolæ
decimaquinta, ubi episcopo Rauenensi uenit singulis parentis, precipit
ne reuertat, ut prædiceret, &c. quia sic dicunt, propter infirmitatem medicum.

¶ In eodem quoque articulo dubium aliud (si tamen aliud est) occurrit ex eo
dem ibidem iustitiam hanc licet rationem seu illustrationem, pro protectione si
dei licitum est subire martyrium: sed in omni opere bono quod sit, & in omni
opere malo quod uitatur propter Christum, si protectio fidei: ergo pro quali-
bet bono opere faciendo, & quolibet malo uitando propter Christum, licitum
est subire martyrium. Ad hanc, inquit, Thomæ rationem concedo antecedens, &
nego consequentiam: quia est aliquid bonum opus seculi circumstantia mor-
tis, quod, posita mortis circumstantia, desinit esse bonum: ut opus eutrapeliæ, &
opus ieiunij. Est etiam aliquid opus malum, seculi circumstantia mortis, quod,
eodem posita, non est opus malum: ut uerbum eiufmodi, mendacium, socolum,
occultatio ueritatis: ut Abraham tacuit Saram esse coniugem.

¶ Num uisitatio mendacij sit causa martyrii.

¶ In eodem quoque articulo parum distans dubium ex eodem Martino ibi-
dem occurrit circa responsionem ad secundum, pro quanto ibi dicitur quod ui-
ditio mendacij contra quancunque ueritatem sit, inquantum mendacium est di-
uine legi contrarium, potest esse martyrii causa. Inquit enim quod non constat
adhuc omne mendacium esse peccatum ueniale uel mortale: nemo adhuc etiam
constat peccatum ueniale esse diuine legi contrarium. Vel, licet omne mendaci-
um, seculi circumstantia alicuius excelsæ iustitiæ & dolorosi, sit peccatum
mortale uel ueniale: multa tamen sunt que nec mortalia nec uenialia sunt, po-
tunt circumstantia alicuius excelsæ iustitiæ & dolorosi: sicut gratium crucia-
tium, aut incommodum, aut mortis.

¶ Ad horum euidenciam declarandum est unde hoc difficultas apparet: & quid
nulla sit difficultas, si opus uirtutis in actu de excellentia illius perfectæ fuerit.
Sciendum est igitur quod aliquod opus potest dici opus uirtutis dupliciter:
primum, ex suo genere tantum: secundum, ex genere & omnibus circumstantiis,
quando, ubi, sicut, &c. Exemplum primum, Relinere depositum ei, qui depe-
dit, subuenire indigentem patienti, mala poenæ uoluntarie sustinere ad eu-
tandam malum culpæ. Exemplum secundum, Reddere quod sibi datum est unicuique,
quando, ubi, sicut, &c. oportet opera misericordie exercere, quando, ubi, sicut,
oportet ieiunare quando, propter quid, sicut oportet: & sic de aliis. Est autem
inter hæc tanta differentia, quod opera bona ex suo genere tantum, non sunt
universitatis opera uirtutis, nisi sint etiam bona ex circumstantiis: quoniam
bonum confugit ex causa integra. Imo si aliquis debitis circumstantiis fuerit,
mala moraliter sunt: quoniam sicut sunt contra prudentiam, quæ lo-
ma

¶ Super Quæstionis centesimæ uicesimæ quartæ Articuli quintum.

in est virtutum moralium, quæ circumstantias omnes exigit a d. opera virtutis: & ex hoc ipso qd homo se applicat ad quodcumque opus virtutis ex suo genere, quando, vel ubi, &c. non debet peccare. Et ex hoc se habere uolo qd cum in littera dicitur qd omne opus virtutis potest esse causa martyrii, intelligitur de opere uirtutis, non partialiter, quale est opus uirtutis ex solo genere, sed totaliter, ut hic, nōc, corā illis, &c. est opus uirtutis. Quod enim non est nōc, hic, corā illis, &c. opus uirtutis, non est tunc agendum & confiteri non est pro eo tunc agendum, moriendum. Hoc est primum in quo dicitur in prima alia ex Martino, quoniam accipitur per opus uirtutis, opera solū ex suo genere homo. Cum tamen constet qd nōc sunt ex circumstantiis quodque bonum, non sunt uirtutis opera nisi partialiter. Aliud autē est, quod nōc non est bonum bonum honestū & malum culpā, bono cōmuni & malo pōtē cōpātur. Nōc namq. oportet qd bonū moris, qd integre, ut dictum est, bonū moris est, pōtē omni bono exteriori, puta diuitiis, honoribus, regnis, &c. & corporali, puta pulchritudine, firmitate, & hereditate ipsi uita: quod patet apud Philosophos, quia bona animi que non possunt auferri ab iniuriis, sunt ceteris excellentiora: & apud christianos, quia talia sola sunt que ad deum hominem appropinquat. Et ex hoc uolo te scire, qd siue magnum siue paruum fuerit opus uirtutis, dummodo sit integre opus uirtutis,

pro eo faciendo potest homo subire mortem: quoniam prælegit maius bonū, pascendo bonum moris uitæ corporeæ. & si pro quā hoc est faciendum pro bono moris, quanto magis faciendum est hoc pro bono moris relictū in deum? Iudicium bonū est hominis secundū animū: hoc autē bonū est hominis secundū animū, & ultra hoc est bonū diuinū, ex hoc ipso qd sit propter deū, & sic cōsistit causa martyrii, ut in littera dicitur, inquantum libonum moris, nōc martyrium sed simpliciter fortitudinis ad uita causam daretur: propterea in littera dicitur omne opus uirtutis, secundum qd refertur in deum, esse causā martyrii. Tercium uero ex his deducendum est, qd cum dicitur partes iustitiae, scilicet declinare a malo, & facere bonum: & uitare malū culpā nulla egest circumstantia ad hoc quod sit bonum moraliter, nisi circumstantia sit scilicet uirtutis amore, iuxta illud, Oserunt peccare mali formidine pōne, &c. quoniam præcepta uirtutis diuini uel naturalis iuris obligant semper, & ad semperideo uirtutis malū culpā, ex circumstantia imminens mortis nunquam desinit esse bonum: ac per hoc facere contra uel præter præcepta negatiua diuini uel naturalis iuris, nunquam sit bonum, aut non malum moraliter ex timore mortis: quoniam, ut in 3. Ethic. Arist. dicit, quandoque sit uenia dignum: & ex hoc habes qd nunquā dicitur uerbum otiosum aut mendacium ex quacunque circumstantia sit licitū: negatiua sunt præcepta de non mendando, de non dicendo uerba otiosissima: tunc autem bonum quod per præcepta affirmatiua præcipitur, multa egest circumstantias: quoniam circa singularem sunt, multipliciter variantur: & quo ad hoc uerum indubitanter est, qd circumstantia imminens mortis potest facere de opere quod aliis esset bonum, tunc non bonū, imo malum, ut gra. Si persona ualde uilis Ecclesie, exosa esset tyranno, adeo ut credatur qd si eorū illi comparet, occideretur ab illo: & adueniente die solenni quo missarū solennis tyrannus interire debet, persona illa deberet ex officio cantare missarū solennis, imo prædicator faceret persona illa si celebraret corā tyranno, propter imminens periculum mortis: quia potest per aliu sine illo scandalo missa celebrari, & Ecclesie sanctæ sua persona conferuari, & sic ut officio suo, quod aliis esset fundū: tunc ex huiusmodi circumstantia efficeretur imprudens, ac per hoc malū moraliter. Et in pōtē huiusmodi & similes ratio est, quia præcepta affirmatiua nō obligant ad semper, sed pro loco, tēpore, circumstantiis aliis. His igitur prælibatis, ad dubia & argumenta respondendum est. Et ad primum dicitur, qd si eorū illi comparet magna necessitas aut utilitas, nihil refert quo ad hoc qd sit licite subire martyriū propter opus uirtutis, si tamē est tunc uirtutis opus integraliter, ut patet ex dictis. Et in hoc differt quā ad tētem ex præcepto uel ex cōsilio: & rursus ad tētem ex obligatione cōtra uel præter præceptū ad martyriū. Quādo namq. opus imminet, cuius oppositū esset mortale peccatū, tenetur sub præcepto ad martyriū: quando uero oppositū esset peccatū ueniale, tenetur quidē ad martyriū sic, qd præter nō cōtra præceptū facit, si peccat uenialiter, ut nō moriatur, quādo autē tale opus est, qd sit integre bonū si tunc sit, & nihilominus si prætermitteretur, nullū peccatū esset: tunc martyriū est de cōsilio. Ad authoritatem Ari. dicitur qd Ari. dicit pro nullo aut modico bono, & nō dicit pro bono morali seu uirtutis: & iterū dicit qd præferre modicū bonū utile magne ignominie, prout animi est, ut faciat qui patitur turpissimas sibi inferri iniurias: puta, ad 80. tētem pro peccatis & similes. Nos autem loquimur de bono uirtutis morali, de quo dicit ibidē Ari., distinguendo qd quēdā facere quod non oportet, propter timorem

mortis mortis, quandoq. dignū uidetur ueniale: quēdā autē ita sunt, qd potius est moriendū, ex quibus patet qd Ari. nunquā excusat facere quod nō oportet, sed digna uenia pōtē quādoq. Certe est enim qd uenia nō egē nisi culpa: & hoc etiā nos dicimus qd quandoq. propter timorem mortis peccare, non nisi ueniale est: ut si quis mendaciū officiosum diceret ne moreretur: & quo tamen sit qd si

ut possit eligere subire mortē pro uitando illud ueniale, & tanto plus quanto uisio illius uenialis relictā in deum, quid dignū sit, quod Ari. sanis. Ad secundū dicitur, qd pro operibus uitæ pōtē affabundant, liberalitatis, & misericordie paratissimi, si tūc sunt opera uirtutis integraliter relictā in deum, ut sapiens licite subire martyrium. Ad tētem dicitur, qd Greg. loquitur de pōtē operibus uel pōtē habitis assumptis, uel a iure pōtē quod exi gūt debitas circumstantias, ad hoc qd sit uirtutis opera integra, ut sunt scilicet, ut prædicationis officio, & huiusmodi, hæc enim nisi prudenter circumstantiis uelutatur, nō sunt uirtutis opera: scriptum est enim, Rationabile obsequiū uestrum, ad Ro. 12. Et præterea gra tis cōcedimus qd talia quāloq. sunt licita, & quandoque nō. Et propterea nō semper sunt causa martyrii, qd non semper sunt uirtutis opus. Ad secundū dubij argumentū dicitur, qd mirū esset de illa negatione cōsequente, nisi tam constaret ex dictis qd ille qui uocat de opere uirtutis: quoniam autem

ut possit eligere subire mortē pro uitando illud ueniale, & tanto plus quanto uisio illius uenialis relictā in deum, quid dignū sit, quod Ari. sanis. Ad secundū dicitur, qd Greg. loquitur de pōtē operibus uel pōtē habitis assumptis, uel a iure pōtē quod exi gūt debitas circumstantias, ad hoc qd sit uirtutis opera integra, ut sunt scilicet, ut prædicationis officio, & huiusmodi, hæc enim nisi prudenter circumstantiis uelutatur, nō sunt uirtutis opera: scriptum est enim, Rationabile obsequiū uestrum, ad Ro. 12. Et præterea gra tis cōcedimus qd talia quāloq. sunt licita, & quandoque nō. Et propterea nō semper sunt causa martyrii, qd non semper sunt uirtutis opus. Ad secundū dubij argumentū dicitur, qd mirū esset de illa negatione cōsequente, nisi tam constaret ex dictis qd ille qui uocat de opere uirtutis: quoniam autem

ut possit eligere subire mortē pro uitando illud ueniale, & tanto plus quanto uisio illius uenialis relictā in deum, quid dignū sit, quod Ari. sanis. Ad secundū dicitur, qd Greg. loquitur de pōtē operibus uel pōtē habitis assumptis, uel a iure pōtē quod exi gūt debitas circumstantias, ad hoc qd sit uirtutis opera integra, ut sunt scilicet, ut prædicationis officio, & huiusmodi, hæc enim nisi prudenter circumstantiis uelutatur, nō sunt uirtutis opera: scriptum est enim, Rationabile obsequiū uestrum, ad Ro. 12. Et præterea gra tis cōcedimus qd talia quāloq. sunt licita, & quandoque nō. Et propterea nō semper sunt causa martyrii, qd non semper sunt uirtutis opus. Ad secundū dubij argumentū dicitur, qd mirū esset de illa negatione cōsequente, nisi tam constaret ex dictis qd ille qui uocat de opere uirtutis: quoniam autem

QVAESTIO CENTESIMAUIGESIMAQUINTA, De timore, in quatuor articulos diuisa.

E I N D E considerandum est de uitiis oppositis fortitudini. Et primū, de timore. Secundū, de inuidia. Tercū, de audacia.



thor loquitur de uirtutis opere integre, quod implicat ex aliqua circumstantia desinere esse bonū. Ille uero accipit opus uirtutis ex suo tantū genere. Et propterea ratio litteræ stat solida. Quod autem ille dicit esse malū aliquid, scilicet mortis circumstantia, quod illa appōita nō est malū. Dupliciter potest intelligi. Primū, de actu per se malo, ut est mendaciū, fur, &c. Et de hoc est falsum: quia quod est secundū se malū moraliter, nulla potest circumstantia fieri non malum quoniam ad malū quilibet singularis defectus sufficit, ut Dion. dicit 4. c. De diu. no. Secundū, potest intelligi de actu qui esset malus sine tali circumstantia, puta dicere aliquod uerbum sine necessitate aut utilitate causa, est otiosum & malū. Et si ex aliqua circumstantia fieret necessarium aut utile, nō esset otiosum. Et de tali malo uerū dicitur. Sed nihil obstat doctrine Authoris: quoniam nos dicimus qd pro uitando uerbo otioso sicut hac ratione qd tunc sit otiosum, licite patitur quis martyriū referendo uirtutem illius peccati ad deū, ut prædictum est. Arguunt autē cōcludit, qd pro uirtute uerbo quod aliā fuisset otiosum, tunc tamen non est otiosum, non est moriendum. Quod gratis concedimus, quia tunc non imminet uisio uerbi otiosi.

Ad tētem dubij nouellam sapientiam dicitur, quod constat mendacium omne esse peccatum ex Aug. in lib. contra mendacium: ex Greg. cum tractat de mendacio obliuiscitur, ut patet superius in q. de mendacio. Et ex Arist. 4. Ethic. Mendacium est secundum se prauum: ergo semper est prauum: quia nunquam perdit seipsum ex quacunque appōita circumstantia: & ex ratione, quia mendacium est actus cadens super indebitam materiā, ut habes superius in q. 1. c. Constat etiam quod peccatum ueniale est contra legem dei, hoc est prohibitorium a lege dei, quoniam non sit contra legem, ut ly contra distinguitur a præter legem: quia prohibitum per legem dei aliquid tollit charitatem, & hoc est contra legem dei: & aliquid non tollit charitatem, sed feruorem eius, & hoc est præter legem dei. Vtrumque tamen ita constat esse contra legem dei, ut pro eo moriendum sit, ut patet extra, de his que in, metus causa sunt. ca. Sacris. Et ex ratione prius alia, quia bonum moris relictum in deum quantumcumque minimum præstantius est quam bonum uitæ corporealis. Vnde elicienda est procul ab ecclesiastica etiam dispensatione præsumptio illa uolens mendaciā excusare totaliter a peccato. Scriptum est enim, quod proles est diaboli, procul a christianis abiicienda similibus.

Super Questionem centesimam quinquagesimam quintam.

Num timor mortis eximat hominem a præceptis iuris positui.

I N tota questione centesimam quinquagesimam quintam dubium unum tantum occurrit: an timor mortis excuset a prohibitis uel præceptis legis positui seu hominis. Et est ratio dubij, quia in littera articuli tētem dicitur, quod si quis cōtra prohibita uel præcepta diuine legis facit propter timorem, est peccatum mortale, alioquin esset peccatum ueniale. Cum enim constet quod agens contra legem positam aut præceptum hominis, non agit contra legem diuinam, quia lex humana distinguitur a diuina, & præceptum hominis ab utraque legē consequens est quod non nisi uenialiter peccet huiusmodi transgressor, propter timorem, si sententia litteræ uera est.

Præterea, secundum iura citatus sub censuris personaliter nō tenetur cōpare.

Secunda secundum S. Th.

Bee: 108

re si totus accessus non patitur ergo timor mortis & tormentorum talis excusat a precepto hominis, consequenter nota est & antecessa patet. Ad hanc questionem in precedenti responsione est, & nunc occasione huius littere, quae eidem nota dicitur, quod sine dubio timor mortis non eximit hominem a preceptis & prohibitionibus per legem positis. Et hoc clare patet ex cap. Sacris. extr. de his quae ut iuristae causa sunt. Vbi participatio in diuinis cum excommunicationis, pro nullo metu excusant dicitur, quia, ut ibi dicitur, est peccatum mortale. Et tamen consilium quod talis prohibitio de iure positum est, quia de licentia Pape est licita. Obligit ergo in positum quandoque ad peccatum mortale: & consequenter nullo mortis metu dechidendum est ab observatione positum iuris.

Præterea, ius civile potest obligare sub poena capitis: ergo ius canonicum potest obligare sub poena peccati mortalis. Et patet sequela: quia sicut ad civile ius se habet mors corporis, ita ad ecclesiasticum ius mors animæ. De preceptis autem ut prohibitis ab homine, id est iudicium quod de preceptis & prohibitionibus a positum iure, quod ab hominis auctoritate robur habere dignoscitur: quoniam Princeps est custos iustitiae, ut dicitur in 1. Ethic. & veluti lex animata. Unde in huiusmodi distinguendum videtur quia quædam imponuntur ab homine directe: cum aliquis citatur, aut mittitur, aut iubetur facere vel omittere hoc aut illud. Quædam vero indirecte ex sententia hominis consequuntur. Verbi gratia, Episcopus excommunicat tales, vel posuit interdictum, &c. Ex hoc enim sequitur, quod quilibet tenetur illis excommunicatos vitare non ex precepto episcopi, sed ex iuris dispositione. Et in istis, quia preceptum iuris est obligans, cuius est inditum idem esse. In istis vero ubi solum hominis preceptum est, idem quoque esse iudicium patet videndum quod lex & Princeps eandem habent potestatem: & uterque in foro civili potest præcipere sub poena capitis, & facere precepta simpliciter. Et propterea cum huiusmodi precepta ab homine sunt, interpretanda sunt sicut si a lege fuissent facta. Et si extant circumstantiæ, tunc cum quibus lex obligat, preceptum quoque

Circa primum queruntur quatuor. Primum, utrum timor sit peccatum. Secundum, utrum opponatur fortitudini. Tertium, utrum sit peccatum mortale. Quartum, utrum excuset vel diminuat peccatum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum timor sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quedam, ut supra habitum est: sed ex passionibus non laudamur neque vituperamur, ut patet in 2. Ethic. Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum. Præterea, Nihil quod in lege diuina mandatur est peccatum, quia lex domini est immaculata, ut dicitur in Psal. sed timor mandatur, in lege dei dicitur enim ad Eph. 6. Serui obedite dominis carnalibus cum timore & tremore: ergo timor non est peccatum. Præterea, Nihil quod naturaliter inest homini est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damasc. dicit in secundo libro. sed timere est homini naturale: unde Philosophus dicit in 1. Ethic. quod erit aliquis insanus vel sine sensu doloris si nihil timeat neque terræ motum neque inundationes: ergo timor non est peccatum.

SED CONTRA est quod dominus dicit Matt. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus. Et Ezech. 2. dicitur, Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.

CONCLUSIO.

¶ Timor, quo aliquis timet, et fugit ea, quæ ratio docet esse sustinenda, nec ea quæ proficui debet dimittat, peccatum est: non autem ille, qui timeatur ea, quæ secundum rationem fugienda sunt.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem. Nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supradictis patet. Est autem hic debitus ordo ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dicitur aliqua esse fugienda, & aliqua esse prosequenda. Et inter fugienda, quædam dicuntur magis fugienda, quæ alia. Et similiter etiam inter prosequenda, quædam dicuntur esse magis prosequenda, quæ alia. & quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dicitur quædam bona magis esse prosequenda quam quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dicitur esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, & habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod timor communiter dicitur secundum suam rationem importat uniuersaliter fugam: unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali: & similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit quod passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles: quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timeant, sed qui circa hoc aut inordinare aut inordinare se habent.

Ad secundum dicendum, quod timor ille ad quem inducit Apostolus, est conueniens rationi: ut scilicet seruus timeat ne desiciat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quod mala quibus homo resistere non potest, & ex quorum sustententia nihil boni prouenit homini, ratio dicitur esse fugienda: & ideo timor talium non est peccatum.

¶ Vtrum peccatum timoris opponatur fortitudini.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis: quia super illud Psal. Beati omnes qui timeant dominum. Glo. dicit, quod humanus timor est, quo timeamus pericula carnis, vel perdere mundi bona. Et super illud Math. 26. Oravit tertio eundem sermonem, &c. dicit glossa, quod triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris, & timor utilitatis. Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

Præterea, Præcipuum quod commendatur in fortitudine est quod exponit se periculis mortis: sed quandoque aliquis ex timore seruitutis vel ignominie exponit se morti, sicut Aug. in 1. De ciuit. dei, narrans de Catone, qui, ut non incurreret Cæsaris seruitutem, mortem se tradidit: ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

Præterea, Omnis desperatio procedit ex aliquo timore: sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est: ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

SED CONTRA est, quod Philosophus in secundo & tertio Ethic. timiditatem ponit fortitudini oppositam.

CONCLUSIO.

¶ Timor mortis inordinatus aduersatur fortitudini, timor autem cuiusmodi sumptus, non nisi, sed uarij uirtutibus contrariari potest.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, omnis timor ex amore procedit: nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat: amor autem non determinatur ad aliquod genus uirtutis uel uitij. Sed amor ordinatus includitur in quolibet uirtute: quilibet enim uirtuosus amat proprium bonum uirtutis. Amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato: ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas: unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut auarus timet amissionem pecunie, intemperatus amissionem uoluptatis, & sic de aliis. Sed timor principius est periculorum mortis, ut probatur in tertio Ethicorum. Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc autonomasice dicitur timiditas fortitudini opponi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diuersis uirtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum, quod actus humani præcipue diuidantur ex fine, ut ex supradictis patet. Ad sortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum: sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat seruitutem uel aliquid laboriosum, a timore uincitur: quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit in 1. Ethic. quod mori fugientem in opiam, uel captiorem, uel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidus. Molles enim fugere laboriosa.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, sicut spes est principium audacie, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad sortem qui utitur audacia moderate præexigitur spes, ita e conuerso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quilibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res diuinas: timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum timor sit peccatum mortale.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est, est in irascibili, quæ est pars sensualitatis: sed in sensualitate est tantum peccatum ueniale, ut supra habitum est: Ergo timor non est peccatum mortale.

Præterea, Omne peccatum mortale totaliter cor auertit a deo. Hoc autem non facit timor: quia super illud Iudicum 7. Qui formidolosus est, &c. dicit glossa, quod timidus est qui primo aspectu congressum trepidat, non tamen corde terretur, sed reparari & animari potest: ergo timor non est peccatum mortale.

Præterea, Peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a præcepto: sed timor non retrahit a præcepto, sed solum a perfectione: quia super illud Deuter. 20. Quis est homo formidolosus & corde pauido, &c. dicit glossa. Docet non posse quæquā perfectionem cōtemplationis uel militiæ spiritualis accipere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit: ergo timor non

hominis obligat, ita qd
sicut timor mortis nō
excusaret à transgressio-
ne legis, si esset super
hoc lata ita non excu-
sat à transgressione præ-
cepti lati ab homine.
Si vero circumstantio-
natus aliter inuenitur
tunc adus, ut lex, si ef-
fet lata, non obligaret,
nec præceptum homi-
nis tunc ligat.

Et per hoc patet re-
sponsio ad secundam
obiectionem in oppo-
sitionem: quia citatus per-
sonaliter carens tuto
accessu, ideo non tene-
tur, quia nec etiā si lex
hoc præcepisset, tene-
retur. Quoniam aut ac-
cessus non est iustus ex
parte iudicis, puta quia
suum tyrannus: & tūc
constat qd non declinat
iudicem, sed firmitatem
tyrannicū quod lex con-
cedit. Aut nō est tutus
propter alios: & tūc
excusatur à lege: quia
non posset comparere.
Qui enim non posset
tuto comparere, perin-
de est ac si non posset
comparere.

Ad primam autē ob-
iectionem dicitur, qd li-
tera nō accepit legem
diuinam hoc in loco,
ut distinguatur ab aliis
legibus. Quod ex duo-
bus patet. Primò, ex
eo quod sequeretur, qd
ex timore mortis face-
re contra ius naturale,
esset solum peccatum
veniale: quod ridiculū
est imponere tanto do-
lori. Et patet sequen-
ter, quia ius naturale dis-
tinguitur contra diuinum
propter sumptū, ut pat-
et in precedenti lib. Secundo,
ex eo quod
sequeretur qd ex timo-
re cuiuscūq; temporali-
s mali, transgredi ius
positiū solum esset
veniale quod est ridicu-
lum: puta, qd aliquis ex
timore ne perdat pal-
lū celebrando missam
sine sacris uestibus, &
sine altari & uasis sa-
cris, solum peccaret ve-
niale. Et patet seque-
nter: quia in litera dicitur,
propter timorem
quo refugit periculum
mortis, uel quodcūq;
aliud temporale malū.
Constat enim qd per-
dere palliū, quoddam
temporale malum est.
Intelligit ergo Author
per legē diuinā, ipsam
diuinam institutionem:
ut firmat & ius naturę,
& ius positū, & præ-
cepta hominū: datque
omnibus uim obliga-
tiam in foro conscien-
tię. Hoc enim omnia
fieri & præcepta habet
ex eo qd à deo timen-
diat uel mediate pro-
cedunt. Et præterea ex
hac litera firmatur do-
ctrina data. Quoniam
hinc habet qd quicūq;
contra præcepta homi-
nis, uel positiui aut cu-
iūque iuris facit, eomp-
ra legem diuinā facit:
ac per hoc timor siue
mortis siue alteri ma-
li, non excusat à toto,

non est peccatum mortale.

¶ SED CONTRA est quod pro solo
peccato mortali debetur poena inferni, quæ
tamen debetur timidis: secundum illud Apo-
21. Timidis & incredulis & execratis, &c.
pars erit in stagno ignis & sulphuris: quod
est mors secunda. Ergo timiditas est pecca-
tum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Timor ita inordinatus, ut aliquis propterea a deo
liberato quippiam uelit, quod contra charitatem, uel
legem diuinam sit, peccatum mortale est, timor uero
in sensuualitate, ueniale est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si-
cut supra dictum est, timor peccatum est se-
cundū qd est inordinatus: prout scilicet refu-
git quod non est secundum rationem refu-
giendum. Hæc autem inordinatio timoris
quandoque quidem consistit in solo appeti-
tu sensuualo, non superueniente consensu
rationalis appetitus: & sic non potest esse
peccatum mortale, sed solum ueniale. Quā-
doque uero huiusmodi inordinatio timo-
ris pertingit usque ad appetitum rationalem,
qui dicitur uoluntas: quæ ex libero arbitrio
refugit aliquid non secundum rationem: &
talis inordinatio timoris quādoque est pec-
catum mortale, quādoque ueniale. Si enim
aliquis propter timorem, quo refugit peri-
culum mortis uel quodcūque aliud tem-
porale malum, sic dispositus est ut faciat ali-
quid prohibuitum, uel prætermittat aliquid
quod est præceptum in lege diuina, talis ti-
mor est peccatum mortale. Alioquin erit
peccatum ueniale.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
ratio illa procedit de timore secundū quod
consistit infra sensuualitatem.

¶ Ad secundum dicendum, quod etiam glo-
ssa illa potest intelligi de timore in sensuualitate
existente, uel potest melius dici quod ille co-
to corde terretur, cuius animus timor uin-
cit irreparabiliter. Potest autem contingere
qd etiam si timor sit peccatum mortale, non
tamen aliquis ita obstinate terretur, quin
persuasionibus reuocari possit: sicut quan-
doque aliquis mortaliter peccat, concupi-
scentiæ consentiendo, reuocatur, ne opere
impleat quod proposuit facere.

¶ Ad tertium dicendum, quod glossa loquitur
de timore reuocante hominem à bono,
quod non est de necessitate præcepti, sed de
perfectiōne consilij. Talis autem timor non
est peccatum mortale, sed quandoque uenia-
le, quandoque etiā nō est peccatum: puta, cum
aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum timor excuset à peccato.

¶ AD QVARTVM sic procedit-
tur. Videtur, qd timor nō excu-
set à peccato. Timor enim est
peccatum, ut dictū est: sed
peccatum non excusat à peccato,
sed magis aggrauat ipsum: ergo timor non
excusat à peccato.

¶ Præterea, si aliquis timor excuset à pecca-
to, maxime excusaret timor mortis, qui di-
citur cadere in constantē uitā: sed hic timor
non uidetur excusare: quia cum mors ex ne-
cessitate imminet omnibus, non uidetur esse
timenda: ergo timor nō excusat à peccato.

¶ Præterea, Omnis timor aut est mali tempo-
ralis, aut spiritualis: sed timor mali spiritua-
lis non potest excusare peccatum: quia nō in-
ducit ad peccandū, sed magis retrahit à pec-
cato. Timor etiam mali temporalis nō excu-
sat à peccato: quia sicut Philosophus di-
cit in 3. Ethicor. inopiam non oportet time-
re neque ægritudinem, neque quæcūque
non à propria malitia procedunt: ergo ui-
detur quod timor nullo modo excuset à
peccato.

¶ SED CONTRA est quod dicitur in
Decret. 1. q. 1. Vim passus & inuitus ab hære-
ticis ordinatus, colorē habet excusationis.
CONCLUSIO.

¶ Timor tantum si sit ordinatus, & ex ea parte,
qua sub inuoluntarium permiscetur, excusat à pec-
cato.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si-
cut supra dictum est, timor tantum habet
rationem peccati, in quantum est contra or-
dinem rationis. Ratio autem iudicat quæ-
dam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo
quicūque ut fugiat mala quæ secundū ra-
tionem sunt magis fugienda, nō refugit ma-
la quæ sunt minus fugienda, non est pecca-
tum. Sicut magis est fugienda mors corpo-
ralis quā amissio rerum temporalium. Vnde
de si quis propter timorem mortis, latroni-
bus aliquid promitteret aut daret, excusa-
tur à peccato quod incurreret si sine causa
legitima prætermittisset bonis, quibus esset
magis dandum, peccatoribus largiretur. Si
autem aliquis per timorem fugiens mala
quæ secundum rationem sunt minus fugiē-
da, incurrat mala quæ secundum rationem
sunt magis fugienda, non posset totaliter à
peccato excusari, quia timor talis inordina-
tus esset. Sunt autem magis timenda mala
animæ quā mala corporis: corporis autē
magis quā mala exteriorū rerum. Et ideo
si quis incurrat mala animæ, id est, peccata,
fugiens mala corporis: puta, flagella uel mor-
tem: aut mala exteriorum rerum, puta dam-
num pecunie: aut si sustineat mala corporis
ut uitet damnum pecunie: non excusatur
totaliter à peccato. Diminuitur tamen secū-
dom aliquid eius peccatum, quia minus uo-
luntarium est quod ex timore agitur. Im-
ponitur enim homini quædam necessitas ali-
quid facendi propter timorem imminen-
tem. Vnde Philosophus huiusmodi quæ ex
timore fiunt, dicit esse non simpliciter uo-
luntaria, sed mixta ex uoluntario & inuo-
luntario.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
timor non excusat ex ea parte qua est pec-
catum, sed ex ea parte qua est inuolun-
tarium.

¶ Ad secundum dicendum, quod licet mors omnibus immi-
neat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis uitæ est
quoddam malum, & per consequens timendum.

¶ Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos, qui pone-
bant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex con-
sequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, & per
consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum
in libro de lib. arb. huiusmodi temporalia sunt minima bona:
quod etiam Epicuræti senserunt, & ideo cōtraria eorum sunt
quidem timenda: non tamen multum, ut pro eis recedatur ab
eo quod est bonum secundum uirtutem.

QVAESTIO CENTESIMA-
uigesima sexta, De intimiditate, in
duos articulos diuisa.

¶ INDE considerandum est de uitio intimi-
ditatis.
¶ Et circa hoc queruntur duo. ¶ Primò, utrum inti-
midum esse sit peccatum. ¶ Secundò, utrum oppo-
natur fortitudini.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum intimiditas sit peccatum.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod in-
timiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in
commendationem uiri iusti nō est peccatum: sed
in commendationem uiri iusti dicitur Prouerbio.
28. Iustus quasi leo confidens abique terrore erit:
Ergo esse impauidum non est peccatum.

¶ Præterea, Maximum terribilium est mors, secundum Philoso-
phum in tertio Ethicorum: sed nec mortem oportet timere: se-
cundū illud Mat. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c.
nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri: secundum il-
lud

licet à tantotū in quat-
to Ethicis.

¶ Super Qua-
stionis centesime uigesime
simasexta.

¶ Nō tota q. 1. 6. nihil
aliud occurrit scri-
bendum, nisi atten-
tos reddere lectores,
q. Author in artic. 1. in
responsione ad tertium,
in calce, nō dicit qd for-
titudō secundū diuersa
media habeat diuersa
extrema, ut Martinus
imponit sibi ex hac re-
sponsione, bis scilicet
in q. 1. & in q. 6. 1. Sed
dicit quod non est in-
conueniens qd fortitu-
do, secundū diuersa, ha-
beat diuersa extrema.
Aliud est enim dicere,
secundum diuersa: & a-
liud, secundum diuersa
media. Fortitudo nāq;
unum tantum medium
habet formaliter, scilicet
ad maxima & opti-
ma pericula inclinare
secundum qd oportet,
quando ubi, licet, &c.
Sed quia hoc medium
in plurib; passionibus
ponit tanquam in ma-
teris, ideo non incon-
uenit secundum diuer-
sas passiones habere di-
uersa extrema. Et hic
est sensus literæ. Vnde
inferius in q. 1. 2. 2.
ad primū, Author po-
nens plura extrema p
excellens, respectu ma-
gnanimitatis, charius
hanc eandem sententiā
reperit, dicens, Nō est
inconueniens, secundū
diuersa esse plures ex-
cellus unius mediij, hoc
ille. Sed de his latior
erit in q. 1. 2. 8. sermo.
ut Martinus respon-
deat.

¶ *Super Quæ-
stione centesimaseptima
maieptima.*

Annot. In tota q. 127. duo
scilicet dubia occur-
runt circa respon-
sum ad tertium a. art.
Primum est, an secun-
dum rem invenitur vi-
tium defectus passi-
onis audacie, oppositi
fortitudinis propter de-
fectum audacie; & simi-
liter oppositum vitio
audacie. Secundum est,
an Author in litera
dat rationem qd tale vi-
tium non invenitur sim-
pliciter, aut quare non
invenitur positum ab
aliis.

¶ Ad horum evidentiam
sciendum est, qd non
venit in dubium, an in-
venitur peccatum in
audendo minus quam
oportet in materia for-
titudinis: quoniam hoc
clarum est dari. Ita qd
ostendit quadruplex pec-
catum committi contra
fortitudinis actum, scilicet
nimis timere, &
nimis audere, parum
timere, & parum
audere. Sed in
dubio veniunt, an pec-
catum quod committi-
tur deficiente in au-
dacia, sit solum pecca-
tum ex consequentia seu
concomitantia ad ex-
cessum timoris. Ita qd
solum peccans directe
& principaliter in ni-
mis timendo, peccet ex
consequenti in nihil aut
parum audendo. & pro-
pterea tali peccato non
audendo non assignetur
proprium vitium: quo-
niam his que ex alio-
rum solum concomitan-
tia sunt, nec propria ars
nec propria dea, nec pro-
prium generis, & con-
sequenter nec proprium
vitium assignatur, ut pa-
ter de subiecto & pro-
pria passione. Potest
autem dubitatio ista du-
pliciter solui. Primo, te-
nendo partem affirmati-
viam, scilicet qd de-
fectus audacie, solum con-
tingit ex nimio timo-
re, ut Author in hac li-
tera sentire videtur, dicit
qd motus audacie
consistens inaudendo
contrarium, quia sequi-
tur inclinationem natu-
ralem, quæ unumquod-
que postea inaudit sui
contrarium, nisi per ti-
morem impediat, om-
nium naturalis inclina-
tionis exequitur. Et pro-
pterea inferri non inue-
nitur vitium oppositum
audacie per defectum.
Sed quoniam defectus
audacie non solum ex
nimio timore, sed ex
parva vel nulla spe su-
perandi contrariis, ma-
la quandoque fit in fi-
cor spes est causa audacie,
ita defectus speciei
est causa defectus audacie:
ideo aliter dubita-
tio soluitur tenendo par-
tem negativam, & dicit-
do, sicut datur quadruplex
peccatum contra
actum fortitudinis, ita
& quadruplex vitium

lud istius. Quis tunc ut timeas ab homine
mortalis? Ergo impavidum esse non est pec-
catum.

¶ Præterea, Timor ex amore nascitur, ut su-
pra habitum est: sed nihil mundanum ama-
re pertinet ad perfectionem virtutis: quia
ut Aug. dicit in 14. De civ. dei. amor dei usque
ad contemptum sui facit civem civitatis cæ-
lestis: ergo nihil humanum formidare vide-
tur non esse peccatum.

¶ SED CONTRA est quod de iudice
iniquo dicitur Luc. 18. quod nec deum time-
bat nec hominem reverebar.

CONCLUSIO.

¶ Intimiditas siue ex amoris defectu, siue animi elatione, vel soliditate procedat, peccatum est, quia excu-
sat a peccato quando inuincibilis existat.

¶ RESPONDEO dicendum, qd quia timor
ex amore nascitur, idem iudiciū videtur esse
de amore & timore. Agitur autem nunc de
timore quo mala temporalia timeantur, qui
provenit ex temporalium bonorum amore.
Indiciū autem est unicuique naturaliter
ut propriam vitam amet, & ea quæ ad ipsam
ordinantur cum debito modo: ut scilicet a-
mentur huiusmodi non quasi finis constituatur
in eis, sed secundum qd eis utendum est
propter ultimū finem. Vnde quod aliquis
deficiat a debito modo amoris ipsorum,
est contra naturalem inclinationem, & per
consequens est peccatum. Nunquam tamen
a tali amore aliquis totaliter perdit: quia
id quod est naturale, totaliter perdit non po-
test. Propter quod Apostolus dicit ad Eph. 5.
Nemo unquam carnem suam odio habuit.
Vnde etiam illi qui seipsum interimunt, ex a-
more carnis suæ hoc faciunt: quam volunt
a presentibus angustis liberare. Vnde con-
tingere potest quod aliquis minus quam
debeat, timeat mortem & alia temporalia
mala, propter hoc quod minus debito a-
met ea. Sed quod nihil horum timeat, non
potest ex totali defectu amoris contingere:
sed ex eo quod æstimat mala opposita bo-
nis quæ amat, sibi superuenire non posse.
Quod quandoque contingit ex superbia
animi de se præsumentis, & alios contem-
nentis: secundum quod dicitur Job 41. Factus
est ut nullum timeret: omne sublime videt.
Quandoque autem contingit ex defectu ra-
tionis, sicut Philosophus dicit in 3. Eth. quod
stulti propter stultitiam nihil timeant. Vnde
patet quod esse impavidum est vitiosum,
siue causetur ex defectu amoris, siue causetur
ex elatione animi, siue causetur ex stoliditate:
quæ tamen excusatur a peccato si sit in-
vincibilis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
iustus commendatur a timore non retrahente
eum a bono: non quod sit absque omni timore.
Dicunt enim Eccl. 1. Qui sine timore
est, non poterit iustificari.

¶ Ad secundum dicendum, quod mors vel
quicquid aliud ab homine mortali potest
inferri, non est ea ratione timendum, ut a iu-
stitia recedatur. Est tamen timendum inquan-
tum per hoc homo potest impediri ab ope-
ribus virtuosiss, vel quantum ad se, vel quan-
tum ad profectum quem in aliis facit. Vnde
dicitur Proverb. 14. Sapiens timet & decli-
nat a malo.

¶ Ad tertium dicendum, quod bona tem-
poralia debent contemni in quantum nos
impediunt ab amore & timore dei: & secun-
dum hoc etiam non debent timeri. Vnde di-
citur Ecclesiast. 14. Qui timet deum, nihil tre-
pidabit. Non autem debent contemni bona
temporalia in quantum instrumentaliter
nos iuvant ad ea quæ sunt divini timoris
& amoris.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum esse impavidum opponatur fortitudini.



AD SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur, qd esse impavi-
dum non opponatur fortitu-
dini. De habibus enim iudi-
camus per actus: sed nullus a-
ctus fortitudinis impeditur per hoc quod
aliquis est impavidus. timore enim timo-
re aliquis & fortiter sustinet & audaciter ag-
greditur: ergo esse impavidum non oppo-
nitur fortitudini.

¶ Præterea, Esse impavidum est vitiosum,
vel propter defectum debiti amoris, vel pro-
pter superbiam, vel propter stultitiam: sed de-
fectus debiti amoris opponitur charitati,
superbia autem humilitati, stultitia autem
prudenter siue sapientie: ergo vitium impa-
viditatis non opponitur fortitudini.

¶ Præterea, Virtuti opponuntur vitia sicut
extrema medio: sed unum medium ex una
parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo
fortitudini ex una parte opponatur timor,
ex alia vero parte opponatur ei audacia, vi-
detur quod impaviditas ei non opponatur.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus
in 3. Ethic. ponit impaviditatem forti-
tutini oppositam.

CONCLUSIO.

¶ Intimiditas fortitudinis aduersatur secundum
defectum timoris, quo non timeantur ea quæ timeri de-
bent, sicut timiditas per excessum, in quantum timen-
tur quæ timeri non debent.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut
supra dictum est, fortitudo est circa timo-
res & audacias. Omnis autem virtus mora-
lis ponit modum rationis in materia circa
quæ est. Vnde ad fortitudinem pertinet timor
moderatus secundum rationem: ut scilicet
homo timeat qd oportet, & quando oportet,
& similiter de aliis. Hic autem modus ra-
tionis corrumpi potest sicut per excessum, ita
& per defectum. Vnde sicut timiditas oppo-
nitur fortitudini per excessum timoris, in-
quantum scilicet homo timeat quod non de-
bet, vel secundum quod non debet, vel secun-
dum qd non oportet: ita etiam impaviditas op-
ponitur ei per defectum timoris, in quantum
scilicet aliquis non timeat qd oportet timere.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
actus fortitudinis est timorem sustinere &
aggredi non qualitercunque, sed secundum ra-
tionem: quod non facit impavidus.

¶ Ad secundum dicendum, quod impavidi-
tas ex sua specie corrumpit medium fortitu-
dinis: & ideo directe opponitur fortitudi-
ni. Sed secundum suas causas nihil prohibet
quin opponatur aliis virtutibus.

¶ Ad tertium dicendum, quod vitium audacie
opponitur fortitudini secundum excessum
audacie, impaviditas autem secundum
defectum timoris. Fortitudo autem in utra-
que passione medium ponit. Vnde non est
inconueniens quod secundum diuersa ha-
beat diuersa extrema.

QVAESTIO CENTESI-
maigesima septima, De audacia,
in duos articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de
audacia.

¶ Et circa hoc quaeruntur duo.
¶ Primo utrum audacia sit pec-
catum. ¶ Secundo utrum op-
ponatur fortitudini.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum audacia sit peccatum.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod au-
dacia non sit peccatum. Dicitur enim Job 29. De
equo per quem designatur bonus prædicator, se-
cundum Gregor. in moral. quod audaciter in occur-
sum pergit armatis: sed nullum vitium cedit in cō-
mendationem alicuius: ergo esse audacem non est peccatum.

¶ Præterea, Sicut Philosophus dicit in sexto Ethicorum,
oportet

contra virtutem forti-
tudinis: quoniam tria sunt
nominata ab Aristotele
scilicet in litera. Quare
autem de quo est qd ab
aliquibus nominatur ut
cordia: & meritis, pro
quanto vel in composi-
tione sumitur proinde,
ita qui non audet quæ-
si sine corde est, & ue-
cors dici potest. Nec
oportet aliam rationem
huius vitii reddere, qd
qd actus eius non au-
dere, quando, aut quan-
tum oportet, est actus
secundum se ex propria
specie contrarius forti-
tutini directe, & non
solum ex concomitan-
tia alterius vitii exur-
gens: ut prohibuit est.
Et confirmatur: quia si
homo non timeret, &
tamen diffideret de vi-
ctoria, diffideret in au-
dendo: & hoc necesse
incurreret. Videmus
quoque in aliis, homi-
nes quosdam qui non
timore principaliter a-
di, sed quædam animi
paruitate, non audent
attendere aliqui. Quæ
omnia ostendunt defe-
ctum audacie aliunde
quam ex timore prin-
cipaliter quilibet cau-
sari. Author autem ra-
tionem reddit in litera
quare non inuenitur
hoc vitium positum ab
Authoribus: quia ut in
pluribus peccatis tale
committitur ex conse-
quenti ad peccatum ti-
moris, potest quoque
dici quod Author red-
dit rationem quare non
inuenitur tale vitium,
referendo ad meritum
propria obiecti: proprii
scilicet audacie & timo-
ris: & referendo homi-
nem ad illud obiectum.
Nanque utriusque ob-
iectum proprium est ma-
lum vitium. Ex pro-
prietis autem meritis malum
non fugat, aut minus
inuationem contra se,
nisi ingerendo timorem.
Nec homo inaudens
desistit ab inaudendo
malum contrariis, solum
malis contrariis ratione
habita, nisi quia malum
ingerit homini timorem.
Cum quo timet stat, qd
referendo hominem ad
obiectum audacie cō-
positum ex malo & bo-
no, sicut audacia ex
hac parte causatur ex
spe, ita defectus audacie
a defectu spei. Siue
ergo intelligas literam
hanc, quare non inue-
nitur tale vitium pos-
itum, siue quare non in-
uenitur referendo solum
ad proprium obiectum,
ex reuerentia aliorum
quam Author innuit
habuit, dictum puto.

*Super Ques-
tionem centesimam
secundam articulo.
Nā fortitudo ad
partes subiecta.*

In q. 128. arti. unic.
habita multa ex Mar-
tino occurrunt. Pri-
mo est circa illud, For-
titudinis, ut est specialis
virtus, nō habet partes
subiectas. Contra hoc
liquet argui Marti-
num & in q. 1. & in q. 12.
directe contra hanc
sententiam. Primo, quia for-
titudinis sicut virtutis
sunt tres gradus specie
differentes, scilicet con-
fidentia, expectantia, he-
roica: ergo. Secundo,
quia aliqui habent cir-
cumstantias pro obiectis:
sed in illis variata qua-
cumq; circumstantia sem-
per variatur habitus:
ergo. Tercio, duo sunt
actus principales for-
titudinis, scilicet aggredi &
expectare, qui sunt spe-
cie distincti: ergo duo
sunt vel esse possunt ha-
bitus fortitudinis spe-
cie distincti. Secunda pars
antecedens probatur,
primo: Multi laudabi-
liter se habent in uno
& nō in alio: ergo. Se-
cundo, Prudentia dicitur
habere rationem ad illud
quod est in se: ergo
habitus fortitudinis
ad illud quod est in se
sunt distincti specie. An-
tecedens probatur: quia
sunt alii, & alie disci-
pline militares de ag-
grediendo & de expec-
tando. Tercio, cū obli-
gatione in aggrediendo
do sit rectitudo in ex-
pectando: ergo rectitudo
in utroque non est ex-
dem specie. Quarto, re-
spondetur in aggrediendo
nō contrariatur obli-
gatione in expectando,
sed in aggrediendo: ergo
non sunt eiusdem spe-
cie. Et tenet sequela, quia
in indistinctis eiusdem spe-
ciei quicquid contrariatur
unum, contrariatur &
reliquum. Quinto, ubi
quod est alia & alia me-
diantia, ibi sunt habitus
morales distincti spe-
cie: sed hic sunt duo me-
diantia: ergo. Probatur
minor: quia alia est
mediantia in expectan-
do, & alia in aggredi-
do. Et confirmatur, quia
sunt quatuor extrema
& duo media, scilicet timor
& amor, extre-
ma moderatis in expe-
ctando, & audacia & ve-
cordia, extrema medie-
tis in aggrediendo. Et
hec potest esse quarta
ratio ad principalem
virtutem habens duas me-
diantes specie distinctas
cum suis extre-
mis, non est una specie
speculativa: sed fortitudo
est humilis: ergo. Et confirmatur, quia
timor & audacia non
sunt contraria, quia pos-
sunt esse in eodem si-
mul. Quare, principa-
les aguntur, quia hoc
videtur sentisse Sancti.

oportet consilium quidem tarde, operari autē
velociter consilium: sed ad hanc velocitatem
operandi sunt audacia: ergo audacia non
est peccatum, sed magis aliquid laudabile.
Præterea, Audacia est quedam passio que
causatur à spe, ut supra habitum est, cum de
passionibus ageretur: sed spes non ponitur
peccatum: sed magis virtus: ergo nec audacia
debet poni peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur 10
Eccl. 8. Cum audaci non eas in via, ne forte
grauet mala sua in te. Nullus autem socie-
tas est declinanda, nisi propter peccatum:
ergo audacia est peccatum.

CONCLUSIO.

Audacia per superabundantiam dilecti, peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quod au-
dacia sicut supra dictum est, est quedam pas-
sio. Passio autem quandoque quidem est mo-
derata secundum rationem: quandoque au-
tem caret moderatione, vel per excessum,
vel per defectum: & secundum hoc est pas-
sio vitiosa. Sumuntur autem quædamque no-
mina passionum à superabundantia. Sicut ira
dicitur non quæcumque, sed superabundans,
prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam mo-
do audacia per superabundantiam dicta, po-
nitur esse peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
audacia ibi sumitur secundum quod est mo-
derata ratione. Sic enim pertinet ad virtu-
tem fortitudinis.

Ad secundum dicendum, quod operatio fe-
stina commendabilis est post consilium: quod
est actus rationis. Sed si quis ante consilium
vellet festine agere, non esset hoc laudabile,
sed vitiosum. Esset enim quedam præcipi-
tatio actionis, quod est vitium prudentie oppo-
situm, ut supra dictum est. Et ideo audacia
quæ operatur ad velocitatem operandi, in
tantum laudabilis est in quantum à ratione
ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod quedam vitia
in nominata sunt, & similiter quedam vir-
tutes: ut patet per Philosophum in 4. Eth. &
ideo oportuit quibusdam passionibus uti
nomine virtutum & vitiorum. Præcipue au-
tem illis passionibus utimur ad vitia desi-
gnanda, quorum obiectum est malum: si-
cut patet de odio, timore, ira, & audacia.
Spes autem & amor habent bonum pro ob-
iecto: Et ideo magis eis utimur ad designan-
da nomina virtutum.

ARTICVLVS II.

Utrum audacia opponatur fortitudini.

SECUNDVM sic procedi-
tur. Videtur quod audacia non op-
ponatur fortitudini. Superflua
enim audacia videtur ex
animi presumptione proce-
dere: sed presumptio pertinet ad superbiam quæ
opponitur humilitati: ergo audacia magis
opponitur humilitati quam fortitudini.

Præterea, Audacia non videtur esse vitio-
sabilis, nisi in quantum ex ea provenit vel no-
cumentum aliquod ipsi audaci qui se peri-
culis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos
per audaciā aggreditur, vel in periculo præci-
pitur: sed hoc videtur ad iustitiam pertinere:
ergo audacia secundum quod est peccatum,
non opponitur fortitudini, sed iustitiæ.

Præterea, Fortitudo est circa timores & au-
dacias, ut dictum est: sed quia timiditas op-
ponitur fortitudini secundum excessum ti-
moris, habet aliud vitium oppositum timi-
ditati secundum defectum timoris. Si ergo
audacia opponatur fortitudini propter ex-
cessum audaciæ, pari ratione opponetur ei
aliquod vitium propter audaciæ defectum:
sed hoc non invenitur: ergo nec audacia de-
bet poni vitium oppositum fortitudini.

SED CONTRA est, quod Philoso-
phus in 3. & 4. Eth. ponit audaciā fortitu-
dini oppositam.

CONCLUSIO.

**Audacia aduersatur fortitudini, quæ circa ti-
morem ex audacia vitiosatur.**

RESPONDEO dicendum, quod si-
cut supra dictum est, ad virtutē moralem perti-
net modum rationis seruare in materia cir-
ca quam est. Et ideo omne vitium quod im-
portat immoderantiam circa materiam ali-
cuius virtutis moralis, opponitur illi virtu-
ti morali, sicut immoderatum moderato.
Audacia autem secundum quod sonat in vi-
tium, importat excessum passionis, qui au-
dacia dicitur. Unde manifestum est quod op-
ponitur virtuti fortitudinis, quæ est circa ti-
morem & audaciā, ut supra dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
oppositio unius ad virtutem non attenditur
principaliter secundum causam unius, sed se-
cundum ipsam unius speciem: & ideo non
oportet quod audacia opponatur eidem vir-
tuti cui opponitur presumptio, quæ est cau-
sa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut dire-
cta oppositio unius non attenditur circa eius
causam, ita etiam non attenditur secundum
eius effectum. Nocumentum autem quod
provenit ex audacia, est effectus ipsius. Un-
de nec etiam secundum hoc attenditur au-
daciæ oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ
consistit in inuadendo id quod est homi-
ni contrarium, ad quod natura inclinatur nisi
in quantum rationis inclinatio impeditur per
timorem patendi nocumentum ab eo. Et
ideo vitium quod excedit in audacia, non
habet contrarium defectum, nisi timiditatem
tantum. Sed audacia non semper concomi-
tatur tantum defectum timiditatis: quia si-
cut Philosophus dicit in 3. Eth. audaces sunt
preuolantes & uolentes ante pericula: sed
in ipsis discedunt, scilicet præ timore.

**QVAESTIO CENTESIMA
manifestissima, De partibus for-
titudinis in duos articulos diuisa.**

INDE considerandum est de
partibus fortitudinis.

Et primo, considerandum est
quæ sint fortitudinis partes.
Secundo, de singulis parti-
bus est agendum.

ARTICVLVS I.

**Utrum partes fortitudinis convenienter enu-
merentur.**

AD PRIMUM sic proceditur.
Videtur quod inconuenienter
partes fortitudinis enumeren-
tur. Tullius enim in sua rheto-
rica ponit fortitudinis qua-
tuor partes, scilicet magnificentiam, fidu-
ciam, patientiam, & perseverantiam. Et vi-
detur quod inconuenienter. Magnificentia
enim videtur ad liberalitatem pertinere: ga-
uiturque est circa pecunias: & necesse est ma-
gnificum liberalem esse, ut Philosophus di-
cit in 4. Eth. Sed liberalitas est pars iustitiæ,
ut supra habitum est, ergo magnificentia non
debet poni pars fortitudinis.

Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse
quam spes: sed spes non videtur ad fortitu-
dinem pertinere, sed potius per se est vir-
tus: ergo fiducia non debet poni pars forti-
tutinis.

Præterea, Fortitudo facit hominem bene
se habere circa pericula: sed magnificentia
& fiducia non important in sui ratione ali-
quam habitudinem ad pericula, ergo non
ponuntur convenienter partes fortitu-
dinis.

Thom. in 4. 1. 2. 2. ad
1. dicens quod non est in-
conueniens quod secundum
diuersa media habeat
diuersa extrema. Illi
inquit, mihi omnino
non intelligibile, quod ex-
dem fortitudo secundum
speciem habeat diuersa
media secundum speciem.

**Nam fortitudo
sit circa materiam ual-
de specialem.**

Secundum dubium est
circa rationem in lite-
ra subiectam, scilicet
quia fortitudo est circa
materiam ualde spe-
cialem. Arguit contra
hoc Martinus q. 2. 2.

Circa eandem materiam
quatuorque specia-
lem possunt esse actus
moraliter boni specie
distincti: ergo & habi-
tus virtutis specie
distincti. Antecedens pro-
batur ex dictis Sancti

Thom. Quia fiducia, ma-
gnificentia, patientia, &
perseuerantia, circa ma-
teriam fortitudinis ha-
bent actus bonos spe-
cie distinctos: illis tres
eorum superfluent: ergo.
Secundo, Circa ma-
teriam fortitudinis reperi-
untur ista quatuor, &
sunt habitus boni, &
specie distincti: & con-
tinentur sub fortitudi-
ne sicut inferiora sub
superiore: ergo. Præterea
duæ partes antecedentis
parenteris proba-
tur quia aliter non es-
sent partes integrales
heterogeneæ ipsi for-
titudini, quod est contra
Sancti Thomæ. Hæc quarta
pars probatur, quia cō-
tinentur sub hoc cōmo-
ni quod est virtus, &
non immediate, ergo
mediate aliquo gene-
re virtutis. Sed nō nisi
fortitudinis: ergo conti-
nentur sub fortitudine
tamque inferiora sub
superiore. Et confirmatur
ex dictis Sancti Thomæ.
Hoc dicentis de istis qua-
tuor, si concordent ad
proprietatem materiei for-
titudinis, scilicet pericu-
la mortis, sunt quatuor
partes integrales: si au-
tem referantur ad alias
materias, sunt virtutes
adiunctæ fortitudini, di-
stinctæ ab ea secundum
speciem, ex quibus in-
quit, uerbis arguo hoc,
hic quatuor virtutes ar-
deat ad materiam for-
titudinis, non sunt vir-
tutes adiunctæ fortitu-
dini: nec sunt virtutes
omnino separate à for-
titudine, quia tunc nul-
lo modo partes integra-
les eius dici deberent:
ergo sunt virtutes sub
fortitudine contentæ.

Tercio, Quædam sunt
distincta inter se spe-
cie, & non sunt distin-
cta specie à fortitudi-
ne, sunt diuersæ species
sub fortitudine: sed illæ
quatuor ad materiam for-
titudinis ardeat sunt
huiusmodi: ergo. Mi-
nor pro secunda parte
est Sancti Thomæ, pro pri-
ma probata est. Quare-
to, ista quatuor non
sunt

Quæstio

In q. 128.

Art. 1. 2. 3.

Art. 1. 4. 5.

Art. 1. 6. 7.

Art. 1. 8. 9.

Art. 1. 10. 11.

Art. 1. 12. 13.

Art. 1. 14. 15.

Art. 1. 16. 17.

Art. 1. 18. 19.

Art. 1. 20. 21.

Art. 1. 22. 23.

Art. 1. 24. 25.

Art. 1. 26. 27.

Art. 1. 28. 29.

Art. 1. 30. 31.

Art. 1. 32. 33.

Art. 1. 34. 35.

Art. 1. 36. 37.

Art. 1. 38. 39.

Art. 1. 40. 41.

Art. 1. 42. 43.

Art. 1. 44. 45.

Art. 1. 46. 47.

Art. 1. 48. 49.

Art. 1. 50. 51.

sunt eadem specie cum fortitudine, nec diversa specie à fortitudine: & ipsa sunt species: ergo fortitudo non est species specialissima: ergo fortitudo est genus ipsorum. Antecedens pro prima parte probatur, quia non sunt eadem specie specialissima inter se: ergo nec est fortitudo. Secunda pars probatur, quia distincta specie à fortitudine continentur sub iustitia, temperantia, &c. sed ista arcta

ta ad materiam fortitudinis non continentur sub aliis. Ergo non sunt distincta à fortitudine. Prima consequentia probatur, quia quodlibet multorum quorum quodlibet est species, illa sunt eadem specie, aut distincta specie. Secunda vero consequentia probatur, quia ista continentur sub uno genere, puta virtus, & non requirunt immediate: quia fortitudo nec genere nec specie ab eis distinguitur: ergo ut fortitudo continetur immediatius quibus ista continentur, & habetur intentionem: quia immediatius supremum est superius ad medietatem, vel e contra: quod constat esse falsum: quia sic fortitudo esset pars istorum.

* Alias
andra
pathe
nia.

¶ *¶ Nam ex eo quod fortitudo est circa materiam valde specialem, sequatur illam esse in nam specie.*

Quaestio.

¶ Tertium dubium est circa eandem rationem. Nā dupliciter dicitur. Primo, quia ex parte speciali materia inferior fortitudinis indistincta formaliter, quasi unitas & distinctio speciei ex materia sumatur: quod rationi non consonat. Secundo, quia aut est terminus de specie iustitia, materia in esse naturae, aut in esse morali. Non in esse naturae, quia pericula maxima sunt diversarum specierum: ut ebrietas, submergit, percutit, iugulatur: nec in esse morali: tum quia hoc erat probandum: tum quia pericula maxima sunt diversarum specierum moralium, si propter iustitiam, vel propter pietatem, vel religionem, vel propter castitatem, &c. imminet.

¶ *¶ Nam ex eo quod fortitudo est circa materiam valde specialem, sequatur illam esse in nam specie.*

Quaestio.

¶ Quatuor exant fortitudinis integrales partes: quarum fiducia & magnificentia ad actum eius aggregandi, patientia vero & perseverantia ad sustinendi actum spectant.

CONCLUSIO.

¶ *RESPONDEO* dicendum, quod sicut supra dictum est, alicuius virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subiectivae, integrales, & potentiales. Fortitudini autem secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectivae, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes: quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales & potentiales integrales quidem secundum ea quae oportet concurrere ad actum fortitudinis: potentiales autem secundum ea quae fortitudo observat circa difficilissima, scilicet circa pericula mortis, alique aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles: quae quidem virtutes adiunguntur fortitudini sicut secundariae principali. Est autem sicut supra dictum est, duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, & sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur: quorum primum pertinet ad

¶ *¶ Nam partes integrales fortitudinis distinguuntur a partibus potentialibus.*

¶ Quartum dubium est ex eodem ibidem circa litteram, inquantum ponit partes integrales fortitudinis distinctas à partibus potentialibus eiusdem. Contra hanc liquet dem litteram dicitur & nominatum arguit. Primo, Omnis pars ordinata ad aliquem actum alicuius virtutis non habens in se totam potestatem illius virtutis, est pars potentialis eius: sed omnis pars integralis fortitudinis est iustitiae, respectu fortitudinis: ergo omnis pars integralis fortitudinis est pars potentialis. Maior est nota, & minor probatur: quia secundum San. Th. ad persequendum actum fortitudinis & aliarum virtutum necesse est multa concurrere: immo etiam concurrunt multi habitus, quorum quilibet dicitur pars integralis. Aut ergo primus illorum habituum continet totam potestatem fortitudinis, & tunc reliqui superflui sunt: non, & tunc haberet intentum.

¶ Ad hanc rationem (inquit Martinus) potest respondere beatus Th. negando maiorem: quia ad partem potentialem requiritur quod ordinetur ad aliquos secundarios actus vel materias: ut ipse superius in q. 8. ar. 1. dixit. & consequenter diceret quod fiducia, magnificentia, patientia, & perseverantia ordinantur ad principales fortitudinis actus, & non ad secundarios. Contra primo, quia secundum eandem ibidem & sententiam, sunt partes potentiales animae: & tamen constat non ordinantur ad secundarios sed principales actus animae. Secundo, quia secundum eandem ibidem, lineas, cubilia, & gnomae sunt partes potentiales prudentiae: &

tamen ordinantur ad principales actus prudentiae. Probatur: quia licet aliquis actus, puta precipere, sit principalior tamen alii sunt etiam principales. Sicut intelligere est principalior actus animae, & tamen sentire & vegetare sunt etiam principales, & intellectus est etiam pars potentialis animae. Tertio, Partes potentiales prudentiae sunt circa actus magis principales, quod partes prudentiae integrales, apud ipsum, debet ergo nihil restare per quod partes potentiales distinguantur ab integralibus: consequentia patet, & assumptum probatur, quia cubilia, lineas, & gnomae sunt partes principales actus prudentiae, & memoria, intellectus, rationis, & rationis: quia hae ordinantur ad prudentiam quae est cognoscitiva: & illa vero habet perficere cognitiones ipsas, sicut et consilia & iudicia.

¶ Si dicatur (inquit Martinus) quod cubilia, lineas, & gnomae sunt partes potentiales respectu prudentiae: propositum acceptum, hoc est secundum quod est preceptum: & ideo actus earum sunt secundum ad actum prudentiae. Contra dupliciter. Primo, quia secundum hoc, partes integrales adhuc essent circa actum magis secundarios & remotiores ab actu prudentiae: per hoc ita argueretur. Secundo, quia secundum hoc, nutrimentum & sensus dicerentur partes potentiales actus intelligentiae: quod est principalior, & illi sunt ordinati ad ipsum.

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ In eodem ar. dubium quantum occurrat circa calce corporis animae an secundum Auctorem ponenda sint duae patientiae, & duae perseverantiae ita quod una sit arcta ad materiam formalem, & altera ad quoslibet quae materias difficiles. An una & eadem, ut respicit materiam formalem, & pars integralis eiusdem: ut respicit quae materiam difficiles, sit pars eius potentialis. Et est ratio ob hoc, quia in littera illius partes potentiales ponuntur virtutes (sicut dicitur) ad fortitudinem: per hoc, ut integrales, contra istas distinctas virtutes specie distinctae à fortitudine: & consequenter ponenda sunt duae patientiae. In oppositum autem est, quia patientia vel perseverantia, ut respicit quae materiam difficiles, respicit etiam materiam fortitudinis, ut aliquid

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

¶ *¶ Nam duo sunt patientia.*

quantum ex specifica distinctione in esse nature talium actuum, & ex imperfectione habitus qui non est fortitudo, sed imperfectum quid in genere virtutis, aliquando prouenit quod aliqui laudabiliter se habent in uno & non in alio, & similiter quod sit rectitudo in uno & non in alio: & quod non contrarietur semper rectitudo unius obliquitas alterius, sed sit effectus de rectitudine quae in utraque virtute consistit, talia sunt omnia assumpta: quantum non laudabiliter laude virtutis fortitudinis potest se habere quis in uno & non in alio, quantum est ex parte virtutis. Et si similiter cum rectitudine unius non sit obliquitas alterius, quantum ex parte virtutis: & similiter quicquid ex parte virtutis repugnat re distanti unius, repugnat rectitudinis alterius. Quia enim non distinguuntur inter rectitudinem unius, & rectitudinem alterius: sed sit illi contingit. Operatur namque forma quidam sine virtute fortitudinis, & ista sine virtute fortitudinis, &c. ut patet in 2. Ethic. sed non operatur ut fortis, neque ut iustus.

Ad secundam autem probationem dicitur, quod falsum est esse multas secundum speciem prudentias distinctas agere, & expectantibus, quibus sunt multae partes unius secundum speciem prudentiae: quoniam prudentia non est nisi unius speciei in quacunque materia cuiusque virtutis moralis: & per hoc si diuersae sunt prudentiae, non distinguuntur specie respectu diuersorum actuum fortitudinis.

Ad tertiam probationem negatur quod sit alia medietas formaliter in utroque actu. Vna namque de eadem secundum speciem est medietas formaliter utriusque, quantum materialiter hoc secundum ipsos actus diuersos distinguantur numero, & licet sint quatuor extrema, non tamen sunt duo media, sed unum tantum. Nec est verum quod Auctor hoc dicat, sed iste bonus homo subintellexit ly media, cum Auctor dixerit, non inueniuntur secundum diuersa habere plura extrema, una parte. Et per hoc patet solutio quartae, & quintae principalis. Confirmatio uero illa, Timor & audacia possunt simul esse in eodem: ergo non sunt contraria, nihil uidentur simul habere respectu diuersorum actuum fortitudinis, sed respectu diuersorum actuum fortitudinis, scilicet sapientia habet de estimando illius.

Ad quartam probationem negatur quod sit alia medietas formaliter in utroque actu. Vna namque de eadem secundum speciem est medietas formaliter utriusque, quantum materialiter hoc secundum ipsos actus diuersos distinguantur numero, & licet sint quatuor extrema, non tamen sunt duo media, sed unum tantum. Nec est verum quod Auctor hoc dicat, sed iste bonus homo subintellexit ly media, cum Auctor dixerit, non inueniuntur secundum diuersa habere plura extrema, una parte. Et per hoc patet solutio quartae, & quintae principalis. Confirmatio uero illa, Timor & audacia possunt simul esse in eodem: ergo non sunt contraria, nihil uidentur simul habere respectu diuersorum actuum fortitudinis, sed respectu diuersorum actuum fortitudinis, scilicet sapientia habet de estimando illius.

Ad sextam probationem negatur quod sit alia medietas formaliter in utroque actu. Vna namque de eadem secundum speciem est medietas formaliter utriusque, quantum materialiter hoc secundum ipsos actus diuersos distinguantur numero, & licet sint quatuor extrema, non tamen sunt duo media, sed unum tantum. Nec est verum quod Auctor hoc dicat, sed iste bonus homo subintellexit ly media, cum Auctor dixerit, non inueniuntur secundum diuersa habere plura extrema, una parte. Et per hoc patet solutio quartae, & quintae principalis. Confirmatio uero illa, Timor & audacia possunt simul esse in eodem: ergo non sunt contraria, nihil uidentur simul habere respectu diuersorum actuum fortitudinis, sed respectu diuersorum actuum fortitudinis, scilicet sapientia habet de estimando illius.

Ad septimam probationem negatur quod sit alia medietas formaliter in utroque actu. Vna namque de eadem secundum speciem est medietas formaliter utriusque, quantum materialiter hoc secundum ipsos actus diuersos distinguantur numero, & licet sint quatuor extrema, non tamen sunt duo media, sed unum tantum. Nec est verum quod Auctor hoc dicat, sed iste bonus homo subintellexit ly media, cum Auctor dixerit, non inueniuntur secundum diuersa habere plura extrema, una parte. Et per hoc patet solutio quartae, & quintae principalis. Confirmatio uero illa, Timor & audacia possunt simul esse in eodem: ergo non sunt contraria, nihil uidentur simul habere respectu diuersorum actuum fortitudinis, sed respectu diuersorum actuum fortitudinis, scilicet sapientia habet de estimando illius.

Ad octauam probationem negatur quod sit alia medietas formaliter in utroque actu. Vna namque de eadem secundum speciem est medietas formaliter utriusque, quantum materialiter hoc secundum ipsos actus diuersos distinguantur numero, & licet sint quatuor extrema, non tamen sunt duo media, sed unum tantum. Nec est verum quod Auctor hoc dicat, sed iste bonus homo subintellexit ly media, cum Auctor dixerit, non inueniuntur secundum diuersa habere plura extrema, una parte. Et per hoc patet solutio quartae, & quintae principalis. Confirmatio uero illa, Timor & audacia possunt simul esse in eodem: ergo non sunt contraria, nihil uidentur simul habere respectu diuersorum actuum fortitudinis, sed respectu diuersorum actuum fortitudinis, scilicet sapientia habet de estimando illius.

tur, quod ista quatuor contraria ad materiam fortitudinis, non sunt virtutes proprie loquendo, nec sunt virtutes adiunctae, nec separatae, nec contentae sub eadem sunt conditiones virtutis uelut partes ipsius.

Ad tertium dicitur, quod distincta sunt se & specie & dupliciter sunt simpliciter & ut partes. Ita quatuor sunt secundo modo tantum distincta inter se specie, &

autem ad magnitudinem rei speratae. Spes autem firma esse non potest nisi amoueatur contrariū. Quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, sperat aliquid. Sed spes tollitur propter impedimentum timoris. Timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est. Et ideo Macrobius addit securitatem, quae excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quae sub magnificencia comprehenditur potest. Oportet enim in his quae magnifice aliquid facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificenciam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem. Constantis autem ex eo quod non desistit propter quacunque alia repugnantia. Illa etiam quae Andronicus ponit ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam & magnificenciam cum Tullio & Macrobio, magnanimitatem autem cum Macrobio. Lenia autem est idem quod patientia uel tolerantia. Dicit enim quod lenia est habitus promptus tribuens ad conari qualia oportet, & sustinere quae ratio dicit, Euiplosia autem, id est bona animositas, idem uidetur esse quod securitas. Dicit enim quod est robur animae ad perficiendum opera ipsius. Virilitas autem uidetur idem esse quod fiducia. Dicit enim quod virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quae secundum uirtutem sunt. Magnificencia autem addit andragachian, quasi uirilem bonitatem, quae apud nos sitre-

habent morales diuinitates secundum speciem, inquantum maxima, ex eo patet quod unius moris est, quomodo libet secundum esse naturae huiusmodi pericula uariare, sustinere. Non enim refert formaliter ad rectam rationem, si ferro, si ligno, si igne, aut aqua imminant maxima pericula, ad quae oportet uiriliter se habere, resed materialiter haec se habent. Et similiter ad materiam fortitudinis, quod maxima pericula sunt optima ex ordine ad hanc uel illam uirtutem, puta castitatem uel uirtutem. Consistit enim formale huius materiae in hoc, quod pericula sunt maxima & optima. Unde quae autem sunt optima materialiter, concluditur sub illa unica ratione formali, quae sunt pericula maxima & optima. Et uocatur sub optima respectu bonorum & delectabilium quae utilitas. Optimum enim genus boni est bonum honestissimum, magnam tamen habens infra suum genus latitudinem. Unde patet solutio secundae obiectionis. Iste namque differentie uirtutum, ex quibus pericula maxima sunt optima, licet sint morales & formales in se, non sunt tamen formales, sed materiales respectu huius, scilicet materiae circa quam fortitudinis. Quomodo autem masculinum & femininum sunt in se differentie materialiter & formales, respectu tamen speciei humanae sunt differentie materiales.

Ad quartum dubium ex Martino contra distinctionem partium integrum & partibus potentialibus fortitudinis, dicitur quod maior est falsa. Et bene ibidem respondetur ad illam maiorem. Pars liquidem potentialis ordinatur ad perficiendum actus secundarius uel in materia secundaria: ita quod fortitudo propria perfectione in illo actu uel materia, est si per intellectum abstractum ordinem ad actum seu materiam principaliter patet de epibula respectu ciborum, & postea uergetur respectu animae intellectus. Pars uero integralis actus sui ponit circa actum seu materiam principaliter: ita quod line actus seu materia principaliter, nihil quodlibet dicitur patet de memoria respectu ciborum seu iudicij, &c. & cuncta ac circumspectione respectu praecipui. Et ad primum in oppositum dicitur, quod nutritio, sentitio & intellectus tripliciter sumuntur. Primo, ut sunt animae. Secundo, ut sunt gradus uiuentium. Tertio, ut sunt potentiae. Primo modo sunt partes subiectivae animae, secundum, sunt partes subiectivae gradus uiuentium. Tertio, sunt partes subiectivae potentiarum animae, ut alibi diffuse habes.

In proposito ergo nutritio & sentitio ut continentur in intellectu animae, quodammodo trigoni in tetragono, ut dicitur in 2. de anima, dicuntur partes potentiales animae intellectivae, & sic constat quod ordinatur ad actus secundarios animae intellectivae: quoniam ad actus secundarios animae intellectivae ut sic. Quia nutritio, ut est anima, seu gradus, seorsum ordinatur ad principalem actum. Ad secundum dicitur, quod falsum est quod nutritio, sentitio, & gnomae, ordinantur ad actus principales praecipui. Ordinantur enim ad actus ministrantes praecipui. Constat autem actus ministrantes esse non principales, sed secundarios. Et ad probationem, scilicet intelligere est actus principaliorum tamen sentire est actus etiam principalis ipsi animae dicitur est quod sentire & intelligere, respectu animarum, intellectus seorsum, & sentitio seorsum, sunt principalis actus animae. Sed respectu animae intellectivae continentis id quod est sentitio, sentire est secundarius actus: quia administratum intellectus est. Intellectus autem & uelle, & uoluntate actus intellectus partis, solum sunt principales actus.

Ad tertium negat antecedens uniuersaliter. Ad cuius euersionem oportet aduertere quod

q[uod] illas octo partes integrales prudentie superius assignatas, non deputat. Au-
thor prudentie, ut distinguitur contra aduersionem libi virtutes, scilicet gnomem,
finem, & euboliam: sed quidam, scilicet tres earum tantum, possunt integrare pro-
dentiam proprie dictam, distinctam ab alia: ut principalis virtus distinguitur a libi
aduersione. Et propterea de illis tribus, puta circumspectione, cautela, &c. loquen-

nitas potest dici. Ad magnificentiam au-
tem pertinet, non solum quod homo consi-
stat in executione magnorum operum, quod
pertinet ad constantiam, sed etiam cum qua-
dam utilitatis prudentia & sollicitudine ea exe-
quatur: quod pertinet ad andragachiam,
siue strenuitatem. Vnde dicitur, quod andragachia
est utriusque virtutis aduersionis communica-
bilitas operum. Et sic patet quod omnes
huiusmodi partes ad quatuor principales
reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quod illa quinquaginta
quae ponit Aristoteles, desunt a vera ratione vir-
tutis: quia etsi conueniant in actu fortitudinis,
differt tamen in motu, ut supra habi-
tum est. Et ideo non ponuntur partes for-
titudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QVAESTIO CENTESIMA magnificencia, De magnanimitate, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de
singulis fortitudinis partibus,
ita tamen quod sub quatuor prin-
cipalibus quas Tullius ponit,
alias comprehendamus: nisi quod
magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat,
loco fiducia ponemus. Primum ergo consi-
derandum erit de magnanimitate. Secundum,
de magnificentia. Tertium, de patientia.
Quartum, de perseverantia.
Circum primum primum considerandum est de
magnanimitate, secundum de utrisque oppositis.
Circum primum quaeruntur octo. Primum,
utrum magnanimitas sit circa honores. Secundum,
utrum magnanimitas sit solum circa
magnos honores. Tertium, utrum sit vir-
tus. Quartum, utrum sit virtus specialis.
Quintum, utrum sit pars fortitudinis. Sextum,
quomodo se habeat ad fiduciam. Septimum,
quomodo se habeat ad securitatem. Octauum,
quomodo se habeat ad bona fortunae.

ARTICULVS I.

Utrum magnanimitas sit circa honores.
PRIMUM sic proceditur.
Videtur quod magnanimitas non
sit circa honores. Magnanimitas
enim est in irascibili, quod
ex ipso nomine patet. Nam ma-
gnanimitas dicitur quasi magnitudo ani-
mi. Animus autem pro ut irascibili ponitur,
ut patet in tertio de anima: ubi Philoso-

phus dicit quod in sensitiuo appetitu est de-
siderium & animus, id est concupiscibilis &
irascibilis: sed honor est quoddam bonum
concupiscibile, cum sit premium virtutis:
ergo uidetur quod magnanimitas non sit
circa honores.

Præterea, Magnanimitas cum sit virtus
moralis, oportet quod sit circa passiones
uel operationes. Non autem est circa ope-
rationes, quia sic esset pars iustitiae. Et sic re-
linquitur quod sit circa passiones. Honor
autem non est passio: ergo magnanimitas
non est circa honores.

Præterea, Magnanimitas uidetur pertine-
re magis ad prosecutionem quam ad fugam.
Dicitur enim magnanimus, quia ad magna
tendit: sed virtuosus non laudatur ex hoc quod
cupit honores, sed magis ex eo quod eos
fugit: ergo magnanimitas non est circa
honores.

SED CONTRA est quod Philoso-
phus dicit in 4. Eth. quod magnanimitas est
circa honores & inhonores.

CONCLUSIO.

Magnanimitas consistit circa honores, ut ma-
gni, ut ardui rationem habent, quo uidelicet ma-
gnanimitas ea facere solent, quae digna honore sunt.

RESPONDEO dicendum, quod ma-
gnanimitas ex suo nomine importat quan-
dam extensionem animi ad magna. Consi-
deratur autem habitudo virtutis ad duo.
Primum, ad materiam circa quam operatur.
Alio modo ad actum proprium qui consi-
stat in debito usu talis materiae. Et quia habi-
tus virtutis principaliter ex actu determi-
natur, ex hoc principaliter dicitur aliquis
magnanimus: quia habet animum ad ali-
quem magnum actum. Aliquis autem actus
potest dici dupliciter magnus: uno modo,
secundum proportionem alio modo, abso-
lute. Magnus quidem potest dici actus secun-
dum proportionem etiam qui consistit in
usu alicuius rei paruae uel mediocris, puta si
aliquis illa re optime utatur: sed simpliciter
& absolute magnus actus est, qui consi-
stat in optimo usu rei maxime. Res autem
quae in usum hominis ueniunt, sunt res ex-
teriores inter quas simpliciter maxima est
honor: tum quia propinquissimum est vir-
tuti, utpote testificatio quaedam existens de
virtute alicuius, ut supra habitum est: tum
etiam quia deo & optimis exhibetur: tum

quae circa spem ponenda uidetur respectu boni
differens modo, ut dictum est. Et consonat
litera ponenti ambas
circa aggreffum: altera
respectu preparatio-
nis, altera respectu exe-
cutionis. Patientia uero
& perseverantia res-
pectu mali quod tristi-
tia importat, sunt: illa
quidem, ne animus tri-
stetur: tristi-
tia sunt in periculis mor-
tis, &c. illa uero, ne ip-
sam sustinere diu tali
tristitia quae sunt in peri-
culis mortis, &c. ani-
mum fatiget. Et pro-
pterea haec partes in
concupiscibili ponenda
sunt, in qua est tristitia.
Vnde fortitudo, licet
sit in irascibili, in qua
sunt timor & audacia,
exigit tamen modifica-
tam spem & tristitiam
ad actum fortis perse-
ditionem. Et propterea
uocantur modificationes
hic partes integrales.
Et per hoc patet quod
non superflue sed ne-
cessario multiplicatur
huiusmodi morales dis-
positiones & habitus:
ut scilicet in quolibet
propria materia virtus
cum conditionibus re-
gulis inueniatur, quod
totum cum suis parti-
bus heterogeneis: &
eiusdem consilio indi-
stinctis reliquias na-
turas totorum & par-
tium. Ac per hoc pa-
tientia quae est totum,
stat pars autem eorum.

Super Quaestione centesima
magnificencia Articulus
primus.

Num magnanimitas sit circa magna
operari tanquam pro-
rium actum, & obiectum,
uel ut circa circumspectionem
operandi honores magnos.

In articulo primo
questionis centesimae
magnificenciae.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Quaestio.

Aut ex spe magnorum, puta honoris, & glorie, impeditur, & promouetur, & ideo oportet moderari spem honoris: multi enim propter spem honoris excessum à magna operatio delinunt, ut ambrosius, & inanis glorie cupidus, qui aliunde quam unde oportet hic sperant, & habent, quandoque de operibus vere magnis non curant, alij propter incuriam honoris similiter non operantur magna, idcirco magnanimitas moderatur appetitum honoris magni, ut magna in quilibet virtute operetur. Vnde magnus honor non est obiectum, sed materia magnanimitatis. Obiectum autem est magni in cuiuslibet virtutis opere: ex quoque tamen magnanimitas dicitur ex obiecto quiddam, quia formale obiectum eius, est magnus in cuiuslibet virtutis opere.

ex materia vero, quia magnus honor inter omnia exteriora bona bonum maximum est. Et sicut obiectum eius distinguitur à materia eius, ita alius eiusdem circa obiectum ab actu circa materiam. Nam obiectum suum attingit in hoc ipso quod operatur magna. Materiam autem attingit in hoc quod assumit spem moderatam magni honoris futuri: & similiter moderatam delectationem magni honoris presentis, ut patet in 4. Ethic. Et autem valde actus necessitas, quia nisi magnanimitas tenderet directè in magna quæ sunt non in genere minimorum bonorum, quæ sunt exteriora bona, sed vere magna bona, quæ sunt sola animi bona, non esset vere magnanimitas, ut pote non tendens in vere, & simpliciter magna bona, & nisi appetitum delectationem magni honoris glorieque laudis moderaretur, non esset circa honorem, ut patet in materia. Ex quoque patet, quid ad quodlibet obiectum sit, scilicet quod simpliciter, & absolute loquendo, operari magna spectat ad magnanimitatem, ut principaliter eius actus. Secundum quod autem, hoc est loquendo de magnanimitate in ordine ad actum eius circa materiam ipsam, operari magna est circumstantia aut quasi circumstantia, unde scilicet cur. Finis namque proprius alienus non est propriè inter circumstantias. Proprius autem finis quare aliquid est magno prosequendum honore, est, quia magnum virtutis opus scilicet, facit, custodit, &c. Testimonium enim virtutis ad virtutem, & virtuosum, ordinatur, ut finem. Vnde rectius loquendo dicendum esset, quod nec enim respectu secundarij actus est circumstantia, sed est proprius finis: & quod Aristoteles posuit ly vnde, inter requæsit ad rectum appetitum honoris, non inter circumstantias, nisi largo vocabulo circumstantias appellando omnia requæsit ad rectitudinem actus. Ex his quoque patet solutio alterius questionis, scilicet an magnanimitas quæ est obiectum magnanimitatis, sit illius formale obiectum, ut relata ad magnum honorem: absolute loquendo, in quantum scilicet est excellentia in opere virtutis. Patet inquit in solutio à qua hic patet quod magnanimitas non habet honorem pro obiecto. Et si tenderet in magna formaliter, in quantum sunt digna magno honore, iam haberet honorem magni pro obiecto: quia sub eius ratione tenderet in quæcumque. Sed quoniam habet magnum in cuiuslibet virtutis opere pro formali obiecto, & sic magnum est siue nature dignum magno honore, ideo magnanimitas est circa magnum vero quod modò principaliter, prout sunt absolute magna, & hinc procedit quod habet pro materia, appetitum, & delectationem magnorum bonorum. Quodcirca cum dicitur, quod magnanimitas est magni dignus, intelligitur, & de magnis operibus, & de magnis honoribus. Expectat siquidem in quarto Ethic. dicitur, quod pusillanimitas prius est magnis virtutum operibus, & adulationibus quibus dignus est. Sola namque magnanimitas est, cui magna operari proportionata est, nec presumptio argui potest, quod magni virtutis operibus se dignetur, hoc est, tanquam dignum ad tallia se exhibet: & quod magni se honoribus dignum æstimet, speret, velit, & faciat. Nec obstat dicta deinde verba Auctoris in articulo 4. huius questionis, ubi dicit, quod magnanimitas intendit magna operari in quilibet virtute, in quantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore. Et ratio, quia honor est cuiusque virtutis premium: ideo ex consequenti ratione siue materiam respicit omnes virtutes. Nec ille, Sicut enim huc intelligenda: ex ea parte quæ magnanimitas distinguitur ab aliis virtutibus, scilicet ex parte specialis materiam. Cum quo tamen stat, quod distinguitur ab aliis ex parte formalis obiecti, aliter se habet, utroque namque modo ab aliis virtutibus magnanimitas distinguitur, ut infra latius patebit.

etiam quia homines propter honorem consequendum, & vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimitas ex his quæ sunt magna absolute, & simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod bonum vel malum, absolute quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem: in quantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum, quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei, sicut & de fortitudine supra dictum est: quod est circa pericula mortis, in quantum sunt obiectum timoris, & audacis.

Ad tertium dicendum, quod illi qui contemnant honores hoc modo, quod pro eis adipiscendis nil inconueniens faciunt, nec eos nimis appetant, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna. Non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

ARTICVLVS II.

Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est: sed magnum & paruum accidunt honori: ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

Præterea, Sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras, sed non est

Super Questionis consensum inter articulum secundum.

In articulo quarto, dubium occurrit ex Martino in eodem lib. de Fortitudine, tractatu de magnanimitate, questione 1. ubi recitata diffinitione postea hic in littera inter passionem, in hoc quod quædam sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis: & quædam principaliter ex parte rationis, quæ sunt obiecta passionum, &c. subdit, quod ista opinio 5. Tunc videtur mihi deficere in aliquibus. Primo in ipsa diffinitione: quia si hoc valeat, constat quod vtrum membrum intelligitur cum precisione alterius: quia si vbi includitur in alio, nulla esset differentia inter membra. Tunc arguo sic, Quæcumque repugnantiæ rationali nata est facere cupiditas, ut patet ex parte obiecti, tantum natus est facere timor ex parte obiecti, scilicet periculum moris in bello: igitur diffinitio Thomæ nulla. Antecedens probatur, quia quæcumque repugnantiæ rationali nata est facere cupiditas, ut patet ex parte obiecti, tantum natus est facere timor ex parte obiecti, scilicet periculum moris in bello: igitur diffinitio Thomæ nulla.

Præterea, Paruus honor minus distat à magno honore quam exhonoriatio: sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes: ergo etiam & circa paruos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 2. Ethic. quod magnanimitas est circa magnos honores.

CONCLUSIO.

Magnanimitas circa magnos versus honores.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 7. Physic. virtus est perfectio quædam, & intelligitur esse perfectio potentie ad cuius ultimum pertinet, ut patet in primi celi. Perfectio autem potentie non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quilibet enim potentia quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis aduenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectuum, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiam quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. c. de Diu. no. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo

Secunda secundum S. Thom.

¶

capitales ex parte obiecti. Vbi nota tria. Primo quod Auctor non dicit quod quidam ex parte obiecti: sed dicit, quodam principaliter, & quodam principaliter indebita quod differentia consistit in ly principaliter. Secundo quod, ut patet ex precedenti lib. quod est, operationes appetitus sensibiles habent rationem passionis ex adiecta transmutatione corporali, quae per se cadit in ratione earum, ut ibi dicitur. Ita quod

quod appetitus sensibiles, in quo sunt passionibus, naturaliter subditur rationi: & ideo virtutes quae sunt circa huiusmodi passionibus non ponuntur nisi circa id quod est magnum in illis passionibus. Sicut fortitudo est circa magnos timores & audacias, temperantia autem circa maximam delectationem concupiscentias. Et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quaedam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quae sunt passionum obiecta: sicut amor, vel cupiditas pecuniae sine honoris. Et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora: quia res exteriores existentes, etiam si sine parva, sunt multum appetibiles, utpote necessariae ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duae virtutes: una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet liberalitas: alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia. Similiter etiam & circa honores sunt duae virtutes: una quidem circa mediocres honores, quae innotinata est. Nominatur tamen ex suis extremis, quae sunt philotimia, id est, amor honoris: & aphilotimia, id est, sine amore honoris. Laudatur enim quandoque, qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore: prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor. Et ad ea tedit magnanimitas quae sunt magni honore digna.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod magnum, & paruum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum. Sed magna differentia facit secundum quod comparatur ad rationem, cuius modum in via honoris observari oportet: qui multo difficilius observatur in magnis honoribus, quam in parvis.

¶ Ad secundum dicendum, quod in ira & in aliis materiis, non habet difficultatem notabilem, nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis & honoribus, quae sunt res extrinsecas animae existentes.

¶ Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis viritur, multo magis potest bene vi parvis. Magnanimitas ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus: vel etiam si

dux virtutes simpliciter: altera circa magnam, altera circa mediocre, ut propriam materiam eam in honoribus quam pecunias, patet in 4. Ethic. & hic & superius. In illis vero ponitur una tantum virtus simpliciter circa maximum, in quolibet genere, tanquam circa propriam materiam. Circa mediocre vero aut parvum, nulla ponitur propria virtus simpliciter, ut circa propriam materiam. Sed illam

cut minores his quibus est dignus: quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit: & multo magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam de honorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne asserri.

ARTICULUS III.

¶ *Primum magnanimitas sit virtus.*

¶ TERTIUM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio constituitur: sed magnanimitas non constituitur in medio, sed in maximo: quia maximis dignificat seipsum, ut dicitur in quarto Ethic. ergo magnanimitas non est virtus.

¶ Præterea, Qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est: sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem. Dicit enim Philosophus in quarto Ethic. quod qui est parvis dignus, & his dignificat seipsum, temperatus est: magnanimitas autem non: ergo magnanimitas non est virtus.

¶ Præterea, Virtus est bona qualitas mentis, ut supra habitum est: sed magnanimitas habet quaedam corporales dispositiones. Dicit enim Philosophus in quarto Ethic. quod motus lentus magnanimi videtur, & vox gravis, & locutio stabilis: ergo magnanimitas non est virtus.

¶ Præterea, Nulla virtus opponitur alteri virtuti: sed magnanimitas opponitur humilitati. Nam magnanimitas se dignum reputat magnis, & alios contemnit: ut dicitur in quarto Ethic. ergo magnanimitas non est virtus.

¶ Præterea, Cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles: sed magnanimitas habet quaedam proprietates vituperabiles. Primo quidem, quia non est memor beneficiorum. Secundo, quia est otiosus & tardus. Tercio, quia vitatur ironia ad multos. Quarto, quia non potest aliis coniuere. Quinto, quia magis possidet infractionem quam fructuosam: ergo magnanimitas non est virtus.

¶ SED CONTRA est, quod in laudem quorundam dicitur, secundi Machab. 4. Nichanor audiens virtutem comitum Iudae,

vitium per defectum. Primitio enim sibi ex parte nigri se tenet.

¶ *Super Quaestione centesimae octogesima articulum tertium.*

¶ *Num virtutes sint connexae secundum actus, vel habitus.*

¶ In articulo centesimo octogesimo, quod est in responsione ad secundum, dubium ex Martiano In dicto tractatu quod est, occurrit. Vbi contra hanc responsionem arguitur quod non satis contineat libris. Propter quod, inquit, dispositio ad habitum non est nisi mediante actu generalis illius habitus, ita quod est prius dispositio ad actum quam ad habitum: ergo virtutes magis sunt connexae secundum actus quam secundum habitus: sed non sunt connexae secundum actus, ut hic dicitur, propter quodcumque dispositioem propriam ad actum: ergo nec dicuntur connexae secundum habitus propter quod cumque dispositionem ad habitum.

¶ Ad hoc dubium dicitur, quod responsio litterae optime sibi & vestanti consonat. Et quod illa propositio est falsa, propter quod dispositio ad habitum non est nisi mediante actu generalis illius habitus. 1. habetur siquidem habitus secundarius virtutis, puta magnificentia, magnanimitas, & huiusmodi, in propriis dispositionibus ex hoc ipso quod habentur virtutes principales, quae cardinales vocantur. Illa quoque propositio adiecta, Prius est dispositio ad actum quam ad habitum, vitiosa est: distinguenda est. Quia de actu virtutis contingit loqui dupliciter. Primo, ut est actus virtutis, ut scilicet si a virtute: & sic falsa est. Quoniam prius oportet habere virtutem quam actum virtutis, eo modo quo a virtute: actus ex eo patet. Secundo, ut est actus virtutis in actu quandoque, facit in illum, solummodo modo quo etiam vir quantumcumque in actu quandoque, facit in illum, solummodo modo quo debet. Et talis actus praecedat virtutem: quia fabricando fabri sumus. Sed cum de connexione virtutum est sermo, non de illa imperfecta, sed de perfecta

actus virtutis scemo est. Et propterea in proposito negandum est, quod prius est dispositio ad actum quem ad habitum, quoniam contra est verum: & ideo argumentum nihil valet.

¶ Num humilitas & magnanimitas distinguantur in se dignificando, & non dignificando.

¶ In eodem articulo, in responsione ad quartum, dubium occurrit ex eodem Martino, in eadem questione, contra hanc resolutionem directe sic arguitur. Humilitas facit quod homo secundum conditionem magnorum bonorum, que a Deo possidet, se magis dignificet, & ad magna opera colorum illis bonis tendat. Et magnanimitas facit quod secundum conditionem defectuum suorum, se parvipendat: ergo nulla penitus est differentia inter magnanimitatem, & humilitatem, in se dignificando, & non dignificando.

CONCLUSIO.

¶ Magnanimitas est virtus, que modum rationis ponit circa magnos honores.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ad rationem virtutis humanae pertinet, ut in rebus humanis bonum rationis feruentur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores honores precipuum locum tenent, sicut dictum est. Et ideo magnanimitas, que modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut etiam Philosophus dicit in quarto Ethicorum, magnanimitas est quidem magnitudine extremus, in quantum scilicet ad maxima tendit: eo autem quod oportet, medius: quia videlicet ad ea quae sunt maxima, secundum rationem tendit. Eo enim quod secundum dignitatem se ipsum dignificat, ut ibidem dicitur: quia scilicet se non extendit ad maiora quam dignus est.

¶ Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quae sunt prudentia & gratia, omnes virtutes sunt connexae secundum habitum simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis non competere actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis: per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competere.

¶ Ad tertium dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animae apprehensiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quaedam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quae explere festinat: sed magnanimus intendit solum ad magna quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione. Et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitur vocis, & velocitas, praecipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut praedictae dispositiones corporaliu motuum conveniunt magnanimo, secundum modum affectionis eorum: ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

¶ Ad quartum dicendum, quod in homine inveniuntur aliquid magnum quod ex dono Dei

& antecedentia: sed antecedentia sunt illa, iste secundum conditiones bonorum quae a Deo habet, vere indicat quod est dignus hac administratione: & iste secundum defectus quos habet, vere indicat quod non est dignus eadem: ergo ista duo antecedentia repugnant. Probatur subiecta minor, scilicet, sed antecedentia sunt ista, &c. quia bene sequitur, iste secundum hanc considerationem vere indicat, & iste

posidet: & aliquis defectus qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas ergo facit quod homo se magis dignificet secundum considerationem donorum, quae possidet ex Deo. Sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de vili cuiuslibet alterius boni, puta scientiae vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit quod homo se ipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei. Non enim tantum alios appetit quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores extimat in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur in Psalm. de viro iusto, Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus: quod pertinet ad contemptum magnanimo. Timentes autem dominum glorificant: quod pertinet ad honorem humilis. Et sic patet quod magnanimitas, & humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur: quia procedunt secundum diversas considerationes.

¶ Ad quintum dicendum, quod proprietates illae secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin sibi maiora recompenet: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis in cuius actu vult semper excellere, sicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur, quod est otiosus, & tardus: non quia deficiat ab operando ea quae sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, quales decet eum. Dicitur etiam tertio, quod vitur ironia: non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quae non sunt: vel neget aliqua magna quae sunt: sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia sicut etiam Philosophus ibidem dicit, ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate, & bonis fortunae sunt, ad medios autem moderatum. Quarto, etiam dicitur, quod ad alios non potest conuivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem, & simulationem, quae pertinet ad animi parvitatem. Conuiuit tamen omnibus, & magnis, & parvis secundum quod oportet, ut dictum est. Quinto, etiam dicitur, quod vult habere magis instructos: non quocumque, sed bonos, id est, honestos. Nam in omnibus praeponebat honestos vtilibus tanquam maiora. Vilia enim quaeruntur ad subueniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

¶ Ad sextum dicendum, quod ad magnanimum tendit ad magnum in quolibet opere, & per hoc in quantum tendit ad magnum in humilitatis opere, facit quod amodo quod humilitatis est. Non sic autem humilitas dicitur magnanimitatem, sic magnanimitas magnificat humilitatem. Et ideo prima pars dicti antecedentis simpliciter negata est. Ad secundum argumentum principale dicitur, quod responsio ibi reiecta est bona, & sumpta ex littera praefata.

¶ Ad probationem autem dicitur, quod distinctio inter dignum simpliciter, vel secundum hoc, solum quod est rationem. Humilitas nam per indignum secundum quod, hoc est secundum propositum defectus magnanimitatis vero dignum simpliciter hoc est omnibus consideratis, indicat. Quod patet ex duobus. Primum ex hoc quod humiles inueniuntur non nisi quantum ex se est habere se ad magna, ut patet de Iohanne Baptista, Ego a te debeo baptizari: & tamen baptizatus Christus est. Et in

Secunda secundum S. Thom.

Et II.

magnanimitas per se potest esse circa magnum: & propterea, ut sic habet rationem ardui, & exiens terminos concupiscibilis, ad irascibilis obiectum transit.

Ad primum ergo argumentum dicitur, quod magnum & parvum, ut sunt modi alterius, non distinguunt speciem illius rei cuius sunt modi, tamen magnum, & parvum secundum se distinguuntur specie: & ex hac parte magnum habet rationem ardui, & parvum non. Et propterea distinguuntur specie in moralibus, quod scilicet magnum induit rationem ardui. Et sic est in proposito, quoniam & magnum in opere cuiusque virtutis, & magnum in honoribus habet rationem ardui. Constat autem arduum distinguere specie à non arduo.

Ad secundum dicitur, quod magnum opus temperantiae dupliciter consideratur: primo, ut ly magnum dicit modum alterius scilicet operis temperantiae. Et sic quia non per se respicitur ab habitu, sed ratione alterius scilicet operis temperantiae, non habet rationem ardui, & ad magnanimitatem spectat. Secundo ut ly magnum dicit rationem formalem, quae est ab habitu respicitur, & sic habet rationem ardui, & ad magnanimitatem spectat.

Ad tertium dicitur, quod non est hic diversitas significata per ly magnum operis temperantiae, ut vel altero modo: sed est diversitas rationis quam induit ly magnum, ut respicitur à temperantia, & à magnanimitate. Magnitudo siquidem operis temperantiae semper significatur. Sed cum refertur huiusmodi magnitudo ad temperantiam, habet rationem moduli, & scilicet ratio respicitur ab ea, ut dictum est. Quando vero refertur ad magnanimitatem, habet rationem rationis formalis primo, & per se respicitur ab ea, & propterea magnanimitas habet per formalem obiectum, & hinc magnum in cuiusque virtutis opere. Temperantia vero & aliae virtutes habent per formales obiecta ly temperantia, iusta, fortis, & huiusmodi. Magna autem hinc ipsa ex consequenti attingit, ut dictum est.

Super Quaestione centesima nonagesima. Articulus sextus.

Num fiducia sit virtus, vel potius virtutis conclusio.

Respon. In art. c. etiam quodlibet. In responsione ad tertium, pro quanto ibi dicitur, fiducia pro se certa in materia magnanimitatis non est virtus,

dis. Sed bonum est principaliter quam malum: ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.

SED CONTRA est, quod Macrobius & Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

CONCLUSIO.

Magnanimitas est pars fortitudinis, etiam adiuncta ut secundaria principalis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, principalis virtus est, ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi: quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, ut dicitur in secundo Ethic. Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus, quæ in aliquo arduo tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilior est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus, quæ circa illud firmitatem præstat animo. Difficilior autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmatur animus fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmatur animus magnanimitas: quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine, in quantum confirmatur animus circa aliquid arduum. Deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Vnde magnanimitas ponitur pars fortitudinis: quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 5. Ethic. carere malo accipitur in ratione boni. Vnde & non superari ab aliquo gravi malo, puta à periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum. Quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo & magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo proprie loquendo magnanimitas à Philosopho ponitur alia virtus à fortitudine.

Ad secundum dicendum, quod amator periculi dicitur, qui indifferenter se periculis exponit: quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat: quod est contra rationem magnanimitatis. Nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit: quia operatur magnum in actu fortitudinis sicut in actibus aliarum virtutum. Vnde & Philosophus ibidem dicit, quod magnanimus non est microkindinos, id est, pro parvis periculis. Sed est megalokindinos, id est, pro magnis periculis periclitans. Et Seneca dicit in libro de Quatuor virtutibus, Eris magnanimus, si pericula non appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia.

Ad tertium dicendum, quod malum in quantum huiusmodi fugiendum est. Quod autem contra ipsum sit, persistendum est per accidens, id est, in quantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum: & quod ab eo refugitur non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis: & ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitas.

tatis. Licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICVLVS VI.

Verum fiducia pertinet ad magnanimitatem.



SEXTVM sic proceditur. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio: secundum illud 2. ad Corint.

3. Fiduciam autem talem habemus per Christum Iesum ad Deum: non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis: ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

Præterea, fiducia videtur esse timori opposita: secundum illud 1. Thim. 1. Fiducialiter agam & non timebo. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem: ergo & fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

Præterea, Præmium non debetur nisi virtuti: sed fiducia debetur præmiu. Dicitur enim ad Hebr. 11. quod nos sumus domus Christi, si fiduciam & gloriam spei usque in finem firmam retineamus: ergo fiducia est quidam virtus distincta à magnanimitate. Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius eam magnanimitati coniungit.

SED CONTRA est, quod Tullius in sua rhetorica videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est.

CONCLUSIO.

Fiducia, cum rebus quoddam spei boni consequendi importet, ad magnanimitatem spectat.

RESPONDEO dicendum, quod nomen fiducie ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid, & alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud 1. Thim. 1. Habebis fiduciam proposita tibi spe. Et ideo nomen fiducie hic principaliter significare videtur quod aliquis spe concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxiliium promittentis. Sed quia fides etiam dicitur opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum: inde est quod fiducia etiam potest dici, quia aliquis spei alicuius rei concipit ex aliquo considerato: quandoque, quidem in seipso, puta cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum: quandoque, autem in alio: puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse & potentem, fiduciam habet adiuvari ab eo. Dictum est autem supra quod magnanimitas proprie est circa spei alicuius ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei, proveniens ex aliqua consideratione quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo: inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut dicitur in 4. Ethic. ad magnanimum pertinet nullo indigere: quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum: vnde addit, vel vix. Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem diuino auxilio: secundo autem etiam auxilio humano: quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat a iis in promptu qui eum possint iuvare. In quantum autem ipse aliquid potest, tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Secunda secundum S. Thom.

sed condicio virtutis habet ex Martino Occurrit in eodem tractatu, quod fiducia, probetur primo quod est species magnanimitatis. Primo fiducia continetur sub aliqua virtute, ut inferior sub superiori essentiali: sed nulla est alia nisi magnanimitas: ergo. Minor patet: quia restricta est ad materiam magnanimitatis. Maior probatur, quia actus fiducie est actus per se virtutis: ergo habitus est per se virtutis. Dicitur secundo, quod non valet quod dicit Thomas: quod fiducia importat quoddam modum spei, quia fiducia est spes corroborata ex firma opinione. Quia posset queri quid per modum spei intelligatur. Aut enim intelligat ipsam spem, aut aliud à spe. Et si aliud: aut intrinsecum aut extrinsecum: & facile deducetur membrum. Ego autem dico quod fiducia non est aliud quam spes: non quilibet, sed habens continentiam certitudinem. Et si hoc intelligatur per modum spei, non contradicere.

Ad hoc dicitur, negando quod fiducia, ut est pars integralis fortitudinis, ut scilicet restricta est ad materiam fortitudinis, sit virtus proprie loquendo: & propterea non continetur sub aliqua virtute, ut inferior sub superiori essentiali. Et ad probationem, quia actus fiducie est actus per se virtutis: ergo habitus est per se virtutis. Negatur antecederet: quoniam actus fiducie non est virtutis per se, sed ut pars alterius, scilicet fortitudinis. Sicut nec actus hepatis aut cerebri est actus per se, sed ut partis: quæ quocumque est, est pars. Vnde Autor dicit, quod non est fiducia virtus: quia alienam materiam respicit, scilicet fortitudinis materiam. Ad virtutis autem speciem, propria exigitur materia. Ad improbationem autem secundo loco Autoris per interrogationem, respondetur quod robur spei est modus spei additus supra spem firmitatem rebus. Et sic patet, quod est aliud à spe, & est qualitas vel relatio supra dicta spei, secundum diversas opinioniones de bonitate, & malicia moralis in passionibus posita, vel elicitive, vel imperatue, &c. Hæc enim sunt propositio impertinencia: & sunt in precedenti libro tractata.

Super

Supra q. 128. cor. Et 3. diff. 33. q. 3. arti. 3. q. 1. cor.

Super Questio-
ne centesimanagesi-
manona Aris-
totelem septi-
mum.

Num prater fidu-
ciam sit ponenda secu-
ritas ad magnanimita-
tem spectans.

Quaestio. IN articulo septimo eiusdem quaest. dubium ex Martino in dicta quaest. de fiducia, occurrat: ponenda directe contra Sanctum Thomam, quod prater fiduciam non sit ponenda securitas, tanquam aliquid ad magnanimitatem pertinet. Arguit ergo primo, Securitas non est aliud secundum Sanctum Thomam, quam perfecta quies animi a timore: sed habita fiducia habetur perfecta quies animi a timore: ergo prater fiduciam non est ponenda securitas. Probat minor: quia cetera spes, quae est fiducia, auferit timorem in quietem: et si est timor inquietans, non est spes certa. Secundo, Fiducia est spes roborata ex vehementi opinione secundum Sanctum Thomam. Ergo est sine timore: quia ex tali spe boni consequendi cessat timor. Tertio, Omne virtuosum per se expulsum desperationis est securitas. Fiducia est virtuosum, ergo. Maior probatur: Securitas est expulsum desperationis, ut Thomas dicit: ergo quodlibet virtuosum quod expulsum est, est securitas. Minor probatur: quia implicat quod aliquid simul confidat & desperet. Quarto, Omnis pars magnanimitatis est vel fiducia, vel magnificencia, vel patientia, vel perseverantia: sed securitas nihil illorum trium est: ergo est fiducia. Maior est Tullii, recepta a beato Thoma. Quinto, quia sanctus Thomas in quaest. 118. dicit, Securitatem quam ponit Macrobius, comprehendit Tullius sub fiducia: sed Macrobius per magis specialia distinguit: ergo fiducia est superior ad securitatem. Non fuit ergo distinguenda securitas contra fiduciam. Sexto, securitas autem dicitur actus intellectus aut voluntatis. Si voluntatis, aut est volitio simplex, aut imperativa. Si secundum, ipsa non est distincta a magnificencia. Si primum, cum connotet ex parte intellectus certitudinem quandam, sit est eadem spes. Si autem sit actus intellectus, non videtur esse nisi certitudo. Et hoc dicebamus esse connotatum per fiduciam.

Ad hoc dubium dicitur, quod securitas optime ponitur ultra fiduciam. Et cum dicitur, habita fiducia habetur quies a timore. Respon-

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quae est circa idem obiectum, scilicet circa bonum. Sed secundum obiectorum contrarietatem opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat: & ideo opponitur timori, sicut & spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum: inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quae pertinet ad fortitudinem: inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod fiducia, ut dictum est, importat quandam modum spei. Est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni, potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius: non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest proprie loquendo nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis: non quasi virtus adiuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio: sed sicut pars integralis, ut dictum est.

ARTICVLVS VII.

Verum securitas ad magnanimitatem pertineat.



AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est, importat quietem quandam a perturbatione timoris: sed hoc maxime facit fortitudo: ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso: ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

Præterea, Isidorus dicit in lib. Etymologiarum, quod securus dicitur quasi sine cura, sed hoc videtur esse contra virtutem, quae curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli secundae ad Timotheum. Sollicitè cura te ipsum probabilem exhibere Deo. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem quae operatur magnum in omnibus virtutibus.

Præterea, Non est idem virtus, & virtutis primum: sed securitas ponitur virtutis primum: ut patet Iob 11. Si iniquitatem quae est in manu tua abfuleris, defossus securus dormies. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem sicut patet eius.

SED CONTRA est, quod Tullius dicit in primo de Officiis, quod ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunae succumbere: sed in hoc consistit hominis securitas: ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

CONCLUSIO.

Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quae animi quietem a timore importat, fortitudinem spectat, ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in secundo super rhetoricas, Timor fecit homines consiliarios, in quantum scilicet curam habent qualiter possint euadere ea quae timeant. Securitas autem dicitur per remotionem huius curae quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam

perfectam quietem animi a timore: sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor dicitur esse pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est, quod sicut spes est causa audaciae, ita timor est causa desperationis: ut supra habitum est cum de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum videtur audacia, ita & securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod fortitudo non precipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem: sed in quantum importat firmitatem quandam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quaedam conditio eius.

Ad secundum dicendum, quod non qualibet securitas est laudabilis: sed quando depouit aliquis curam prout debet, & in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis, & magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus est quaedam similitudo, & participatio futurae beatitudinis, ut supra habitum est. Et ideo nihil prohibet securitatem quandam esse conditionem alicuius virtutis, quamuis perfecta securitas ad primum virtutis pertineat.

ARTICVLVS VIII.

Verum bona fortuna conferant ad magnanimitatem.



AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod bona fortuna non conferat ad magnanimitatem: quia ut Seneca dicit in lib. de Ira, Virtus sibi sufficiens est: sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est: ergo bona fortuna non conferunt ad magnanimitatem.

Præterea, Nullus virtuosus contemnit ea quibus iuuatur: sed magnanimus contemnit ea quae pertinent ad exteriorem fortunam. Dicit enim Tullius in lib. de Officiis, quod magnanimus in externarum rerum despicientia commendatur: ergo magnanimitas non adiuuatur a bonis fortunae.

Præterea, Ibidem Tullius subdit quod ad magnanimum pertinet, ea, quae videntur acerba, ita ferre, ut nihil a statu naturae discedat, nec a dignitate sapientis. Et Aristoteles dicit in quarto Ethicorum, quod magnanimus in infortuniis non est tristis: sed acerba, & infortunia opponuntur bonis fortunae. Quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus iuuatur, ergo exteriora bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in quarto Ethicorum, quod bona fortunae videntur conferre ad magnanimitatem.

CONCLUSIO.

Fortuna bona quam maxime iuuat ad virtutem magnanimitatis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, magnanimitas ad duo respicit: ad honorem quidem, sicut ad materiam: & ad aliquid magnum operandum, sicut ad finem. Ad utrumque autem illorum bona fortunae cooperantur. Quia enim honor virtuosus non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quae maxima reputat huiusmodi exteriora bona fortunae, sit ex consequenti, ut ab eis maior honor exhibetur his, quibus ad sunt exteriora bona fortunae. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunae deferuntur: quia per diuitias & potentias, & amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunae conferunt ad magnanimitatem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virtus sibi sufficiens esse dic

deur dupliciter: primo, quod cum spes sit de bono, & timor de malo, quanto firmiter est spes alicuius boni, tanto minor est timor oppositi mali, hoc est privationis seu caritatis illius boni. & quod ratione negationis boni sperat, non oportet ponere ultra fiduciam securitatem, sed ratione aliorum malorum, verbi gratia, in materia fortitudinis ponitur fiducia ratione videlicet: & non oportet ponere securitatem respectu privationis virtutis: sed ponitur securitas respectu malorum quae faciunt ad inuincendum, prout vulnere, &c. Et sic fiducia, & securitas ponuntur respectu diversorum obiectorum. Dicitur nihilominus secundum, quod est alia necessitas ponendi utraque ex parte diversarum passionum. Nam fiducia respicit spem, securitas timorem. Et oportet utraque passionem habere proprium rectificatum. Unde ex hoc ipso quod fiducia parit securitatem, ostenditur non superfluitas, non identitas, sed concomitantia respectu eiusdem si concurrunt. Prima tamen responsio, quae categorica est, sufficit: quoniam ostendit quod in diversis passionibus respectu diversorum obiectorum partialium oportet ponere plures modos, seu conditiones virtuosas. Et per hoc patet solutio secundae.

Ad tertium dicitur, quod maior est fiducia, nec probatio aliquid apparente habet.

Ad quartum, licet possit negari maior, quia partes illae sunt positae respectu fortitudinis, non magnanimitatis, potest tamen dici, ut ad quantum, quod securitas est praesentia est sub fiducia nomine. Non quod securitas sit inferior respectu fiducia, quia fiducia est boni, securitas a malo: sed propter concomitantiam eandem respectu oppositorum. Securitas enim a malo aliquo infert quandam fiduciam de bono opposito, & e contra.

Ad sextum dicitur, quod securitas nec est actus intellectus, nec voluntatis: sed est in irascibili habens quietatem a timore.

Super

*Super Quæstio-
nem centesimam
Articulus
primus.*

*Num habens im-
perfecte habitum vir-
tutis, presumptuosus
est habitus perfe-
cte virtutis.*

Quæstio. *Artic. primo, quæ-
stio. 110. in responsione ad
primum, circa illud, Pre-
sumptuosus est quod
aliquis in statu imperfec-
te virtutis autem as-
sequi statum ea quæ sunt
perfecte virtutis: dubium
occurrit ex Martino, in
tractatu dictæ quæstio-
nis, de presumptione ubi tri-
pliciter contra hoc dictum
vincit, intellectus
arguit. Primo, quia bi-
tutis ecclesiasticis non
consonat, dum multos
legimus in statu imper-
fecte virtutis voluisse ad
certum aut religionem
alios exposuisse se mar-
tyrio, p. inde Christi. Se-
cundo, quia non conso-
nat rationi morali. Nā
cuiuslibet virtutis mora-
lis actus, est in plena fa-
cultate liberi arbitrij ad
in speciem a Deo ergo
existens in statu im-
perfecte virtutis, potest
appetere opus perfectæ
virtutis. Tercio, quia o-
pus perfectum, per quod
gignatur perfectus ha-
bitus, procedit habitum
perfectum. Ergo opus per-
fectum habetur pro tem-
pore pro quo non habet
autem nisi habitus im-
perfectus. Non est ergo
presumptuosum vincit
tali, quod aliquis ha-
bens imperfectum habi-
tum appetat opus perfe-
cte virtutis.*

*Ad hoc dubium dic-
tur, quod verba Antiochi
sunt vinctualiter vera,
sive tamen intellecta, ut
intelligi debent. Notan-
da siquidem sunt verba
litteræ. Vnde ad primam
obiectionem dicitur, quod
illi qui ad crementum aut
religionem absque pre-
sumptione ingressi sunt,
non antecabant statum
aliquem ea quæ sunt
perfecte virtutis, sed atten-
tati viam perfectæ vir-
tutis quod in littera ap-
probatur manifeste. Re-
ligio enim schola est vir-
tutis perfectæ, non pro-
fessio perfectæ virtutis.
Qui autem martyrio se
exposuerunt, licet quo ad
nos viderentur esse im-
perfecte virtutis, utpote
inchoantes: quo ad Deum
tamē crant perfectæ vir-
tutis: ipso domino arte-
stante. Maiorem chari-
tatem nemo habet. Cha-
ritas siquidem vinctus in-
cipit potest esse ma-
ior charitate alterius,
qui multo tempore pro-
fecit quoniam vinctus
datur charitas secundum
modum donationis
Christi, & non est men-
stra aliqua in illis. Simi-
liter illi qui statim ad so-
lutarium viam recte pro-
cesserunt, a perfecta vir-
tute inchoaverunt. Antio-*

esse dicitur: quia sine his etiam exterioribus
bonis esse potest. Indiget tamen his exteriori-
bus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad secundum, dicendum quod magnanimus
exteriora bona contemnit, in quantum non re-
putat ea bona magna pro quibus debeat ali-
quid indecens facere. Non tamē quantum ad
hoc contemnit ea, quoniam reputet ea vtilia ad
opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non
reputat aliquid magnum, neque multum gau-
det si illud obtineat, neque multum tristatur
si illud amittat. Et ideo quia magnanimus
non aestimat exteriora bona, scilicet bona for-
tune quasi aliqua magna: inde est quod nec de
eis multum extollitur si adsint, neque in eo-
rum amissione multum deiecitur.

QVÆSTIO CENTE-

simatrigesima, de Præsum-
ptione, in duos ar-
ticulos di-
uisa.

INDE considerandum est de
vitiis oppositis magnanimitati.
Et primo de illis, quæ opponun-
tur sibi per excessum: quæ sunt
tria, scilicet presumptio, ambi-
tio, & inanis gloria. Secundo, de pusillanimi-
tate, quæ opponitur ei per modum defectus.
Et circa primum quaruntur duo. Primo,
utrum presumptio sit peccatum. Secundo,
utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULVS I.

Primum presumptio sit peccatum.

AD PRIMUM sic proceditur.
Videtur quod presumptio non sit
peccatum. Dicit enim Apostolus
ad Philip. 3. Quæ retro sunt obliui-
scens, ad anteriora me extendo. Sed hoc vide-
tur ad presumptionem pertinere, quod ali-
quis tendat in ea quæ sunt supra seipsum: ergo
presumptio non est peccatum.

Præterea, Philosophus dicit in 10. Ethic. quod
oportet non secundum suadentes humana si-
pere hominem entem, neque mortalia mor-
talem: sed in quantum contingit immortalem
facere. Et in 1. Metæ. dicit, quod homo debet
se trahere ad diuina in quantum potest. Sed di-
uina & immortalia maxime videntur esse su-
pra hominem. Cum ergo de ratione præsum-
ptionis sit, quod aliquis tendat in ea quæ sunt
supra seipsum, videtur quod presumptio non
sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.
Præterea, Apostolus dicit secundum ad Corin-
3. Non sumus sufficientes aliquid cogitare à
nobis quasi ex nobis. Si ergo presumptio se-
cundum quam aliquis nititur in ea ad quæ
non sufficit, sit peccatum: videtur quod homo
nec cogitare aliquid bonum licite possit: quod
est inconueniens. Non ergo presumptio est
peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur
Eccles. 37. O presumptio nequissima: vnde
creata es? Vbi respondet glossa mala scilicet
voluntate creaturæ. Sed omne quod procedit
ex radice malæ voluntatis est peccatum: ergo
presumptio est peccatum.

CONCLUSIO.

*Presumptio peccatum est, quo aliquis ea agere as-
sumit, quæ sunt naturali præferantur virtuti.*

RESPONDEO dicendum, quod cum
ea quæ sunt secundum naturam, sunt ordinata
ratione diuina, quæ humana ratio debet imi-
tari, quicquid secundum rationem humanam
fit, quod est contra ordinem communiter in
naturalibus rebus inuentum, est vitiosum &
peccatum. Hoc autem communiter in omni-

bus rebus naturalibus inuenitur, quod quæli-
bet actio commensuratur virtuti agentis. Nec
aliquid agens naturale nititur ad agendum
id quod excedit suam facultatem. Et ideo vi-
tiosum est, & peccatum quasi contra ordinem
naturalem existens, quod aliquis assumat ad
agendum ea, quæ præferuntur suæ virtuti: quod
pertinet ad rationem presumptionis: sicut &
ipsum nomen manifestat. Vnde manifestum
est quod presumptio est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
nihil prohibet aliquid esse supra potentiam ac-
tuum alicuius rei naturalis, quod non est su-
pra potentiam passivam eiusdem. Inest enim
aeri potentia passiva, per quæ potest transmutari
in hoc quod habeat actionem, & motum
ignis quæ excedunt potentiam actiuam aeris.
Sic etiam vitiosum esset & presumptuosum,
quod aliquis in statu imperfecte virtutis exi-
stens, attentaret statim assequi ea quæ sunt
perfecte virtutis. Sed si quis ad hoc tendat, ut
proficiat in virtutem perfectam, hoc non est
presumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo
Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet
per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quod diuina, & im-
mortalia secundum ordinem naturæ sunt su-
pra hominem. Homini tamen inest quædam
potentia naturalis, scilicet intellectus, per
quam potest coniungi immortalibus, & diui-
nis. Et secundum hoc Philosophus dicit quod
oportet hominem se trahere ad immortalia,
& diuina: non quidem ut ea operetur quæ de-
bet Deum facere, sed ut eis vnatur per intel-
lectum & voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philoso-
phus dicit in tertio Ethico, quæ per alios pos-
sumus, aliquid per nos possumus. Et ideo
quia cogitare & facere bonum possumus cum
auxilio diuino, non totaliter hoc excedit no-
stram facultatem. Et ideo non est præsum-
ptuosum si aliquis ad aliquid opus virtuosum
agendum intendat. Esset autem presumptuo-
sum si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia
diuini auxilij.

ARTICULVS II.

*Primum presumptio opponatur magna-
nimitati per excessum.*

AD SECUNDUM sic proce-
ditur. Videtur quod presumptio
non opponatur magnanimitati
per excessum. Presumptio enim
ponitur species peccati in Spiritum sanctum,
ut supra habitum est: sed peccatum in Spi-
ritum sanctum non opponitur magnanimitati,
sed magis charitati: ergo etiam neque præ-
sumptio opponitur magnanimitati.

Præterea, Ad magnanimitatem pertinet
quod aliquis se magnis dignificet: sed aliquis
dicitur presumptuosus etiam si se parvis di-
gnificet dummodo hic excedat propriam fa-
cultatem. Non ergo directe presumptio op-
ponitur magnanimitati.

Præterea, Magnanimus exteriora bona re-
putat quasi parua: sed secundum Philosophum
in decimo Ethic. presumptuosus propter exte-
riorem fortunam sunt despectores, & iniu-
riatores aliorum, quasi magnum aliquid æsti-
mant exteriora bona: ergo presumptio non
opponitur magnanimitati per excessum, sed
solum per defectum.

SED CONTRA est, quod Philoso-
phus dicit in 2. & 4. Ethic. quod magnanimo
opponitur per excessum chaimus, id est, fu-
riolosus vel ventosus, quem nos dicimus præ-
sumptuosum.

CONCLUSIO.

*Presumptio magnanimitati aduersatur per ex-
cessum secundum proportionem propriæ facultatis.
Secunda secunda s. Thom.*

nus, & Benedictus, pro-
pter iam dictam diuinæ
largitatis mentis, quæ
vultantem tribuit in in-
itio quantum non habet
alium post quadragin-
ta annos in religione.

Ad secundum dicitur,
quod soluit ipsam in
hoc, quod dicit speculati-
ter adiut a Deo. Quili-
bet enim quantumcum-
que imperfecte virtutis,
si specialiter adiutur a
Deo ad opus aliquid
quantumcumque magnum,
potest absque presum-
ptione tendere in illud.
Autem autem loquitur de
imperfecte virtutis ho-
mine absque alia appo-
sitione auxilij specialis.

Ad tertium autem di-
citur primo, quod fal-
sum est opus perfectum
procedere habitum per-
fectum. Est enim oppo-
situm verum. Fabricatio
siquidem imperfecte, fa-
bri finis, & fabricatus
potest perfectus. Et similiter
cantando, & pulsando
imperfecte, musici finis,
& cantans, & pulsans
perfectus, ut experientia
testatur. Generis autem
imperfecti actus habet
perfectum in virtute su-
perioris principij, ut in
precedenti libro dictum
est. Dicitur nihilominus
secundo, quod aliud est
habere actum perfectum
ante perfectum habitum:
& aliud est post imper-
fectum virtutem statim
anteceat ea quæ sunt per-
fecte virtutis. Stat enim
quod post imperfectam
virtutem multo studio,
exercitio, & conatu, ha-
beat quis aliquis actum
quasi perfectum ante per-
fectam virtutem: & sic
non presumit: quia non
statim attendat.

*Super Quæstio-
nem centesimam
Articulus
secundus.*

*Num presumptio
opponatur magna-
nimitati, vel charitati,
vel potius inordinata
confidentia eadem ad-
uersetur.*

*Infrā qd.
133. art. 1.
corol. &
mal. q. 8.
ar. 3. ad 1.*

IN articulo 2. eiusdem Quæsti-
onis in respon-
sione ad primum, dubium
occurrit ex Martino ibi
quæstione secunda, circa
oppositionem præsum-
ptionis, de qua in littera
fit mentio, ad magnani-
mitatem & charitatem.
Et primo arguit, quod
talis presumptio qualis
in littera describitur, non
opponatur magnanimi-
tati: quia nullus affectat
contemptum diuinæ ius-
titie tanquam rem ho-
norabilem: ergo non est
presumptio opposita ma-
gnanimitati. Secundo,
quod non opponitur pro-
prie charitati: quia ma-
gis opponitur spei. Secun-
dum enim Antiochem in
quæstione de malo, præsum-
ptio est inordinata spes.
Tercio, inordinata con-
fidentia de diuina mis-
ericordia non opponitur
magnanimitati: ergo.

Et 4.

Probatur assumptum: quia non est respectus arduorum agendorum, sed respectus iniquitatis in extremo iudicio.

Ad hoc dicitur, quod presumptio qua quis inordinate confidens de divina misericordia, contemnit divinam iustitiam: & ratione radicis, & ratione ipsius contemptus manifeste opponitur magnanimitati. Radix quidem, quia talis vi sic dignificat se magis quibus non est dignus. Dignificat se siquidem divina ad peccatum & visione, quibus non est dignus. Ratione vero contemptus: quia ipsam contemnitur est actus magnus excedens facultatem hominis talis, quia contemnitur vindictam iustitiam est hominis finis & iustis. Unde patet responsio ad primum. Quilibet enim presumptuosus contemnit, excedit ipsum ad se ut magnum & honorabilem, vepote ut actum iam securi de Deo. Et similiter patet responsio ad tertium: quia arduum agendum est regere cum Christo, videre Deum, aliquid operari felicitatis mereri, quod ipse sperat. Ad secundum vero ex littera patet, quod non dicitur opponi simpliciter charitati, sed ratione caritatis, in quantum scilicet est aliquid divinum quod non impugnetur ab argumendo.

Super Quaestione centesimae trigesima prima Articuli primum.

Num quodam homini datum ei datur ut alius presit.

Quaestio. In articulo primo dicitur, quod dubium primo occurrat circa illud, id in quo homo excellit datur homini a Deo ut ex eo alius presit. Videtur enim dici hoc sine ratione aliqua. Nec apparet verum: quoniam quandoque datur homini ut in seipso perfectior sit.

Num tantum tribus modis contingat inordinate honoris appetit.

Quaestio. Dubium secundum occurrat circa distinctionem membrorum inordinate appetitus honoris an sit triplex. Inquit enim Martinus in prima quaestione de ambitione, quod videtur sibi esse alij modi praeter istos. Unde quatuor modos ponit, scilicet ratione quantitatis, finis, modorum, & vehementer. Sub his signis modis tribus in littera assignatis, non comprehenditur ambitio digni secundum se aliquo honore, sed indigni: quia habet dignitatem se illo honore qui non potest verique dari: ut est honor episcopalis, &c. Et similiter nec ambitio eius, qui per quatuor media querit honorem quo dignus est. Et similiter nec ambitio eius qui vehementer affectat vel querit quam oportet.

Num cupiens honorem suae virtutis debitum non aliter referendo ipsam ad aliorum virtutem a rectitudine declinet.

Quaestio. Dubium tertium est circa veritatem tertij membri distinctionis distinxit. Videtur siquidem rationi consonum quod si quis appetat honorem suae virtutis debitum, ea ratione quia sibi est debitus, ut habent eam virtutem, non referendo aliter ad virtutem aliorum, in nullo a rectitudine declinet. Sicut appetens pecuniam sibi debitam, quia est sibi debita, in nullo peccat.

Num necessarium sit cupientes honorem referre ipsam in Deum vel proximum actualiter, vel habitualiter.

Quaestio. Dubium quartum est, an istae relationes honoris in Deum, & proximum in littera debent requirantur actualiter an habitualiter. Et est ratio dubij, quia requiri actualiter minus durum est & intolerabile: cum frequentissime homines abque cogitatione aliqua de Deo, & proximo. Habitibus autem nec meremur, nec demeremur ut patet in dormientibus, & vigilantibus, quando non actualiter vivimus habitibus quos habent.

dum apparentiam in excessu se habet.

QVAESTIO CENTESIMAE TRIGESIMA PRIMA, de Ambitione, in duos articulos divisa.

DE INDE considerandum est de ambitione.

Et circa hoc queruntur duo. Primo, utrum ambitio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULVS I.

Utrum ambitio sit peccatum.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, & maximum inter exteriora bona. Unde & illi qui de honore non curant, vinperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

Præterea, Quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro merito: sed honor est praemium virtutis, ut Philosophus dicit in primo, & octavo Ethic. ergo ambitio honoris non est peccatum.

Præterea, Illud per quod homo prouocatur ad bonum, & reuocatur a malo non est peccatum: sed per honorem homines prouocantur ad bona facienda & mala vitanda, sicut Philosophus dicit in tertio Ethic. quod fortissimi videntur esse, apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati. Et Tullius dicit in libro de Tullianis quaestiones, quod honor alit artes, ergo ambitio non est peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur primo ad Corinth. 13. quod charitas non est ambitiosa: non querit quae sua sunt. Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum, ergo ambitio est peccatum.

CONCLUSIO.

Ambitio peccatum est quia quia inordinate honorem desiderat, vel quia non meretur, vel quia non in Deum, sed ad sui ipsius tantum utilitatem refert.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, honor importat quandam reuerentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiae eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primum quidem, quod illud secundum quod homo excellit non habet hominem a seipso, sed est quasi quiddam diuinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur sibi principaliter honor, sed Deo. Secundum, considerandum

genitatem in vno hominem, prouocantur illis, non appetit licet tot dignitates quae appetit testimonium excellentiae quam non habet, scilicet dignioris: cum non sit dignus respectus ad tot dignos, qui propterea contemnuntur. Quia autem per ista media affectat aut querit honorem, sub eodem membro clauditur: quandoque coipso quod per illa media appetit aut querit, indignus sit: ac per hoc querit honorem quo non est simpliciter dignus nunc licet aliis esset dignus, si non per illa media quereret. Quia denique magis affectat honorem quodam operante ad idem membrum reducitur pro quanto excellentia quam habet, vehementius appetit non adaequat, sed excedit ab ipsa.

Ad evidentiam rerij & quanti dubij aduertendum est, quod honor cum sit in genere bonorum vilius quo ad hoc quod propter aliud est appetibilis ad hoc quod ordinatur appetatur aut delectetur, oportet quod referatur in debitum finem ad quem ordinatur est. Et quia ordinatur ad excellentiam hominis, est enim honor testimonium excellentie, & excellentia ordinatur ad utilitatem

alioquin: ideo de primo ad vilius honor mibi exhibitus ordinatur ad utilitatem aliorum. Et similiter quia excellentia mea est principaliter ad Deum, ideo honor excellentie meae ordinatur principaliter ad Deum ut autem talem excellentiam illius. Et hoc sunt proculdubio vera. Sed quod de delectatione ingrit est, quia non oportet omnem rectum vilius alieu in referre in omne id ad quod natus est referri: sed sufficit quod referat libet ad aliquem finem, in quem est natus ordinari. Verbi gratia, Pecunia ordinatur principaliter ad commutationem, & potest secundario ordinari ad delectationem vel aliquid aliud. Nec oportet quod quilibet vilius pecunia commutetur: sed sufficit quod ordinetur ad aliquem finem. Ita in proposito honor ordinatur ad tres, scilicet ad Deum, ut actorem excellentie: & ad personam excellentem, ut habentem illam: & ad proximos, ut propter illam, si est qui excellit appetit honorem aut delectatur honore infra proprios limites scilicet potest esse, ut habens excellentiam: & hoc ipso referat locum suum Deo, ut aurore: & proximo, ut quibus propter illam relinquit honorem quas habet, ex hoc ipso quod non vituperantur deipici relationem illius honoris ad Deum aut proximos. Intellegitur igitur ergo, esse inordinatum appetitum honoris propter non referre in Deum, ut actorem: & proximos, ut quibus propter illam relinquit honorem quas habet, ex hoc ipso quod non vituperantur deipici relationem illius honoris ad Deum aut proximos. Intellegitur igitur ergo, esse inordinatum appetitum honoris propter non referre in Deum, ut actorem: & proximos, ut quibus propter illam relinquit honorem quas habet, ex hoc ipso quod non vituperantur deipici relationem illius honoris ad Deum aut proximos.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod appetitus boni debet regulari secundum rationem: cuius regulam si transgreditur, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosus est quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundum quod ratio dicitur: ut scilicet non vitent ea quae sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quod honor non est premium virtutis quo ad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro premio expetere debeat. Sed pro premio expetere beatitudinem quae est finis virtutis. Dicitur autem esse premium virtutis ex parte aliorum qui non habent aliquid maius quod virtuosus retribuatur, quam honorem: qui ex hoc ipso magnitudinem habet quod prohibet testimonium virtutis. Vnde pater quod non est sufficiens premium: ut dicitur in 3. Ethic.

Ad tertium dicendum, quod sicut per appetitum honoris quando debito modo appetitur, aliqui prouocantur ad bonum & reuocantur a malo: ita etiam si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi: dum scilicet aliquis non curat qualitercunque honorem consequi possit. Vnde Sallustius dicit in Catilinario, quod gloriam & honorem & imperium bonus & ignauus aequo sibi exoptant. Sed ille scilicet bonus, vera via vititur. Huic scilicet ignauo, quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona facili vel mala vitant, non sunt virtuosus: ut patet per Philosophum in 3. Ethicor. ubi dicit, quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

Hoc enim non est de propriis limitibus quæstionis, sed de communibus circumstantiis omnium humanorum operum. Non enim video me, quum honorem, tenet ad aliquid quum ad referendum honorem mibi exhibitum in finem proportionatum. Contra autem quod ego, ut habens excellentiam dignam tali honore ab hoc, reuocum proximos & commensuratur finis, ad quem suapte natura honor ordinatur. In nullo igitur pecco si nullo relationes ad Deum ut actorem, & proximos: quoniam preceptum affirmativum de his relationibus excoctis nulla ratione probatur quod obliget pro tunc, nisi aliqua alia necessitas subest. Sicut cum appeto aut recipio pecuniam mibi debitam, teneor referre eam ad talem vel talem finem: peccatum autem esset, si homo infaniam delectaretur honore, ut non curaret an honoretur Deus ut actor, dummodo ipse habens honorem. Et similiter pro nullo habet an honor vilius est proximo, dummodo ipse honoratur. Hoc enim esset quasi primare, quantum est ex parte sui affectus, Deum de proximis relationibus debitis ad illos, dum in affectu contentemur. Hoc enim et hoc quisque in ipso honore, & propter egredi limites cum affectu ad demotionem aliorum. Vnde patet solutio tertij dubij & quartij, scilicet quod istae relationes non exiguntur actualiter nec habitualiter in speciali ad entium sum peccatum: quoniam exigi videntur virtualiter ad hoc quod appetitus boni sit meritorius recte viti: quia charitas virtualiter omnia meritoria statim disponit. Sed declinare ab aliqua hanc relationem sine contrarie sine prius, peccatum consistit in ambitione.

Num honor sit premium virtutis.

In eodem primo articulo in responsione ad secundum, dubium occurrit ex Martino ibidem, in quaestione prima de ambitione, dicente quod hanc responsio non placet: tum quia non est verum quod virtutis premium sit beatitudo

Quaestio.

ARTICVLVS II.

Ad quartum ambicio opponatur magnanimitati per excessum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Vni enim medio non opponitur ex vna parte nisi vnum extremum: sed magnanimitati per excessum opponitur praesumptio, ut dictum est: ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

Præterea, Magnanimitas est circa honores: sed ambitio videtur pertinere ad dignitates. Dicitur enim secundi Machab. quarto quod Iason ambiebat summum sacerdotium. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Præterea, Ambitio videtur ad exteriorem apparatus pertinere. Dicitur enim Actuum vigesimo quinto, quod Agrippa & Bernice cum multa ambitione introierant pretorium. Et secundi Paralipomenon decimo sexto, quod super corpus Asa mortui combusserunt aromata & vnguenta ambitione nimia. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatus: ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

SED CONTRA est quod Tullius in primo de Offic. dicit, quod sicut quisque magnitudine animæ excellit, ita maxime vult omnium princeps esse solus: sed hoc pertinet ad ambitionem: ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

CONCLUSIO.

Adversatur ambitio magnanimitati sicut inordinatum ordinatum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, & vititur eis secundum quod oportet. Vnde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod magnanimitas ad duo respicit: ad vnum quidem, sicut ad finem intentum: quod est aliquid magnum opus, quod magnanimus attendat secundum suam facultatem. Et quantum ad hoc, opponitur magnanimitati per excessum praesumptio. Praesumptio enim attentat aliquid magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas, sicut ad materiam qua debite vititur, scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconueniens secundum diuersa esse plures excessus vnius medij.

utrum, appetere quantumcunque honorem, sed commensuratum secundum patre maiorem virtuti illi. Honor enim quum ab aliis exhibetur excellentie alicui, diuersis excellentiis diuersi honores accommodati sunt. Et propterea appetitus rectus non est qui incommensuratum sive virtuali honorem appetit. Et quoniam nullus honor sit cuiusque virtuti sufficiens simpliciter ut premium, est tamen talis virtuti, ab hominibus talibus, talis honor sufficiens, ut testimonium humanum tæ tali virtuti: talis alius honor, & sic de aliis. Et propterea ea virtuosus esset, si doctor in theologia vellet honorari ut imperator triumphantis: & sic de aliis.

Ad Quartum centesimam vigesima prima Articuli secundum.

In articulo secundo eiusdem quaestionis in responsione ad primum, dubium occurrit ex Martino ibidem, in quaestione secunda discendente ab hac solutione: propterea quia distinguit magnanimitatem in multas magnanimitates, puta in eam que habet pro obiecto rem honorabilem, puta dignitatem: & eam que habet pro obiecto honorem: sicut illa qua quis cupit honorem sive dignitatem debere. Et ideo concludit, quod nec ambitio, nec praesumptio, cuiuslibet magnanimitati opponitur, &c.

Ad hoc dicitur, quod iste homo in hoc videtur deceptus, quod distinguit magnanimitatem in species, ubi debet distinguere in actum, ut est circa obiectum, & actum ut est circa materiam: ut in littera sit. Magnanimitas siquidem ut est

Annex.

appetitus magnorum operum, habet pro excessu praesumptionem. Et ipsamet de non alia, ut appetitus est honoris, habet pro excessu ambitionem. Et similiter ut est appetitus gloriae, habet pro excessu inanem gloriam. Eadem siquidem est magnanimitas, habet pro fine operis magnitudo, & pro materia honoris & gloriae: & ut ad omnia haec se habet: ac per hoc ex eademque horum defectu corrumpitur. Vultu est ergo medium magnanimitatis constitutum ex causa integra. Plures autem sunt excessus, diversorum concurrentium ad perfectionem illius vultus medijs. Si vero essent diversae magnanimitates secundum speciem, non esset medium vnum: sed quilibet haberet suum medium.

Super Quaestione centesimasecunda articulum primum.

In articulo primo quaestione centesimasecunda, dubium ex Martino in prima quaestione, de inani gloria occurrit, impugnante quod gloria largiatur vocabulo significat eius.

Notandum quod notiam solus ipsa dicitur quod gloria largiatur: tum quia secundum omnes gloria importat alienam opinionem: tum quia secundum Rhetoricam frequenter videtur poni bona dñi pro gloria: tum quia gloria inter externa bona habita est.

Ad hoc dicitur, quod omnia haec facile vni verbo excluduntur, dicendo quod loquuntur de gloria propria. Largiatur autem vocabulo, sicut infus est quis sibi ipsi, ita gloriosus est quis in sua opinione.

In eodem primo articulo circa sufficiensiam etiam modorum in litera positorum de inani gloria, dubium ex Martino ibidem occurrat dicente dari alios modos, scilicet cum quis gloriam suam querit cum alienae gloriae detrimento: & cum quis illam ardet amore gloriae.

Ad hoc dicitur, quod hi duo modi spectant ad tertium modum in litera positum, qui est ex parte ipsius qui gloriam appetit. Omnes siquidem defectus & deformitates annexae, non ex parte rei de qua vel eius a quo gloria queritur, sive sine fine, sive modo, sine dampni, sine vitijs, & huiusmodi, ex parte inordinati affectus illius qui gloriam appetit: sicut enim: quamvis autem solam circumstantiam finis & vitijs, vixit principalem in hoc membro expresserit. Per hoc tamen innotat reliqua ex to-

Ad secundum dicendum, quod illis qui sunt constituti in dignitate, propter quandam excellentiam status debetur honor. Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis presumptuosus.

Ad tertium dicendum, quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quandam honorem pertinet. Unde & talibus consuevit honor exhiberi. Quod significatur Iacobi 2. Si introierit in conuentum vestrum vir annulum aureum habens in veste candida, & dixeritis ei: Tu sede hic, &c. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum nisi secundum quod pertinet ad honorem.

QVAESTIO CENTESIMASECUNDA de Inani gloria, in quinque Articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de inani gloria.

Et circa hoc queruntur quinque. Primo, utrum appetitus gloriae sit peccatum. Secundo, utrum magnanimitati opponatur. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

ARTICVLVS I.

Utrum appetitus gloriae sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod appetitus gloriae non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur, quinimo mandatur ad Ephes. 1. Estote imitatores Dei, sicut filij charissimi. Sed in hoc quod homo querit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam querit. Unde dicitur Isa. 43. Affer filios meos de longinquo, & filias meas ab extremis terrarum, & omnem qui inuocat nomen meum in gloriam meam creauit eum. Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

Præterea, illud per quod aliquis prouocatur ad bonum, non videtur esse peccatum: sed per appetitum gloriae homines prouocantur ad bonum. Dicit enim Tullius in libro de Tuscul. quaest. quibus quod homines ad studia impelluntur gloria. In sacra etiam scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Rom. 2. His quidem quae sunt secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem. Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

Præterea, Tull. dicit in sua Rhet. quod gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Et ad idem pertinet quod Ambr. dicit quod gloria est quasi clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam non est peccatum, quinimo videtur esse laudabile: secundum illud Eccles. 47. Curam habere de bono nomine. Et ad Ro. 12. Prouidentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo appetitus inanis gloriae non est peccatum.

SED CONTRA est, quod August. dicit de Ciuit. Dei, Sanius videtur quia amorem laudis vitium esset recognosci.

CONCLUSIO.

Quamquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est vanam querere gloriam, vel de malo, vel eo quod non est: sive ab hominibus eam expectare, & non in Dei gloriam, in sui & proximi salutem referenda.

RESPONDEO dicendum, quod gloria claritate in quandam significat. Unde gloriam idem est quod clarificari: ut Aug. dicit super Iohan. Claritas autem & decor quandam habent manifestationem. Et ideo nomen gloriae propria importat manifestationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquid, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest, & a remotis: ideo proprie per nomen gloriae designatur quod bonum alicuius deueniat in multorum notitiam & approbationem: secundum quod Sallustius dicit in Catilinario, Gloriam ad vnum non est. Largius tamen accepto gloriae nomine non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam peccatorum vel vnius aut sui solius: dum scilicet aliquis proprium bonum considerat, ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat & approbet non est peccatum. Dicitur enim prima ad Corinth. 2. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est: ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis. Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona opera sua ab aliis approbari. Dicitur enim Matth. 5. Luceat lux vestra coram hominibus. Et ideo appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum. Sed appetitus inanis vel vanae gloriae vitium importat. Nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psal. Ut quid diligitis vanitatem, & queritis mendacium? Potest autem gloria dici vana tripliciter. Vno modo ex parte rei, de qua quis gloriam querit, puta cum quis querit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili & caduca. Alio modo, ex parte eius a quo quis gloriam querit: puta hominis, cuius iudicium non est certum. Tertio, ex parte ipsius qui gloriam appetit qui videlicet appetitum gloriae suae non refert in debitum finem: puta ad honorem Dei vel proximi salutem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit super illud Iohan. 13. Vos vocatis me magister & domine, & bene dicitis. Periculosum est sibi placere, cui cauendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcunque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi. Nec cum quisque cognoscit, si non se iudicet ipse qui nouit. Unde patet quod Deus suam gloriam non querit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere: secundum illud Matth. 5. Videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum qui in caelis est.

Ad secundum dicendum, quod gloria quae habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in primum reponitur: de qua dicitur secunda ad Corinth. 10. Qui gloriam, in domino gloriatur. Non enim qui seipsum commendat ille probatus est, sed quem Deus commendat. Prouocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriae humanae, sicut ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Aug. probat in quinto de Ciuitate Dei.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet, quod ipse cognoscat. Sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem. Et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti in quantum est utile ad aliquid: vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur: vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt: vel

dem capite procedentia, scilicet ex parte appetentis. Sicut ad primum membrum, scilicet ex parte rei, redolent omnis defectus ex parte rei de qua maior gloria queritur.

In eodem primo articulo dubium occurrit circa secundum membrum inanis gloriae, scilicet quod gloria est inanis ex parte eius a quo quis gloriam querit: puta hominis, cuius iudicium non est certum. Videtur siquidem hoc falsum. Nam si gloria queritur ab homine ex hoc ipso quod queritur ab homine, est vana, ac per hoc deformis: sequitur quod nulla ratione sine peccato potest queri gloria ab homine: ac per hoc non licet appetere gloriam humanam propter profectum aliorum, nec propter profectum proprium, nec propter honorem Dei: quod est inconueniens: cum gloria humana sit quoddam bonum utile referibile in bonum finem.

Ad hoc dicitur, quod querere gloriam ab homine, ut homine, non est secundum se prauum, ut alicui ratio probat. Sed si queratur gloria humana ultra humanae limites: vel quia queritur ab homine tanquam a certo vel magno testimonio, aut etiam vitio testimonio, tunc vitium est inanis gloriae. Et hoc modo intelligenda videtur littera. Gloria siquidem humana si queratur tanquam magnum aut certum aliquid, quantum minime quod & incertum sit testimonij, vana est ex parte eius a quo queritur: si vero queratur infra humanae magnitudinis & certitudinis limites, vana non est ex parte eius a quo queritur. Et hoc si aduersus Martini in quaestione tertia, non parat oppositum esse de mente Autoris: ut in sequenti articulo verba Autoris ad primum, manifestant.

In eodem articulo in responsione ad primum, cum dicitur quod Deus querit gloriam suam, non propter se, sed propter nos, non intelligitur ut ly propter, demonstrat causam finalem: quoniam Deus gloriam suam & omnia vult propter se tanquam finem omnium creatorum & creatibilium. Sed intelligitur ly propter, ut denotat terminum villitatis. Nos enim sumus ad quorum utilitatem Deus querit suam gloriam. Nam de ipso scriptum est, Bonorum nostrorum, bonum quod est gloria, non indiget.

In eodem articulo in responsione ad secundum, ubi de promotione ad virtutis opera ex gloria appetitum tractatur, sic si gloria ut animi virtutis

tantum ponitur, virtutem desiderat: si autem ut valeat, ad virtutem exultat, ad virtutem acquirendam humanum animum adiuvat magis quam cetera bona villaria quodam in genere villum, gloria tenet principatum.

Ans. In eodem articulo in responsione ad tertium, dubium occurrit: quoniam appetere gloriam humanam ut debeat suae virtuti, quae in veritate illi debetur, nolumus peccatum esse: & tamen talis appetitus humanam gloriam sibi in ea, ut habet rationem debet sibi, ratione virtutis quam habet aut fecit, non habet aliquid trahit in littera numerationem: quia nec ad hoc quod Deus honoratur, nec ad hoc quod proximi proficiant, nec ad hoc quod ipsemet proficiat tendit: sed ad hoc quod gloria sibi debita ab hominibus detur ab illis. Ve si quis appetat gloria suae virtutis contentum aut manifestari, ut debitas sibi laudes habeat non plus quam oportet.

Ans. Ad hoc dicitur, quod ex hoc ipso quod gloria ordinatur immediate ad virtutem, & habentem ipsam ut sic, sequitur quod ordinatur mediate ad Deum, qui est ordinarius finis virtutis & habentis ipsam ut sic. Ac per hoc talis appetitus gloriae est appetitus gloriae ut velis ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur: licet non immediate, tamen mediate.

Ans. Super Quaestione centesimam viginti secundam articulum secundum.

Ans. In articulo secundo, eiusdem centesimae viginti secundae quaestione, dubium occurrit ex Martino, ubi supra quod 1. impugnat litteram rationem, quod non concludatur quia ista consequentia nihil valet, Hoc se habent sicut causa & effectus: igitur ad eandem virtutem pertinent. Quod tamen praesupponit ratio illa, Fortitudo enim bellica est causa honoris, & tamen ad diversas virtutes spectant fortitudinis actus & honor.

Ans. Ad hoc dicitur, quod consequentia litterae non presupponit illam virtutalem propositionem, scilicet causa & effectus spectant ad eandem virtutem, sed tenet consequentia in his specialibus terminis, gloria scilicet & honore, ratione similitudinis ultra conuenientiam causalem: ita quod ex hoc quod gloria est effectus quasi honoris, non conuenienter, quod potius declarari in multis ad propositum, tenet ratio. Ambo siquidem sunt bona exteriora, velut testimonia, ad quae prima virtutis superna inter humana, eadem ratione appetibilia. Ex hoc siquidem quod honor est causa talis effectus, sequitur quod vnaque virtus habet pro materia virtutemque.

Ans. In eodem articulo, dubium occurrit, an sicut distinguitur honor in magnum & modicum, sic etiam virtus in magnam & modicam, ita quod magna spectet ad magnanimitatem, & modicam ad aliam virtutem: ac per hoc inanis gloria magna opponatur magnanimitati, modica vero alteri virtuti. Et si sic est, cur Auctor hoc tacuit.

Ans. Ad hoc dicitur primo, quod sicut de honore distinctum est, ita de gloria distinctum est, ita quod magna gloria est materia magnanimitatis, parua autem

est materia illius virtutis, cuius materia est pars honoris. Tacuit autem hoc Auctor, dimittens hoc pro claro & aperto, ex hoc quod gloria consequitur ad honorem, & proportionabiliter illi respondet.

Ans. Dicitur secundo, quod gloria simpliciter dicta non consequitur nisi magnos honores, reuerentias, & laudes: quoniam qui mediocriter honore, aut laude digni sunt, non sunt simpliciter clari, sed secundum quod. Et propterea inanis gloria est vnum tantum vitium, ad quod reductioe spectat quaecumque mala gloriantur: sicut secundum quid tale, reducitur ad simpliciter tale. Et haec solutio est vera. Ideo Auctor non distinct de honore, sicut nec de gloria: quia gloria simpliciter sumpta, non est distinguibilis in magnam & modicam, quamvis una gloria de maior altera: sicut etiam inter magnos honores unus est maior altero honore.

Ans. In eodem articulo in responsione ad primum nota illa verba. Magnitudinem animi repugnat quod aliquis gloriatur in testimonio laudis humanae quasi hoc magnum aliquid aestimetur. Vnde de magnanimo dicitur in quarto Ethicorum, quod non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quae aliis virtutibus opponuntur nihil prohibet opponi magnanimitati secundum quod habent pro magnis quae parua sunt.

Ans. Ad secundum dicendum, quod inanis gloriae cupidus secundum rei veritatem deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quae magnanimo parua aestimat, ut dictum est. Sed considerandum est, opponitur magnanimo per excessum: quia videlicet gloriam quam appetit reputat aliquid magnum, & ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ans. Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum. Et tamen hoc ipsum magnitudinem animi opponitur, quod aliquis contentione intendat. Nullus enim contendit nisi pro re, quam aestimat magnam. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethicorum, quod magnanimus non est contentiosus, quia nihil aestimat magnum.

ARTICVLVS III.

Ans. Vtrum inanis gloria sit peccatum mortale.

Ans. TERTIVM sic proceditur. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem aeternam nisi peccatum mortale: sed inanis gloria excludit mercedem aeternam. Dicitur enim

Matth. 6. Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum qui in caelis est. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Ans. Praeterea, Quicumque surripit sibi quod est Dei proprium mortaliter peccat: sed per appetitum inanis gloriae aliquis sibi attribuit, quod est proprium Dei. Dicitur enim Isaia 42. Gloriam meam alteri non dabo. Et primus ad Timotheum primo, Soli Deo honor & gloria. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Ans. Praeterea, Illud peccatum quod est maxime periculosum & nocuum, videtur esse mortale: sed peccatum inanis gloriae est huiusmodi: quia super illud primus ad Thessalonicenses 2. Deo qui probat corda nostra, dicit glossa Augustini, Quas vires nocendi habeat humanae gloriae amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit: quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum differtur. Chrysostomus etiam dicit Matth. 6. quod inanis gloria occulte ingreditur: & omnia, quae intus sunt, insensibiliter aufert. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Ans. sic secundum veritatem vel qua dignus aestimatur gloria, deficit a magnanimo cupidus, ut in littera dicitur.

Ans. Super Quaestione centesimam viginti secundam articulum tertium.

In articulo tertio, eiusdem quaestione colligitur quatuor modos quibus inanis gloria est peccatum mortale, scilicet tres se tenentes ex parte materiae. Quorum primus est de bono, falso tamen, & contra diuinam reuerentiam, vel usurpando diuinitatem, vel non recognoscendo dependentiam. Secundus, de bono temporali amato pro Deo. Tertius de testimonio humano prelatum testimonio diuino. Et vnum ex parte intentionis gloriantis.

¶ Sed accide hic dubium: quia prætermittitur est modus ex parte materiae, cum quis gloriatur de peccato mortali: hanc illud, Quid gloriaris in malitia.

¶ Ad hoc dicitur, quod Auctor distinxit peccatum mortale inanis gloriae in duo capita, scilicet ex parte materiae, & ex parte gloriantis. Nec allumpit proutiam ponendi exempla omnium modorum qui se tenent ex parte materiae, quoniam distinxit de materia bona vel mala. Sed Auctor sollicitus fuit circa materiam propriam gloriae, quæ est bonam. Et de bono dedit quatuor exempla, dicendo, puta cum quis, &c. de malo autem nullum: tanquam manifestum relinqueret quod gloriari de mortali peccato est peccatum mortale inanis gloriae, ratione materiae quæ est gloria de eo quod est contra diuinum honorem. Gloriari autem de veniali, est veniale.

¶ SED CONTRA est, quod Christo. dicit super Matth. quod cum vitia exteriora habeant in seruis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in seruis Christi, in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

¶ Inanis gloria non est mortale peccatum, nisi diuina charitati perfecte aduersa.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sic supra dictum est, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriae secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari charitati dupliciter. Vno modo, ratione materiae de qua quis gloriatur: puta cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur diuinae reuerentiae: secundum illud Ezech. 28. Eleuatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum. Et primæ ad Corinth. 4. Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non accepisti? Vel etiam cum quis bonum temporale de quo gloriatur, præfert Deo. Quod prohibetur Hier. 9. Non gloriatur sapiens in sapientia sua: nec fortis in fortitudine sua, nec diues in diuitiis suis. Sed in hoc gloriatur, qui gloriatur, scire & nosse me. Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei. Sicut contra quosdam dicitur Iohan. 12. Qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei. Alio modo, ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad vltimum finem, ad quem scilicet ordinat etiam virtutis operat: & pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Vnde August. dicit in 1. de Ciuit. Dei. quod hoc vitium scilicet amor humanæ laudis, tam inimicum est pæ fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae quam Dei timor vel amor, ut diceret dominus Iohan. 5. Quomodo potest credere, gloriam ab inimicis expectantes, & gloriam quæ a solo Deo est, non querentes? Si autem amor humanæ gloriae, quamuis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam querentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

¶ Super Quæstio
nis centesimæ trigesima
secundæ Articuli
quartum.

¶ Annot.

¶ In articulo quarto, eiusdem quæstionis centesimæ trigessimæ secundæ, multa occurrunt ex Martino, in quæstione quinta, dubia, circa multas propositiones licet. Primum est circa differentiam inter superbiam & inanis gloriam: quod superbia est inordinatus appetitus excellentie: inanis gloria vero inordinatus appetitus manifestationis ipsius excellentie: quoniam aut superbia appetit excellere secundum veritatem, aut secundum apparentiam. Si primo modo, hoc non videtur malum. Si secundo, hoc est appetere manifestationem excellentie quæ non habet, quod spectat ad inanis gloriam secundum ipsum.

¶ Secundum est circa illam propositionem, ex omni bono quod quis appetit quandam perfectionem & excellentiam consequitur, &c. Quia aut hoc est secundum veritatem aut secundum opinionem: appetentis non primo modo, quia per quantum inordinatum appetitum delectabilis aut vilis, fit quis secundum veritatem imperfectior. Nec secundo modo, quia libidinosus & auarus optatur se in perfectionem. Et inde est quod refugit hanc facere coram hominibus, putans se despicere si hæc sciatur.

¶ Tertium est circa illam propositionem, Fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiam. Quoniam finis pusillanimitatis, amoris, luxurie, accidia, & inuisi modis, non ordinantur in finem superbiam, sed licet excellentie appetitum. Et ex his omnibus inferre, quod Auctor non sufficere rationem reddere quare superbia regina vitiorum ponitur.

¶ Ad primum dubium dicitur, quod superbus appetit excellere secundum rem, & quod hoc est peccatum: quia excellentia appetita non est proportionata appetenti, vel simpliciter, vel quo ad modum habendi.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod aliud est loqui de bono quod appetitur, puta delectabili vel vili: aliud de modo appetendi seu habendi bonum illud, puta inordinate seu iniuste. Ex omni siquidem bono tam delectabili quam vili, quod homo appetit, consequitur homo perfectionem aliquam: ac per hoc excellentiam re-

spetu non habentium illam. Auarus siquidem pecunia perficitur quo ad potentiam: quia potest per illam quod sine illa non poterat. Libidinosus perficitur in siccitate appetitus, quæ nonnulla felicitatis pars est, quamuis ex modis habendi, exterior non perfectior fiat. In licita autem dicitur, quod ex omni bono quis perficitur, & non ex omni modo habendi bonum. Et ex turpitudine modi propter quod refugit homines ista coram aliis committere. Est ergo vera licet peccatio proportionata, quod ex bono consequitur secundum rem, perficitur secundum rem: consequitur autem secundum apparentiam, perficitur secundum apparentiam seu opinionem.

¶ Ad tertium dicitur, quod cum omnia vitia machinantur vel ad bonum consequendum, vel ad malum vitandum vere vel apparenter, & infertur, utrumque horum ad excellentiam ordinabile sit: sed sententia ordinabile sit: ut qui abcondit talentum, & sic de aliis, ex his patet quod bene deductum est in licita, superbiam esse reginam vitiorum.

ARTICVLVS II. III.

¶ Primum inanis gloria sit vitium capitale.

¶ AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur non videtur esse capitale: sed inanis gloria semper ex superbia nascitur: ergo inanis gloria non est vitium capitale.

¶ Præterea, Honor videtur esse aliquid principalis quam gloria quæ est eius effectus: sed ambitio quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale: ergo etiam neque appetitus inanis gloriae.

¶ Præterea, Vitium capitale habet aliquam principalitatem: sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem, neque quantum ad rationem peccati: quia non semper est peccatum mortale: neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis: quia gloria humana videtur esse quiddam fragile & extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

¶ SED CONTRA est quod Gregor. 31. Moral. numerat inanis gloriam inter septem vitia capitalia.

CONCLUSIO.

¶ Inanis gloria cupiditas vitium capitale est, ex quo multa vitia oriuntur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod de vitis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam vnum de vitis capitalibus. Et hi non ponunt inanis gloriam inter vitia capitalia. Gregor. autem in 31. Moral. superbiam ponit reginam omnium vitiorum: & inanis gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicitur, importat inordinatum appetitum excellentie. Ex omni autem bono quod quis appetit, quandam perfectionem & excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiam. Et propter hoc videtur quod habeat quandam generale causalitatem super alia vitia, & non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicuius. Nam bonum naturaliter amatur & honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus diuinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excel-

propinquitates, conuersiones, & dependentias, se tenent ex parte rerum secundum se. Ex propterea secundum se loquendo inanis gloria ex superbia est. Quod autem animat nouiter Martinus contra communem doctrinam, inanis gloriam esse vitium capitale respectu superbiam, non est verum secundum se, sed quo ad nos quandoque: & ideo est simpliciter falsum. Ex tanto minus suscipiendum, quanto simul cum hoc negat inanis gloriam esse capitale vitium respectu luxurie. Quoniam ex parte nostri, sicut possumus excellentiam ordinare in vanam gloriam, ut finem: ita possumus ordinare luxuriam actus in vanam gloriam, ut finem: cum multi de his gloriatur, & multi non luxurentur ut æstimentur magis.

¶ Vnde

¶ Vnde ad argumenta Martini in questione 4. dicendum breuiter.

¶ Ad primum quidem, quod multi excellere ordinant in gloriam, iam patet quod hoc ex parte nostri est.

¶ Ad secundum vero de Lucifero, quod quia gloriose appetit equalitatem diuinam, dicitur quod si quia dicit finem, saltem allumitur. Non enim propter inane gloriam appetit equalitatem. Si autem ly quia, denotat dispositionem ex parte appetitus, verum aliquando est, sed non ad propositum. Ex eo namque quod Lucifer erat in se ipso magis ac gloriose naturae propinquus fuit ut appeteret aliquid superius, sed non propter gloriam, sed propter excellere.

¶ Ad tertium vero Cassiani, collatione quoniam dicitur, quod ex parte nostri saltem potest. **¶ Super Quaestio- ni centesimatergima secunda Articulum quintum.**

In articulo quinto, etiam quibuslibet ceteris centesimatergimae de multa Martini in questione sexta. ibidem dicta occurrunt contra hoc articulum. Primum est, quod iactantia fit in eam velis, ut vult Thomas.

¶ Secundum est, Non placet quod ait Thomas de pertinacia, quod pertinet ad intellectum: cum ipse ponat eam oppositum virtuti perseverantiae & vicio molitiae, quae sunt habitus partis appetituae, & non intellectus.

¶ Tertium est, Non potest verum quod ait Thomas, quod ira non causat contentiorem & discordiam nisi cum ad iactantiam inanis gloriae.

¶ Nam cum ira ex desiderio lucris proveniat, non fit contentio de gloria, sed de lucro vel damno: nec talis contentio, quia gloriolum parat non cessat alteri, sed propter locum habendum vel damnum vitandum, a quo dederet si non contentio.

¶ Quartum est, quod vitia illa quae dicuntur filiae inanis gloriae, possunt tripliciter laudari. Primo, nullius gratiae cum se iactat aliquis non propter aliud, sed delectatur in ipsa iactantia, secundum, propter lucrum: ut cum quis iactat se medicum vel locum, ut dicitur in 4. Ethic. tertio, propter gloriam: ut cum quis se iactat propter inane gloriam. Et quod non primo nec secundo dicitur filia inanis gloriae, sed tertio tantum modo: quia tunc solum habet pro fine gloriam.

¶ Et quod istamet ut non sit inanis gloriae distinguatur specie a filia ut filia inanis gloriae, quia illae habent gloriam pro obiecto, illae non. Probatur, quia ad illas & habent per se bonum aut per se malum habet finem & quamlibet circumstantiam exterioris aut boni finis vel malitiam pro obiecto: sed gloria in illis est finis, in illis nec est finis nec circumstantia igitur.

¶ Ad primum tamen de iactantia dicitur, quod falso imponitur illud Autoris: quoniam licet dicat quod iactantia fit verbis, non tamen dicit quod sit tantum verbis: imo expresse docuit oppositum superius his in articulo secundo quaestione centesimatergimae. Sed distinguit hic iactantiam contra praesumptionem & hypocrisim, secundum verba & facta, quia iactantia principaliter fit per verba.

¶ Ad secundum de pertinacia dicitur, quod pertinacia spectat ad intellectum materialiter, ratione sententiae in qua pertinax sumatur, licet sit in appetitu formaliter, sicut in perseverantia & molitiae. Et propterea non est absonum dicere quod pertinacia pertinet ad intellectum.

lentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex eius inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei, quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est, superbia est regina & mater omnium vitiorum.

¶ Ad secundum dicendum, quod laus & honor comparantur ad gloriam (ut supra dictum est) sicut causa ex quibus sequitur gloria. Vnde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari & laudari in quantum per hoc aliquis asumat se in aliorum notitia fore praecursum.

¶ Ad tertium dicendum, quod inanis gloria habet principalem rationem appetibilis ratione iam dicta. Et hoc sufficit ad rationem vitij capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICVLVS V.

¶ Verum conuenienter dicantur filiae inanis gloriae esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & nouitatum praesumptio.

¶ QUINTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter dicantur filiae inanis gloriae esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, nouitatum praesumptio. Iactantia enim secundum Greg. 22. Moral. ponitur inter species superbiae. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius econuerso: ut Gregor. dicit 31. Moral. Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriae.

¶ Praterea, Contentiones & discordiae videntur ex ira maxime provenire: sed ira est capitale vitium inanis gloriae conditum: ergo videtur quod non sint filiae inanis gloriae.

¶ Praterea, Chryl. dicit super Math. quod ubique vana gloria malum est: sed maxime in philanthropia, id est, in misericordia: quae tamen non est aliquid nouum, sed in consuetudine hominum exilit. Ergo praesumptio nouitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriae.

¶ SED CONTRA est, autoritas Greg. in 31. Moral. ubi praedictas filias inanis gloriae assignat.

CONCLUSIO.

¶ Inobedientia, Iactantia, Hypocrisis, Contentio, Pertinacia, Discordia, & nouitatum praesumptio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, illa vitia quae de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, dicuntur filiae eius. Finis autem inanis gloriae est manifestatio propriae excellentiae, ut ex supra dictis patet. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Vno modo, directe, siue per verba: & sic est iactantia. Sine per facta, & sic fit in verba habentia aliquam admirationem, est praesumptio nouitatum, quas homines solent magis admirari. Si autem per facta fit, sic est hypocrisis. Alio autem modo nectur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad intellectum: & sic est pertinacia: per quam homo nimis innititur suae sententiae, nolens credere sententiae meliori. Secundo, quantum ad voluntatem: & sic est discordia, dum non vult a propria voluntate discedere ut aliis concordet. Tercio, quantum ad locutionem: & sic est contentio cum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum, & sic est inobedientia: dum scilicet aliquis non vult exequi superioris praecceptum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ Ad secundum dicendum, quod ira non causat discordiam & contentiorem nisi cum ad iactantiam inanis gloriae, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedit voluntati vel verbis aliorum.

¶ Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, quae videtur esse in eo qui praefert inane gloriam utilitati proximi, dum propter hoc illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod praesumat eleemosynam facere quasi aliquid nouum.

¶ Ad tertium, quod commissio vitiorum multorum non excludit, quin inanis gloria sit admixta, praecipue illo modo quo in littera dicitur, scilicet indirecte. Quamuis enim quandoque contendens principaliter & directe contendat propter lucrum, cum hoc tamen fiat, quod ideo clamor contentiose noverit minor. Et sic indirecte contentio est filia inanis gloriae.

¶ Ad quartum dicitur, quod licet distinctio de modis triplici sit vera, quod ad finem directe principaliter iactant, saltem tamen est extendendo sermonem ad finem indirecte. Et quoniam filiae inanis gloriae, ut in littera dicitur, non omnes directe & principaliter ordinantur ad gloriam, sed aliqua directe & aliqua indirecte: ideo non sunt illa vitia sic distinguenda, ut solum sint filiae inanis gloriae quando directe ordinantur ad illam, ut Martinus facit. Quoniam si sic intelligeretur filiae, sic inanis gloriae filiae essent non solum illa septem vitia sed omnia vitia quae possunt ordinari principaliter ad inane gloriam, ut finem principalem. Et sic rapina, prodigalitas, & similia, &c. essent filiae inanis gloriae. Et sic esset confusio filiarum: cum quodlibet possit ordinari ad quodlibet. Vnde vitia ista non solum si ordinantur ex operantis intentione ad gloriam ut finem principalem, sed secundum se ipsa sunt filiae inanis gloriae, quia secundum se ipsa sunt communiter ordinari directe vel indirecte in manifestationem propriae excellentiae, quae cum hoc ordinantur ad aliud vitium, sunt non. Et propterea ista specialiter dicuntur filiae inanis gloriae, & non alia vitia. Iactantia siquidem secundum se ordinatur ad manifestationem suae excellentiae. Et propterea cum quae ex malo habent sola iactantiae vanitate delectantur, se iactant, non effugit iactationem inanis gloriae, quia ipsa iactantia secundum se ad illam ordinatur. Inobedientia similiter ad discordiam, &c. secundum se habent annexam ostensionem non minoris boni, ac per hoc indirecte excellant. Qui enim manifestat se non minorem, estimat equalitatem ipsam tanquam excellentiam quandam. Ipsa quoque quae ex hoc quod directe sunt pro lucro, aut aliquo huiusmodi, non effugit quia habeat admixtam inane gloriam. Qui enim iactat se medicum vel locum, non effugit quia velit manifestare excellentiam suam, quamvis illam subordinet avaritiae. Licet enim talis sit magis avarus quam vanus, est tamen etiam vanus. Sicut qui furatur ut morietur, est magis meretricius quam fur, est tamen etiam fur. Et simile est de contentione & aliis quae indirecte ordinantur ad inane gloriam finem. Contendens siquidem de lucro, non effugit quia ideo clamor ne videatur minor, licet hoc ipsum ordinet ad lucrum. Stat ergo solida huius articuli doctrina.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ Ad secundum dicendum, quod ira non causat discordiam & contentiorem nisi cum ad iactantiam inanis gloriae, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedit voluntati vel verbis aliorum.

¶ Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, quae videtur esse in eo qui praefert inane gloriam utilitati proximi, dum propter hoc illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod praesumat eleemosynam facere quasi aliquid nouum.

QVAESTIO CENTESIMATERGIMA de Pusillanimitate, in duos Articulos diuisa.

¶ INDE considerandum est de Pusillanimitate.

¶ Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, verum pusillanimitas sit peccatum. Secundo, cui virtuti opponatur.

ARTICVLVS I.

¶ Verum pusillanimitas sit peccatum.

¶ PRIMVM sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus: sed pusillanimitas non est vitium, quoniam illam subordinet avaritia. Licet enim talis sit magis avarus quam vanus, est tamen etiam vanus. Sicut qui furatur ut morietur, est magis meretricius quam fur, est tamen etiam fur. Et simile est de contentione & aliis quae indirecte ordinantur ad inane gloriam finem. Contendens siquidem de lucro, non effugit quia ideo clamor ne videatur minor, licet hoc ipsum ordinet ad lucrum. Stat ergo solida huius articuli doctrina.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ Ad quartum dicitur, quod licet distinctio de modis triplici sit vera, quod ad finem directe principaliter iactant, saltem tamen est extendendo sermonem ad finem indirecte. Et quoniam filiae inanis gloriae, ut in littera dicitur, non omnes directe & principaliter ordinantur ad gloriam, sed aliqua directe & aliqua indirecte: ideo non sunt illa vitia sic distinguenda, ut solum sint filiae inanis gloriae quando directe ordinantur ad illam, ut Martinus facit. Quoniam si sic intelligeretur filiae, sic inanis gloriae filiae essent non solum illa septem vitia sed omnia vitia quae possunt ordinari principaliter ad inane gloriam, ut finem principalem. Et sic rapina, prodigalitas, & similia, &c. essent filiae inanis gloriae. Et sic esset confusio filiarum: cum quodlibet possit ordinari ad quodlibet. Vnde vitia ista non solum si ordinantur ex operantis intentione ad gloriam ut finem principalem, sed secundum se ipsa sunt filiae inanis gloriae, quia secundum se ipsa sunt communiter ordinari directe vel indirecte in manifestationem propriae excellentiae, quae cum hoc ordinantur ad aliud vitium, sunt non. Et propterea ista specialiter dicuntur filiae inanis gloriae, & non alia vitia. Iactantia siquidem secundum se ordinatur ad manifestationem suae excellentiae. Et propterea cum quae ex malo habent sola iactantiae vanitate delectantur, se iactant, non effugit iactationem inanis gloriae, quia ipsa iactantia secundum se ad illam ordinatur. Inobedientia similiter ad discordiam, &c. secundum se habent annexam ostensionem non minoris boni, ac per hoc indirecte excellant. Qui enim manifestat se non minorem, estimat equalitatem ipsam tanquam excellentiam quandam. Ipsa quoque quae ex hoc quod directe sunt pro lucro, aut aliquo huiusmodi, non effugit quia habeat admixtam inane gloriam. Qui enim iactat se medicum vel locum, non effugit quia velit manifestare excellentiam suam, quamvis illam subordinet avaritiae. Licet enim talis sit magis avarus quam vanus, est tamen etiam vanus. Sicut qui furatur ut morietur, est magis meretricius quam fur, est tamen etiam fur. Et simile est de contentione & aliis quae indirecte ordinantur ad inane gloriam finem. Contendens siquidem de lucro, non effugit quia ideo clamor ne videatur minor, licet hoc ipsum ordinet ad lucrum. Stat ergo solida huius articuli doctrina.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, ut dicitur in quarto Ethicor. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

tunc duplex retractio à magnis. Prima est secundum affectum in hoc quod animus retrahitur à magnis: commensuratis tamen. Et hoc ponitur ab Autore in primo membro & est ipsa actualis pusillanimitas. Altera est secundum exteriorem executionem, dum recto animo à magnis differt ab executione seu susceptione & aggressionem magnorum. Et ista ponitur in littera in tercio membro, eo quod est effectus primus. Et ad hanc retractioem, quæ est in executione, spectat pigritia: de qua in secundo argumento littera fit mentio: & respondendo dicitur, quod procedit de pusillanimitate ex parte affectus. Pigritia superdem consequitur ad animi paritatem. Nam ex hoc quod animus à magnis retrahitur, fit homo piger ad videntem talento suo, & ad aggrediendum magna sibi proportionata.

Super
prouocare filios vestros, vt non pusillo animo fiant. Ergo pusillanimitas est peccatum.

CONCLUSIO.

Pusillanimitas peccatum est quo quis ea non attendit quæ sunt naturalis virtuti sunt commensurata, sicut presumptio peccatum est, quo quis audet quæ suam naturalem virtutem excedunt.

RESPONDEO dicendum, quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia contrariatur legi nature. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendum actionem commensurata suæ potentie, vt patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per presumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentie, dum nititur ad maiora quam possit: ita pusillanimitas etiam deficit à proportionem suæ potentie, dum recusat in id tendere quod est suæ potentie commensuratum. Et ideo sicut presumptio est peccatum, ita & pusillanimitas. Et inde est quod seruus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea propter quandam pusillanimitatis timorem punitur a domino: vt habetur Matth. 25. & Luc. 19.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc pusillanimitas dicitur non esse malus, quia nulli inferit nocumentum nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operibus quibus posset alios iuuare. Dicit enim Gregor. in pastoralis, quod illi qui prodesse utilitati proximorum in predicatione refugunt, si districte iudicentur, ex tantis rei sunt, ex quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare: venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente: mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuita. Et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda quæ sunt digna magno honore. Et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute vri, peccat: quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quod pusillanimitas est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem quæ inest ei, vel ex bona dispositione nature, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna: quibus dum recusat vri ad virtutem, pusillanimitas redditur.

Ad tertium dicendum, quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri, dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Vnde dicitur Proverbiorum capite vicefimo sexto, Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias. Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deficiat, & quantum ad alia se in sublime extollat. Vnde Gregorius in pastoralis de Moyse dicit, quod superbus fortasse esset, si ducatum plebis

sua sine trepidatione susceperet. Et rursum, Superbus existeret, si Autoris imperio obedire recusaret.

Ad quartum dicendum, quod Moyses & Hieremias dignerant officio ad quod diuinitus eligebantur ex diuina gratia. Sed ipsi considerantes propriam infirmitatem sufficientiam, recubabant: non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

ARTICULVS II.

¶ Vtrum pusillanimitas opponatur magnanimitati.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in quarto Ethicorum quod pusillanimitas ignorat seipsum. Appeteret enim bona quibus dignus est, si se cognosceret: sed ignorantia sui videtur opponi prudentie: ergo pusillanimitas opponitur prudentie.

Præterea, Matthæi vicefimo quinto, Seruum qui propter pusillanimitatem pecunia vti recusauit, vocat dominus malum & pigrum. Philosophus etiam dicit in quarto Ethicorum quod pusillanimitas videtur piger: sed pigritia opponitur sollicitudini quæ est actus prudentie, vt supra habitum est: ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

Præterea, Pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere. Vnde dicitur Iaiæ trigesimo quinto, Dicit pusillanimitas, confortamini, & nolite timere. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud ad Colos. 3. Patres, nolite ad indignationem prouocare filios vestros, vt non pusillo animo fiant: sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini: ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

Præterea, Vitium quod opponitur alicui virtuti tanto grauius est quanto est magis virtuti dissimile: sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam presumptio: ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset grauius peccatum quam presumptio: quod est contra illud quod dicitur Eccles. 27. O presumptio nequissima, vnde creata es? Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

SED CONTRA est, quod pusillanimitas & magnanimitas differunt secundum magnitudinem & paruitatem animi, vt ex ipsis nominibus apparet: Sed magnum & paruum sunt opposita: ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

CONCLUSIO.

¶ Pusillanimitas directe aduersatur magnanimitati.

RESPONDEO dicendum, quod pusillanimitas potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum seipsum. Et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati: a qua differt secundum differentiam magnitudinis & paruitatis circa idem. Nam sicut magnanimitas ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimitas ex animi paruitate se retrahit à magnis. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis: ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quæ falsè estimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis quibus est dignus. Sed sicut supra dictum est, oppositio vtriusque ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem, quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentie etiam secundum causam suam, quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem: vt dicitur in quarto Ethicorum, vel exequendi quod suæ subiacet potestati.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Vnde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ita autem secundum rationem propriam motus quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ deficit animum: sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratio causarum iræ, quæ sunt iniuriæ illatæ: ex quibus deficitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quod pusillanimitas est grauius peccatum secundum propriam speciem, quam presumptio: quia per ipsam recedit homo à bonis, quod est pessimum: vt dicitur in quarto Ethic. Sed presumptio dicitur esse nequissima ratione superbæ ex qua procedit.

Super Quaestione centesimam quinquagesimam articulum primum.

Nam sit aliqua magnificentia non circa sumptus.

In quaestione 114. de magnificentia circa tres primos articulos simul, dubium occurrit ex Martino in dicto tractatu. q. de magnificentia, ponente quandam

QVAESTIO CENTESI-

mattigesima quarta de Ma-

gnificencia, in qua-

tuor articulos

diuisa.

DE BINDE considerandum est de magnificentia, & vitiis ei oppositis.

Circa magnificentiam autem quantur quatuor. **Primò**, utrum magnificentia sit virtus. **Secundò**, utrum sit virtus specialis. **Tertiò**, quæ sit materia eius. **Quarto**, utrum sit pars fortitudinis.

ARTICVLVS I.

Utum magnificentia sit virtus

DE PRIMVM sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet vnam virtutem habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia. Dicit enim Philosophus in 4. Ethic. quod non omnis liberalis est magnificus. Ergo magnificentia non est virtus.

Præterea, Virtus moralis consistit in medio, ut patet in 2. Ethic. Sed magnificentia non videtur consistere in medio. Superexcellens enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur paruo sicut extremum quorum medium est aequale: ut dicitur in 10. Metaph. Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo: ergo non est virtus.

Præterea, Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est: sed sicut Philosophus dicit in 4. Ethic. magnificus non est presumptuosus in se ipso, quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maxime prouidet sibi: ergo magnificentia non est virtus.

Præterea, Secundum Philosophum dicit in 6. Ethic. ars est recta ratio factibilium: sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet: ergo magis est ars quam virtus.

SED CONTRA, humana virtus est participatio quædam virtutis diuinæ: sed magnificentia pertinet ad virtutem diuinam, secundum illud Psal. Magnificencia eius & virtus eius in nubibus. Ergo magnificentia est virtus.

CONCLUSIO.

Magnificencia annueratur inter virtutes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in primo de Caelo. virtus dicitur per comparationem ad vltimum, in quod potentia potest. Non quidem ad vltimum ex parte defectus, sed ex parte excessus: cuius ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum ex quo sumitur nomen magnificentie proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum: quia desunt sibi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentie, vel actu vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est, cum de connexionione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia consistit quidem in extremo considerata quantitate eius quod facit, sed tamen in medio consistit considerata regula rationis, à qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de

alia potest interpretari illud. Elevata est magnificentia tua. Illud autem, Sanctitas & magnificentia, de proprie dicta magnificentia optime intelligitur: quia, ut in quarto dicitur Iechocorum, magnificus excedit in his que ad Deum sunt. Dicitur tertiò, quod in Christo fuit magnificentia proprie dicta circa sumptus, eminens tamen quam sumptus exteriorum rerum quas possidemus, que communiter nomine appellantur pecunie. Sicut fuit proprie sanguis cum pertinet ad conferendam dominum suum, quæ est ecclesia: sicut illud, Empti estis pretio magno. In hoc ergo quod Christus magnificus sumptus sanguinis & precium suarum fecit, ad maximum opus diuine domus & diuini honoris, magnificentia fuit. Et propterea elegatus est super cælos, iuxta illud, Propter quod & Deus exaltauit illum, & dedit illi nomen.

magnanimitate dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum.

Quod autem pertinet ad personam virtutis, est aliquid parum in comparatione ad id quod conuenit rebus diuinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his, quæ pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non querat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his que ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus profectur: sicut ea que semel sunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud huiusmodi, vel etiam ea que permanentia sunt.

Sicut ad magnificum pertinet preparare conuenientem habitationem, ut dicitur in 4. Ethicorum.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in 6. Ethic. Oportet artis esse quandam virtutem scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinatur ad recte vtendum ratione artis. Et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

ARTICVLVS II.

Utum magnificentia sit specialis virtus.

DE SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit specialis virtus.

Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum: sed facere aliquid magnum potest conuenire cuilibet virtuti, si sit magna: sicut qui habet magnam virtutem temperantiae facit magnum temperantiae opus: ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cuiuslibet virtutis.

Præterea, Eiusdem videtur esse aliquid facere & tendere in illud: sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est: ergo & facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate.

Præterea, Magnificencia videtur pertinere ad sanctitatem. Dicitur enim Exod. 15. Magnificus in sanctitate. Et in Psal. Sanctitas & magnificentia in sanctificatione eius. Sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est: ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

SED CONTRA est, quod Philosophus connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

CONCLUSIO.

Magnificencia est specialis virtus, quæ quippiam hominis magnum, pretiosum, ac laude & honore dignum facit.

RESPONDEO dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi. Vno modo, proprie. Alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacunque actione siue transcat in exteriorem materiam, sicut vttere & secare: siue maneant in ipso agente, sicut intelligere & velle. Si ergo magnificentia accipitur secundum quod actionem alicuius magni importat, prout factio proprie dicitur: sic magnificentia est specialis virtus.

Super Quaestione centesimam quinquagesimam articulum secundum.

Nam magnanimitas dirigat tantum intentionem ad opus secundum se magnum, & non aliud.

Quæstio.

In articulo secundo eiusdem centesimam quinquagesimam quaestionis in responsione ad secundum, dicitur primo occurrere ex Martino ibidem, circa id quod de magnanimitate dicitur, quod ad magnanimitatem spectat operari magnum in qualibet virtute, ita quod magnanimitas respicit circa hoc solam rationem magni, &c. Hæc opinio, inquit, nihil non videtur vera: cum primo, quia sequatur quod omne opus magnum secundum quod magnum, fuerit à magnanimitate. Hoc est falsum: quia spectat ad magnificentiam. Tum secundo, quia magnanimitas non solum considerat magnitudinem operis, sed etiam rectitudinem, puta, quod est opus iustitiae aut fortitudinis, &c. non ergo respicit solum rationem magni. Probatur antecedens: quia si sola ratio magni respiceretur, sequeretur quod ratio boni esset ei impertinens, & consequenter quod faceret etiam opus prauum modo esset magnum. Tum tertio quia aut magnanimitas producit magnitudinem operis iusti, & iustus ipsum opus secundum quod est debitis circumstantiis, ut iustum aut tam magnanimitas quam iustus producit vtrumque, sed magnanimitas non fert intentionem suam nisi ad magni rationem, & iustus non ad iustum. Primum horum non est intelligibile: quia magnitudo operis non est quantitas superaddita rei magnæ, sed est ipsa operatio: magnificus autem operis non est nisi opus arduum, & difficultas operis diuine. Contra secundum autem dicitur

modum militat primo ratio procedens: quia ex hoc indubitanter sequitur, quod magnanimitas secundum quod huiusmodi non plus operatur magnum in bono quam in malo. Secundo, Magnanimitas sic opus suum esse bonum: igitur intentione sua non est ad magnum tantum, sed ad bonum. Tercio, Magnanimitas operans magnum opus huiusmodi attingit de facto opus iustum. Aut ergo operatur, aut contra intentionem, aut ex intentione. Non primo nec secundo: ergo tertio modo. Et confirmatur: quia aut attingit illud naturaliter, aut casualiter, aut ex electione. Non primum, nec secundum, ergo tertium. Quarto, Magnanimitas intendit ad id quod ad bene gerendum sufficiens administrationem, oportet facere opus arduum iustitiae: sed omnis vult facere opus iustitiae arduum, non tantum de se, sed intentionem suam ad opus secundum quod magnum, sed etiam secundum quod iustum: igitur magnanimitas non solum dirigunt intentionem suam ad opus secundum quod magnum. Et tandem concludit opinionem hanc in hoc desistere, quod secundum eam omne opus magnum secundum quod magnum pertinet ad magnanimitatem. Et postea addit, quod magnanimitas est solum circa graves administrationes. Et probat. Illa sola opera spectant ad magnanimitatem, quibus homo dignificatur magnis honoribus, quibus est dignus: sed per sola opera publice administrationis est homo dignus magnis honoribus: igitur. Probatur minor: quia per reliqua opera homo non dicitur magnanimitas, aut possit administrare, aut ambulare, &c. sed per sola ista.

Opus enim factibile producit ab arte. In cuius quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quanteitate, pretiositate, vel dignitate: quod facit magnificencia. Et secundum hoc magnificencia est specialis virtus. Si vero nomen magnificencie accipitur ab eo quod est facere magnum, secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificencia non est specialis virtus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfecta pertinet magnum facere ex suo genere secundum quod facere communiter sumitur. Non autem secundum quod sumitur proprie: sed hoc est proprium magnificencie.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel qualitercunque agendo: ut dicitur in 4. Ethic. ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni. Alia autem virtutes quae si sunt perfectae, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti.

¶ Ad magnificenciam vero pertinet non solum facere magnum secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Vnde Tullius dicit in sua Rhetorica quod magnificencia est rerum magnarum & excellentiarum cum animi quadam ampla & splendida propositione cogitatio atque administratio: ut cogitatio referatur ad interiorem intentionem, administratio autem ad exterioram executionem. Vnde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita & magnificencia in aliquo opere factibili.

¶ Ad tertium dicendum, quod magnificencia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullis autem finis humanorum operum est adeo magnus sicut honor Dei. Et ideo magnificencia praecipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic. quod honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad divina sacrificia. Et circa hos maxime fludet magnificencia. Et ideo magnificencia coniungitur sanctitati: quia praecipue eius effectus ad religionem siue ad sanctitatem ordinatur.

ARTICVLVS III.

¶ *¶ Vtrum materia magnificencie sint sumptus magni.*



¶ AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod materia magnificencie non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duae virtutes: Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est. Ergo magnificencia non est circa sumptus.

¶ Præterea, Omnis magnificus est liberalis, quod magnanimitas facit magnivolentem et spiritum, & iustus iustitiam & magnitudinem ut conditionem. Nec est verum quod idem sit opus magnum & sua magnitudo, praecipue ut forma: immo distinguuntur genere in esse morali, ut dicitur ab absolute appetibili.

¶ Ad respondendum vero dicitur, quod magnanimitas faciendo magnum in opere est illud attingit de facto opus iustum, materialiter tamen, sed solum magnitudinem formaliter. Et ad omnia quae afferuntur, conceditur, quod scilicet ex intentione & electione eligit magnum & bonum dupliciter, ut velis distingi est, scilicet formaliter quo ad formale proprium actus: & materialiter quo ad materiam per se.

& nam, sed formaliter censetur, in hoc tamen materia contrariam: ita magnum quod est obiectum magnanimitas, non est magnum absolute, sed est magnum in opere virtutis: ita quod magnitudo est id quod formaliter significatur & respicitur a magnanimitate. Opus autem virtutis in communi non contrarium ad speciem huius virtutis vel illius magnitudinis, est proxima materia illius magnitudinis contrarius magnitudinem, materialiter tamen, ad obiectum magnanimitatis: sicut talis contrahit contrarium, & contrahit ad obiectum scientiae potest esse similitudo, si qua esset. Recordandum est ex supradictis quod magnitudo virtutis operis, ut habet rationem conditionis consequentis quantitate virtutis productis ipsam, non habet rationem ardui, & ideo a qualibet perfecta virtute fit. Et ipsa met, ut dicitur rationem formae, habet rationem ardui: & ideo a sola magnanimitate respicitur in opere virtutis ut la materia. Vnde magnanimitas, ornatus dicitur omnium virtutum, quia est Ethic. quia magnitudo ipsa, rationem habet formae omnium virtutum.

ut dicitur in quarto Ethicorum: sed liberalitas est magis circa dona quam circa sumptus: ergo etiam magnificencia non praecipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

¶ Præterea, Ad magnificenciam pertinet aliquod opus exterior facere. Non autem quilibet sumptibus sit aliquod exterior opus, etiam si sint sumptus magni: cum aliquis multa expendit in encensis mittendis: ergo sumptus non sunt propria materia magnificencie.

¶ Præterea, Magnos sumptus non possunt facere nisi diuites: sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes: quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, ut Seneca dicit in lib. de Ira. Ergo magnificencia non est circa magnos sumptus.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 4. Ethic. quod magnificencia non extenditur circa omnes operationes quae sunt in pecuniis, sicut liberalitas: sed circa sumptuosas solum in quibus excellit liberalitatem magnitudine: ergo est solum circa magnos sumptus.

CONCLUSIO.

¶ Non modo magni sumptus, materia sunt magnificencie, sed pecunia, & eius inordinatus amor, quem moderatur magnificencia ne sumptus, magni impendantur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ad magnificenciam, sicut dictum est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus. Non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis. Vnde ad magnificenciam pertinet magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum convenienter fiat. Vnde & Philosophus dicit in 4. Ethic. quod magnificus ab aequali ad est, a proportionato sumptus opus facit magis magnificus. Sumptus autem est quadam pecunie emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniae. Et ideo materia magnificencie possunt dici & ipsi sumptus, quibus virtutis magnificus ad opus magnum faciendum: & ipsa pecunia, qua virtutis ad sumptus magnos faciendos: & amor pecuniae qui moderatur magnificencia, ne sumptus magni impendantur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, virtutes illae quae sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, & aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam & vsum eius, esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quae respicit communiter vsum pecuniae: & magnificenciam, quae respicit magnum pecuniae vsum.

¶ Ad secundum dicendum, quod vsum pecuniae aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificenciam. Ad liberalem enim pertinet secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecuniam. Et ideo omnis vsum debitus pecuniae, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniae, pertinet ad

quod magnanimitas facit magnivolentem et spiritum, & iustus iustitiam & magnitudinem ut conditionem. Nec est verum quod idem sit opus magnum & sua magnitudo, praecipue ut forma: immo distinguuntur genere in esse morali, ut dicitur ab absolute appetibili.

¶ Ad respondendum vero dicitur, quod magnanimitas faciendo magnum in opere est illud attingit de facto opus iustum, materialiter tamen, sed solum magnitudinem formaliter. Et ad omnia quae afferuntur, conceditur, quod scilicet ex intentione & electione eligit magnum & bonum dupliciter, ut velis distingi est, scilicet formaliter quo ad formale proprium actus: & materialiter quo ad materiam per se.

Qualit.

Infra q.

152. ar. 3.

con. q.

160. ar. 1.

co. Et 12.

q. 60. art.

5. cor. co.

2. Et 3. d.

34. q. 1.

art. 2. co.

2. Et 4. d.

7. q. 1. ar.

2. q. 2. co.

Et di. 17.

q. 3. ar. 2.

4. 3. cor.

Et di. 33.

q. 3. ar. 2.

cor. Et 4.

Ethic. lec.

6. co. 2.

prae forma & finis principaliter intenti. Ex quibus patet quod positio Aulicorum in nullo deficit, dicens omne opus bonum, quatenus magnum, ex principali intentione spectare formaliter ad magnanimitatem. Ad id uero quod additur de materia magnanimitatis, dicitur quod minor est falsum, & probatio nihil valet: quoniam seculum omni administratione publica dicitur quia magnanimitas si magnum opus uirtutis facit ex intentione: possunt enim, si non audeat ad illud, ut patet de seruo, qui abscondit talentum: & proinde potius, si audeat actus super uires, ut Petrus, si omnes scandalizati fuerint &c. Unde iste homo proprium magnanimitas, extrinsecum fecit, scilicet operari magnum in quolibet uirtute, & extrinsecum, scilicet administrationem publicam, proprium facit: cum tamen in quarto Ethicorum, solum primum dicitur.

Ad aliud dubium secundo loco motum, dicitur, quod magnanimitas tendit in magnam, & facit illud etiam in operatione magnifici. Nec contra hoc obicitur obiecta: quoniam alia est materia in qua magnificus appetit & facit magnum, alia in qua magnanimitas appetit & facit magnum. Magnificus liquidem facit magnum in materia exteriori, scilicet in aliquo opere factibili: puta, domo, templo, muris &c. Magnanimitas autem facit magnum in actu elicitio ipsius magnifici: ita quod actus magnifici sicut & aliorum actuum actus, sunt quos magnanimitas ordinat magnitudine. Non est ergo eadem magnitudo dicere intentio ab utraque uirtute, sed magnifici intentio intendit ad magnam in materia exteriori magnanimitas autem ad magnam in ipso actu magnifici: & hoc per se primo, in quantum est actus uirtutis, & non in quantum est actus magnifici. Obiectio autem secunda sit: ut in requirere laborat quoniam magnifici conuenit cum aliis uirtutibus in hoc, quod non per se primo tendit ad magnam in operatione sua. Sed si facit operationem suam magnam, facit ut conuenientem consequentem ex illis uirtutibus, quia scilicet est perfecta in actum. Oppositum liquidem magnanimitas adesse, ad hoc, ut per se primo intendat ad magnam in operatione magnifici. Facere autem magnam in re exteriori factibili, sicut ad magnifici.

ARTICVLVS III.

¶ *Utrum magnificencia sit pars fortitudinis.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod magnificencia non sit pars fortitudinis. Magnificencia enim conuenit in materia cum liberalitate, ut dictum est: sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiae: Ergo magnificencia non est pars fortitudinis.

¶ *Præterea*, Fortitudo est circa timores & audacias. Magnificencia autem in nullo uidetur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quaedam. Ergo magnificencia magis uidetur pertinere ad iustitiam, quae est circa operationes, quam ad fortitudinem.

¶ *Præterea*, Philosophus dicit in quarto Ethicorum, quod magnificus scienti assimilatur: sed scientia magis conuenit cum prudentia quam cum fortitudine: ergo magnificencia non debet poni pars fortitudinis.

¶ *SED CONTRA* est quod Tullius & Macrobius & Andronicus magnificenciam partem fortitudinis ponunt.

CONCLUSIO.

¶ *Magnificencia est pars fortitudinis non quidem subiectiua, sed ei adiuncta ut secundaria principali.*

¶ *RESPONDEO* dicendum, quod magnificencia secundum quod est specialis uirtus, non potest poni pars subiectiua fortitudinis: quia non conuenit cum ea in materia, sed ponitur pars eius, in quantum adiungitur ei sicut uirtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua uirtus adiungatur alicui principali duo requiruntur, ut supra dictum est: quorum unum est, ut secundaria conueniat cum principali. Aliud autem est, ut in aliquo excedat ab ea. Magnificencia autem conuenit cum fortitudine in hoc, quod sicut fortitudo tendit in aliquod arduum & difficile, ita etiam & magnificencia. Unde etiam uidetur esse in irascibili, sicut & fortitudo, sed magnificencia deficit a fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personae. Arduum autem in quod tendit magnificencia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus quam periculum personae. Et ideo magnificencia ponitur pars fortitudinis.

¶ *AD PRIMVM* ergo dicendum, quod iustitia respicit operationes secundum se

prout in eis consideratur ratio debiti: sed liberalitas & magnificencia considerat operationes sumptuum secundum quod comparantur ad passionem animae: diuersimode tamen. Nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem & concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passionibus concupiscibilibus quibus non impeditur liberalitas a donationibus & sumptibus faciendis: unde est in concupiscibili. Sed magnificencia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum: non simpliciter sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus: unde magnificencia uidetur esse in irascibili, sicut & magnanimitas.

¶ *Ad secundum* dicendum, quod magnificencia, etsi non conueniat cum fortitudine in materia, conuenit tamen cum ea in conditione materiae, in quantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut & fortitudo in aliquid arduum circa timores. ¶ *Ad tertium* dicendum, quod magnificencia ordinat usum artis ad aliquid magnum ut dictum est. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificenciam pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est. Et hoc praecipue necessarium est propter magnitudinem utriusque: quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QVAESTIO CENTESIMA TRIGESIMA QUINTA De paruificencia, in duos articulos diuisa.

INDE considerandum est de uitiis oppositis magnificenciae.

¶ *Et circa hoc* quaeruntur duo. ¶ *Primo*, utrum paruificencia sit uirtus. ¶ *Secundo*, de uicio ei opposito.

ARTICVLVS I.

¶ *Utrum paruificencia sit peccatum.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod paruificencia non sit uirtus. Virtus enim sicut est moderatiua magnorum, ita etiam est moderatiua paruorum. Unde & liberales & magnifici aliqua paruia faciunt. Sed magnificencia est uirtus. Ergo similiter paruificencia magis est uirtus quam uirtus.

¶ *Præterea*, Philosophus dicit in 4. Ethicorum, quod diligencia rationis est paruifica: sed diligencia rationis uidetur esse laudabilis, quia bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit in quarto cap. de diuino. ergo paruificencia non est uirtus.

¶ *Præterea*, Philosophus dicit in 4. Ethicorum, quod paruificus consumit pecuniam tristatus: sed hoc pertinet ad auariciam siue ad illiberalitatem: ergo paruificencia non est uirtus ab aliis distinctum.

¶ *SED CONTRA* est, quod Philosophus in secundo, & quarto Ethicorum, ponit paruificenciam speciale uirtutem magnificencie oppositam.

CONCLUSIO.

¶ *Paruificencia uirtus est, quo homines ab ea proportionem deficient, quia debet esse secundum rationem, inter sumptus, & opus.*

¶ *RESPONDEO* dicendum, quod sicut supra dictum est, moralia speciem a fine fortuntur. Unde & a fine ut plures nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis paruificus quod intendit ad aliquid paruum faciendum. Paruum autem & magnum secundum Philosophum in praedicamentis relatiue dicuntur. Unde cum dicitur quod paruificus intendit aliquid paruum facere, intelligendum est in comparatione ad genus

Secunda secundum S. Thom.

¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*

In articulo quarto
¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*

¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*

¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*

¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*

¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*
¶ *Super Quaestio*

uerantia, nisi primo inclinatus ad actum patientiae: sed patientia sine iustitia est dispositio ad omnem virtutem secundum gradum perfectitudinis.

¶ Num patientia opus perfectum habere dicatur tantum in adversis.

Questio. Quintum dubium est in responsione ad primum, circa glossam illius, Patientia opus perfectum habere non simpliciter, sed in adversis. Dupliciter siquidem hoc impugnat. Primum, ordinem passionum in littera ex adversis, scilicet primo tristitia, inde ira, inde odium, inde iustitia seu iustitia nocumentum. Nam cum ira sit appetitus irascibilis, ac per hoc iustitia nocumens, ita sine quocunque melio sit in iustitia nocumentum. Secundum, ex hac solutione probatur excellentiam patientiae. Multo difficilius est recte se habere circa adversa in tota vita humana, quam circa prospera: sed in adversis tolerandis patientia est perfectior, ut ipse Thoma dicit: ergo, probatur maiore: tam quia adversa multo frequentius contingunt quam prospera: quoniam & in illis prospera multa adversa commiscetur. Minor probatur tam ex ipso Thoma, tum quia habita patientia ex adversis, nec ira, nec odium, nec infans nocumentum facimus, habita vero iustitia, adhuc habetur odium, ira, & tristitia habita quoque charitate, quantum est ex parte habitus, adhuc habetur ira, & tristitia habita etiam mansuetudine, adhuc habetur tristitia. Et confirmatur: quia quicquid habet opus perfectum, ita ut habens ipsum in nullo deficiat, est perfectissimum simpliciter. Sed patientia est huiusmodi, ut patet auctoritate Iacobi: ergo.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis, & ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia: secundo ira, quam moderatur mansuetudo: tertio odium, quod tollit charitas:

cum circa adversa in tota vita humana, quam circa prospera: sed in adversis tolerandis patientia est perfectior, ut ipse Thoma dicit: ergo, probatur maiore: tam quia adversa multo frequentius contingunt quam prospera: quoniam & in illis prospera multa adversa commiscetur. Minor probatur tam ex ipso Thoma, tum quia habita patientia ex adversis, nec ira, nec odium, nec infans nocumentum facimus, habita vero iustitia, adhuc habetur odium, ira, & tristitia habita quoque charitate, quantum est ex parte habitus, adhuc habetur ira, & tristitia habita etiam mansuetudine, adhuc habetur tristitia. Et confirmatur: quia quicquid habet opus perfectum, ita ut habens ipsum in nullo deficiat, est perfectissimum simpliciter. Sed patientia est huiusmodi, ut patet auctoritate Iacobi: ergo.

¶ Num sit aliqua virtus perfectior patientia.

Questio. Sextum dubium est in responsione ad secundum circa glossam illius, In patientia nostra possidebitis: quod scilicet intelligitur per remotionem adversitatis inquantum possessionem animae. Possessio enim importat quietum dominium. Contra, inquit Martinus, hanc solutionem arguitur similiter ut prius. Si aliqua virtus, etiam circa prospera, est perfectior patientia, sequitur quod per patientiam non possideamus animas nostras. Probatur: quia carens virtute perfectiore, non habet quietum dominium supra animam suam. Nulla ergo virtus est perfectior patientia.

¶ Num patientia sit radix, & cultus omnium virtutum per modum rei: 40
motus prohibens, vel illas transiens.

Questio. Septimum dubium est in responsione ad tertium circa glossam illius dicti Greg. Patientia est radix & cultus omnium virtutum, non directe causando & promouendo, sed solum remouendo prohibens. Contra, inquit Martinus ibidem, nolo quod aliqua habeat patientiam perfectam, & noniam agendum, & exerceat omni alia virtute: tum sic, Talis recte agens in materia cuius virtutem non habet: ergo. Assumptum probatur: quia non peccabit in materia iustitiae, nisi aut odio, aut amore, aut aliqua simili passione. Sed in huiusmodi semper interuenit non fuisse aliquid malum, vel in se, vel in alio: ergo. Et tandem dicit, quod hoc, scilicet respectu omnium aliarum virtutum & se habere se radicaliter, vel remouendo prohibens, vel effectiue causando, nulli alteri virtuti morali conuenit: & ideo patientia est ceteris virtutibus ad vitam humanam transigendam accommodatior. Multa quae affert ad probandum excellentiam patientiae, quae omittitur quoniam ex hac elucidatione omnia clara reddi putat.

¶ Ad primum dubium dicitur, quod falsum est antecedens assumptum ab arguente. Eodem siquidem modo respondendum est hic sicut superius responsum est de fortitudine in principio tractatus huius. Unde ad primam, secundam, & tertiam probationes illius dicitur, quod patientia per se primo moderatur tristitiam in concupiscibili, & mediante hac moderatione constituit acquiescentiam, inclinat ad bonum, & firmat in bono. Arguens enim debet probare non quod patientia haec det aliquo modo, sed quod principaliter & immediate & continuat in bono, non mediante moderatione tristitiae, sicut facit iustitia & prudentia, quarum utraque directe & primo constituit bonum voluntatis & intellectus. Quarta autem obiectio, quae est contra istam universalem, Virtus constituit in bono praestitit virtute tollente impedimentum, excluditur: dicendo quod est vera, ceteris paribus. Et rursus est vera quo ad nobilitatem substantialem: quod patientia secundum sui generis rationem est ignobilior iustitia acquirat: quoniam tollit impedimenta maioris boni, scilicet supernaturalis. Et rursus patientia absolute ignobilior est iustitia infusa: quia cetera sunt paria. Et haec iustitia constituit in bono gratuito. Patientia autem tollit boni gratuiti impedimentum tristitiae. Nec est inobueniens quod uentus sit secundum generis sui conditionem hanc nobilior fortitudine: quae tamen aliunde praeceminet a iustitia. De castitate autem & absterge non oportet sollicitudinem habere circa deletiones, & non directe constituit hominem in bono, sed ponit medium in passionibus, sicut patientia & fortitudo.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod patientia, quae est specialis virtus, non est circa pericula mortis. Et ad primam probationem negatur, quod patientia, ut est virtus specialis, sit circa omnia adversa: quoniam est solum circa adversa alia ab his quae mortis sunt, circa quae est patientia, pars integralis fortitudinis. Et per hoc patet responso ad secundum: quoniam id, quod Auctor dicit in illa responsione, quam allegat arguens, declarat ibidem in responsione ad ultimum, distinguendo de patientia parte integrali fortitudinis, & patientia speciali virtute, primam attribuendo mala mortis, secundam cetera mala.

¶ Ad tertium dubium de temperantia respectu patientiae dicitur, quod si arguens bene aduersus ordinem qui ponitur in littera inter impedientia hominum rationis, non dixisset ea quae dicit. Expressit namque Auctor potius impedire mala mortis, & cruciatibus qui opponuntur bono corporis, quam delectabilia secundum rationem: & ideo praeponebat fortitudo temperantiae. Unde quod iste obicit de tormentis & cruciatibus, non est contra Auctorem, nisi quis adeo rudis sit ut putet timorem huiusmodi maioris poni ab Auctore in primo loco,

& non tristitiam eorumdem. Sed quoniam rationem est, non meretur in illis. Ergo mens Auctoris, quod quia bonum corporis naturaliter plus amaretur quam bonum externum, ideo & timor & tristitia malorum corporis maxime impediant bonum rationis. Quia autem delectabilia secundum rationem naturaliter sunt nobis magis conaturalia, & sensibilia, ac praecipua, quam bona exteriora, ideo

quarto iniustum nocumentum, quod prohibet iustitiam. Tollere enim principium uniuscuiusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

¶ Ad secundum dicendum, quod possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicitus euellit passiones aduersitatis, quibus anima inquietatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur esse radix & cultus omnium virtutum, non quasi directe eas causando & conseruando, sed solum remouendo prohibens.

est abdicere voluntaria quam nobis. Quae enim nobis iniuria nos tangunt, non sunt in potestate nostra, sicut ea quae uoluntibus nobis accidunt. Considerat autem quod tristitia de nobis, delectatio de amato est. Et propter hanc rationem motus & tristitia exculant, & non delectatio: quia ista scilicet sunt de nobis, illa de uoluntate per hoc delectatio est in potestate nostra, longe plusquam tristitia & metus. Cum his tamen fiat, quod delectatio carnalium exagis impedit rationis bonum quodam tristitia exteriorum bonorum, quantum est ex materia delectabilium & tristabilium. Quod dico, quia per accensum ex parte hominis autem, vel aliter dispositum, contingit oppositum. Sed delectatio datur secundum ea quae sunt per se.

¶ Ad quartum dubium de comparatione patientiae ad iustitiam ad proximum dicitur, quod si virtutes possent separari, & comparari patientia acquirat, & quae loquitur arguens, ad iustitiam respectu proximi, & acquiescentiam, negatur assumptum, scilicet quod melius sit: quoniam melius est esse iustum quam patientem. Quoniam ut dicitur in quinto Ethicorum hoc maxime commendatur bonis homo quod etiam alius est bonus, iustus autem talis est, patientis autem sibi soli bonus est. Nec est uerum quod iustus sit minus dispositus ad virtutes quam patientissimus iustus magnam est principium & patientia est omnium uirtutum quoniam uolens & reddens unicuique quod suum est, totius legem implet. Propter quod omnia praeccepta legis sunt praeccepta iustitiae, ut superius patet, & ad fortitudinem se accingunt ut debent patientia reddat. Et ad temperantiam, & non sua muliere abstinendo. Et ad patientiam, superiori parti animae suae reddens quod debet, scilicet obsequium hominibus. Quod autem dicitur, quod illi qui sunt in impatientia: quod de facto loquitur, negandum est: quoniam si uere sunt iusti, habent tantum patientiam ut uito impatientia earent: ac per hoc non sunt impatientissimi: quamuis non oporteat omnes iustos habere patientiam perfectam, ut patet de his quae de continentia uirtutum dicta sunt.

¶ Ad quintum dubium, quomodo patientia habeat opus perfectum, dicitur quod id quod primo obicitur contra ordinem passionum, nihil obstat. Nam non dicit Auctor quod oportet eam causare prius odium, & deinde infans nocumentum: quod odium oportet modum, ut ille intellexit. Sed dicit quod talis progressus mali moris in animo nostro ex aduersis praesentibus, est quod primo tristitia & deinde quoniam tam naturale progressum potest aliquis male se habere in aduersis. Nullus siquidem dubiet quod in ira crescit in odium. Non tamen opus est omnem iram peruenire ad odium. Ad id uero quod secundum loco obicitur ad probandum patientiam excellentiam, dicitur, quod si per prospera iste intelligit omnia non aduersa, circa quae est patientia, antecedens est falsissimum: quoniam multo difficilius est habere reliquias uirtutes, iustitiam, magnanimitatem &c. quam patientiam. Si autem per prospera intelligit quaedam bona delectabilia, nihil ualeat consequentia inferens patientiam esse perfectiorem simpliciter ceteris uirtutibus: quoniam dato quod esset perfectior illis quae essent circa tales prosperitates, non sequitur, ergo est perfectior ceteris simpliciter. Peccat quoque dicta ratio & in hoc, quia praesupponit patientiam uirtutem esse circa omnia aduersa: circa summa aduersa, scilicet mortis pericula, sit fortitudo. Peccat & tertio, quia perfectionem uirtutis sola difficultate gradus: cum perfectio uirtutis de qua dicitur in secundo Ethicorum, quod est circa bonum & difficile, magis penderet ex bono quam ex difficili. Quae uero addit, quod habita patientia, habentis illas uirtutes, puta mansuetudo, charitas, & iustitia: non est uerum, si secludatur contextio uirtutum, nisi negatiue, hoc est, quia habita patientia, tollit iracundiam, odium, & iniustitiam simpliciter, sed quantum est ex tristitia aduersorum. Possit enim patientia sola praedictis ex alio capite, odio habere proximum & illi nocere, puta ex crudelitate, ut auribus, & tyrannide, seu libidine dominandi, excellendi &c. Quod uero econtra dicitur de charitate, quod quantum est ex parte habitus, habetur sine patientia: falsum est. Nam teste Apostolo, Charitas patient est. Et probatur ratione: quia charitas ex sui propriae habetur ratione praeter deum omnibus, ac per hoc omnibus contrariis. Et propterea Apostolus posuit primogenitum charitatis patientiam. Et ne hic occupemus tempus, breuiter arguendum suis abundantia salutaribus. Vltima demum probatio, scilicet quicquid habet opus perfectum, ita ut habens ipsum in nullo deficiat, est perfectissimum simpliciter: concludit quod patientia est deus, illa enim maior, ut iacet, soli conuenit diuinae perfectioni: de re namque opus perfectum sit in nullo indigere, solius dei est. Omnis enim creatura, sic est perfecta ut alio indigere. Et ideo aut Martinus corrigat maiorem, aut fateatur patientiam esse deitatem.

¶ Ad sextum dubium dicitur, quod quies animi, seu quies sui possessio, dupliciter intelligi potest, scilicet, quod sit omnino perfecta. Et haec non nisi per uirtutem beatitudinem quae in patria erit, praestatur. Et de tali quies possessione uerum est quod non habetur quandoque deficit aliqua uirtus, maior nara habet &c. Sed talis quies possessio non ponitur a Christo effectus patientiae in hac uita, sed in futura tantum. Alio modo intelligitur, quod sit quies in genere perturbationum ut sit & talis possessio animae ponitur effectus patientiae. Nec erigit quod ipsa sit perfectissima uirtus. Quoniam cum haec, quod est alia uirtus ipsa perfectior, sit quod habita ipsam, si careat illa alia, possit deus hanc animam quiete in genere perturbationum, hoc est, ut homo sit imperturbabilis

¶ Ad sextum dubium dicitur, quod quies animi, seu quies sui possessio, dupliciter intelligi potest, scilicet, quod sit omnino perfecta. Et haec non nisi per uirtutem beatitudinem quae in patria erit, praestatur. Et de tali quies possessione uerum est quod non habetur quandoque deficit aliqua uirtus, maior nara habet &c. Sed talis quies possessio non ponitur a Christo effectus patientiae in hac uita, sed in futura tantum. Alio modo intelligitur, quod sit quies in genere perturbationum ut sit & talis possessio animae ponitur effectus patientiae. Nec erigit quod ipsa sit perfectissima uirtus. Quoniam cum haec, quod est alia uirtus ipsa perfectior, sit quod habita ipsam, si careat illa alia, possit deus hanc animam quiete in genere perturbationum, hoc est, ut homo sit imperturbabilis

¶ Ad sextum dubium dicitur, quod quies animi, seu quies sui possessio, dupliciter intelligi potest, scilicet, quod sit omnino perfecta. Et haec non nisi per uirtutem beatitudinem quae in patria erit, praestatur. Et de tali quies possessione uerum est quod non habetur quandoque deficit aliqua uirtus, maior nara habet &c. Sed talis quies possessio non ponitur a Christo effectus patientiae in hac uita, sed in futura tantum. Alio modo intelligitur, quod sit quies in genere perturbationum ut sit & talis possessio animae ponitur effectus patientiae. Nec erigit quod ipsa sit perfectissima uirtus. Quoniam cum haec, quod est alia uirtus ipsa perfectior, sit quod habita ipsam, si careat illa alia, possit deus hanc animam quiete in genere perturbationum, hoc est, ut homo sit imperturbabilis

¶ Ad sextum dubium dicitur, quod quies animi, seu quies sui possessio, dupliciter intelligi potest, scilicet, quod sit omnino perfecta. Et haec non nisi per uirtutem beatitudinem quae in patria erit, praestatur. Et de tali quies possessione uerum est quod non habetur quandoque deficit aliqua uirtus, maior nara habet &c. Sed talis quies possessio non ponitur a Christo effectus patientiae in hac uita, sed in futura tantum. Alio modo intelligitur, quod sit quies in genere perturbationum ut sit & talis possessio animae ponitur effectus patientiae. Nec erigit quod ipsa sit perfectissima uirtus. Quoniam cum haec, quod est alia uirtus ipsa perfectior, sit quod habita ipsam, si careat illa alia, possit deus hanc animam quiete in genere perturbationum, hoc est, ut homo sit imperturbabilis

ut non possit pati. Et ex proposito, quod consequenter non videtur. Ad hoc autem dicitur, quod antecedens est impossibile, loquendo de patientia ut est virtus. Et ad probationem de hoc dicitur, quod si infirmus non est similiter virtus, ut patet ex supradictis de his ab auctoritate. Et per hoc patet solutio tertiæ, scilicet quod non habetur in mortali peccato, dum quis est sine charitate, non potest esse in tali peccato ut est virtus.

Ad quartum ergo patet, quod assumptum, quod non potest pati in peccato, ergo est impossibile ad eum, si est in tali peccato, ut est virtus.

Ad quintum ergo patet, quod assumptum, quod non potest pati in peccato, ergo est impossibile ad eum, si est in tali peccato, ut est virtus.

qd supra
228. q.
loci ubi
notatur.

homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICVLVS IIII.

¶ *Utrum patientia sit pars fortitudinis.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius, sed patientia videtur idem esse fortitudinis, quia, sicut supra dictum est, proprius actus fortitudinis est sustinere. Et hoc etiam pertinet ad patientiam. Dicitur enim in lib. sententiarum, Prosperi, quod patientia constituit in alienis malis tolerandis. ergo patientia non est pars fortitudinis.

Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias, ut supra habitum est, & ita est in irascibilis patientia videtur esse circa tristitias, & ita videtur esse in concupiscibilis: ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

Præterea, Totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia: cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum, qui mala facit: ergo patientia non est pars fortitudinis.

¶ *SED CONTRA* est, quod Tullius in sua Rhetorica ponit eam fortitudinis partem.

CONCLUSIO.

¶ *Patientia potius fortitudinis adiungitur tantumquam secundaria principali, quam pars eius sit, ut autem circa pericula mortis versatur, pars eius integralis est.*

¶ *RESPONDEO* dicendum, quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala æquanimiter perferri, ut

ex una parte dicit, quod commensuratio boni amati ad naturam est imperpetua: & ex altera parte dicit, quod amor huius boni est propria ratio tolerantie. Constat namque de eo, quod commensuratio boni amabilis ad amantem non est imperpetua ad amorem, immo naturaliter amamus commensurata, & incommensurata nature: qui fugimus aut non amamus. Ex hoc autem quod commensuratio pertinet ad amorem, optime redditur est ratio patientie quæ ex amore nascitur: nec est verum, ut patet ex dictis, quod ad verum amorem supernaturalis debet se habere, cetera sine charitate. Ad sextam conceditur consequentia de pati, ut est actus patientie virtutis. Nec hereticus aliquis sic unquam patitur pro Christo. Quod autem ille dicit quod in veritate licet non patitur pro Christo, sufficit quod ipse credit pati pro Christo, non eget alia responsione: quoniam destruit fundamenta theologie & philosophie moralis, scilicet bonum confugit ex causa integra, malum autem ex particulari defectu. Cum enim hic sit apparetia & defectus veritatis, ille sonnat esse actum virtutis patientie, ad per hoc bonum: quod est ridiculum.

Ad tertium dubium patet responsio ex dictis in primo dubio. Nam patientia quilibet, si est virtus, respicit & finem increatum & finem creatum, qui est fructus æternæ patrie, & finem intrinsecum. Nec illas horum est extra propositum virtutis patientie.

Ad quartum dubium, pro quanto negat maiorem, & ponit posse diligi super omnia deum sine charitate, iam responsum est in secundo dubio. Pro quanto vero negat minorem, dicitur quod licet patientis pro Christo non quolibet actus patientie patitur potestate omnium naturalium, ipsa tamen patientia virtus nata est stare hoc, ut homo perferat deum, non hunc vel illud, sed omnibus naturalibus bonis.

Ad quintum rationem dicitur, quod licet aliqui sint magis patientes quam alii, omnes tamen virtutis patientie habentes, ut sic, conveniunt in hoc, quod deum præferant omnibus naturalibus, sicut omnes intus in hoc, quod unicuique volunt quod suum est. Illi vero qui tolerato carcere, &c. deficiunt in toleranda morte, si à principio usque ad carcerem tantum parati erant, non passi sunt ex virtute patientie, sed ex sua inclinatione & estimatione. Si vero à principio dispositi erant ad omnia pro Christo sustinenda, sed postmodum defecerunt, passi quidem sunt ex virtute patientie, sicut ex charitate. Sed qui non perseveraverunt ex nimio amore presentis vite, ideo patientie virtutis simul cum charitate perdidit.

¶ *Super Quæstionem centesimam vigesimam sextam. Articulus quartus.*

¶ *Nam patientia sit virtus fortitudinis adiuncta.*

IN articulo ciuesem 13. quæst. dubium ex Martino occurrit in quæst. 1. contra conclusionem principalem, scilicet quod patientia sit virtus adiuncta fortitudini. Quod est ordo habitus, talis est ordo actus. Vbi ergo actus nulli habet ordinem inter se, nec habebit ordinem actus patientie spontaneæ tantum quo ad æqua-

litatem non habet ordinem ad quemcumque actum fortitudinis. Ergo. Et eodem modo arguit de actu patientie circa quæcumque mala, secundo periculo mortis. Secundo arguitur ex dictis ipsius Thomæ quia secundum ipsum in responsione ad primum huius articuli, fortitudo est circa pericula mortis tantum patientia vero circa quæcumque mala: ergo fortitudo est adiuncta patientie, & non e contra.

Tertio arguitur ad illud ex dictis Thomæ in responsione ad secundum illius articuli, scilicet, fortitudo est principaliter circa timorem futurum: patientia principaliter est circa presentia tristitia: ergo fortitudo est adiuncta patientie. Et tenet sequela: quia plus est sustinere presentia, quam futura eadem quæla timere.

¶ *Præterea*, Sustinere presentia mala est principaliter, & difficultius actus, quam non fugere propter futura, & ille ordinatur in illud. Nam non minus prodest ad fugere futura, nisi suble queretur habebit tolerantiæ patientie. Ergo magis patientie fortitudo, quam scilicet labor dicitur, secundum hoc in hac solutione dicta. Si dicatur quod patientia quædam ad tolerantiæ rationem mortis, ad illi virtutis adiuncta fortitudinis, sed inquit tolerat alia, ut ipse Thomas in responsione ad tertium huius articuli inquit. Contra, Ex hoc, inquit, in primis responsione committitur vitium assumptum, scilicet quod patientia est tam circa pericula mortis, quæ etiam circa alia mala. Deinde ista solutio committit quoque vitium istud. Primum est, quod patientia, ut est circa pericula mortis, est pars integralis fortitudinis. Secundum est, quod patientia, ut est circa alia mala, non est pars integralis fortitudinis, sed adiuncta.

¶ *Ad secundum dicendum*, quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter presentem tristitiam, siue dolorem. Et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere quod vitat fortitudo. Patientia vero principaliter est circa tristitias. Nam patientia dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patientia, quæ patienter non nocentur scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis: quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraq; sit in concupiscibili: quia temperantia est solum circa tristitias, quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ sunt ex abstinencia ciborum vel venereorum: sed patientia præcipue est circa tristitias, quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiæ pertinet refrænare huiusmodi tristitias, sicut &

¶ *Contra primam arguitur*, Patientia quæ est circa mortis pericula, est secundum doctrinam eius fortitudo: ergo non est pars integralis fortitudinis. Antecedens probatur. Patientia martyris usque ad mortem pro Christo, secundum illam doctrinam est patientia & fortis actus quo tolerat malum mortis. Aut ergo est patientia & fortis eodem actu, & tunc habetur intentio: quia si actus non est distinctus, nec habetur. Aut uno actu est fortis, & alio patientis: & tunc queritur qui sit ille. Non enim sunt ibi duo tolerantie mortis, neque duo alii actus. Neque potest dici quod non fugere est actus fortitudinis, & laudabiliter se habere in tolerando, est actus patientie, quia sequeretur quod aggredi & perdere laudabiliter in periculis mortis non esset actus fortitudinis: quod est contra eandem doctrinam dicens in responsione ad secundum, Actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter presentem tristitiam.

¶ *Præterea*, Laudabiliter se habere in malis presentibus, est actus patientie. Non deficiat autem propter presentem tristitiam, est actus fortitudinis secundum illam responsionem: & ille secundus coincidit cum primo. Ergo patientia est fortitudo.

¶ *Contra secundum autem filium militum*, inquit, rationes quædam primo aliter, quod patientia non est adiuncta magnanimitati, quas omitto: quia ut natus ad propositum maioris videntur.

¶ *Præterea*, inquit, Ego non video quomodo hæc patientia sit distincta à magnanimitate. Nam secundum Tullium in primo de officio, magnus animus sicut fortis cernitur in gerendo res magnas, plenissime laborum & periculorum. Tunc sic, Eadem sunt pericula circa quæ versant magnanimitas, & patientia ista ergo. Neque potest dici quod magnanimitas firmat animum in maximis bonis sperandis, patientia vero in malis tolerandis: quia cum bonis de se illuciant se, non est opus virtute firmante ad se nisi propter mala & pericula quæ contingunt in prosecutione eorum, eiusdem igitur virtutis est firmare animum in bonis adipiscendis, & firmare ipsum contra mala & pericula occurrentia in eorum ademptione.

¶ *Ad hoc dubium respondendo dicitur*, negando primi argumenti minorem, quia inter actum fortitudinis & patientie est ordo ex parte materie. Nam materia fortitudinis sunt maxima mala, scilicet mortis. Materia vero patientie sunt minora mala. Constat autem inter maiora & minora mala per se de quibus est sermo, esse ordinem aliquem. Patientia igitur adiungitur fortitudini quasi circa secundariam in malis materiam existentem.

¶ *Ad secundum ex dictis Auctoris dicitur*, quod hic æquiuocatio accedit de patientia. Nam patientia, ut est circa omnia aduersa, non est unaquæ quid, sed est vox significans virtutem patientie ad mala alia à mortis periculis, & ad patientiam modum virtutis seu partem integram fortitudinis, quæ est circa mala specialia.

spedantia ad mortis pericula. Unde aut Author in responsione ad primum usum est nomine patientiae ut communiter significat utramque patientiam, quia in responsione ad tertium erat ibidem hoc explanatum, ut explanavit. Aut per hoc quodcumque mala, subintellexit alia à dictis, scilicet periculis mortis. Et sic accepit patientiam proprie pro virtute patientiae, ut in responsione ad tertium explanavit. Et sic nil contra Auctorem, quous modo dicatur, sequitur.

Ad tertium ex dictis Authoris in responsione ad secundum dicitur, quod si interpretanda sunt dicta verba de patientia virtute, patet quod nulla est difficultas in comprehensione: quia talis patientia non est circa praesentia mala, scilicet pericula mortis. Plus enim est sustinere contra timores maximorum malorum, quam sustinere minora mala. Si vero exponatur de patientia parte integrali fortitudinis, tunc dicendum est quod fortitudo habet pro actu suo principali immobiliter sustinere & contra timores & contra tristitias, quae in periculis mortis inveniuntur: ita quod actus eius est & superatis timoribus & tristitiis talia mala immobiliter persolvere: quod est plus, quam superare timores, & plius, quam superare tristitias. Et hoc intendit Auctor, dicens quod ad fortitudinem spectat ut desit re propter tristitias &c. Cum hoc tamē fiat, comparatio istas passiones, scilicet timorē & tristitiam respectu periculorum mortis, quod timor sit principalior materia fortitudinis quam tristitia, quia timor est respectu huiusmodi periculorum, ut habent rationem adus. Tristitia autem non, quoniam haec est concupiscibilis passio, ille est passio irascibilis. Unde fortitudo per se ipsam firmat contra timorem: & per se ipsam, hoc est, patientiam, partem integram firmat contra tristitias. Et cum dicitur, Plus est superare patientiam, quam futura timere: respondetur quod verum est sub eadem ratione: sed non est sic, comparando tristitiam per se ipsam praecise, & timorem per se ipsam: quia timor respicit illa sub ratione adus: tristitia autem respicit illa absolute. Et sic non sunt eadem pars. Rursus dato quod difficultas esset superare tristitias illas quod timores istos, non tamen sequitur quod patientia principalior sit fortitudini: quia fortitudo habet pro principali actu, persolvere cum superatione utriusque, diversimode tamen: quia cum superatione timoris immediate, cum superatione vero tristitiae, mediate: non media alia virtute, sed media sua parte. Et per hoc patet responsio ad aliud, scilicet sustinere mala praesentia est principius quam non fugere propter timores. Verumque siquidem responso data habet hic locum: & quod non fugere excelsit propter arduum, quae est in obiecto: & quod fortitudinis actus non est tantummodo propter timores non fugere, sed non fugere propter timores & tristitias, & quaecumque sint annexa damna. Nec est verum, quod non fugere ordinatur ad tolerandam praesentia mala, sed utramque ordinatur ad principalem fortitudinis actum, qui est immobiliter persolvere, non obstantibus timoribus & tristitiis. Quod autem ille addit, Quod si distinguatur de patientia, ut dictum est ex Authore in responsione ad tertium, habetur unum intentum, scilicet quod patientia extendit se ad omnia adversa, sicut enim sumatur patientia pro voce quoniam nec patientia virtus extendit se ad omnia, nec patientia pars virtutis extendit se ad omnia.

ARTICULUS V.

¶ Virum patientia sit idem quod longanimitas.



AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus in lib. de patientia, quod patientia dei praedicatur non in hoc quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos ut convertantur. Unde Ecd. 1. dicitur, Altissimi patiens redditor est, ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

¶ Praeterea, idem non est oppositum duobus: sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis morā expectat. Dicitur enim aliquis impatiens mori, sicut aliorum malorum: ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

¶ Praeterea, sicut tempus est quaedam circumstantia malorum, quae sustinentur, ita etiam locus: sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quae distinguatur a patientia: ergo similiter nec longanimitas quae sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

¶ SED CONTRA est, quod super illud ad Rom. 2. An diuitias bonitatis eius & patientiae & longanimitatis contemnitur dicitur glo. Videtur longanimitas a patientia differre: quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur. Qui vero pertinaciter exultant in deliciis suis, ferri patienter dicuntur.

CONCLUSIO.

¶ Quamvis non idem, ad longanimitatem tamen spectat virtus patientiae.

¶ RESPONDEO dicendum, quod

se, non est opus virtute, nisi propter pericula & labores: quoniam ad bona opus est virtute, vel quia non sufficienter natura inclinatur ad illa, ut patet de iustis: vel quia passiones ad illa egent moderamine: est in proposito de spe magnorum. Quod demum dicitur quod eadem est virtus boni & mali oppositi, gratis conceditur. Sed hoc non obstante, superius ostensum est rationabiliter poni patientiam virtutem gratitatem respectu malorum in ordine ad partem castellem.

Ad ea vero quae obiciuntur contra solutionem Authoris respondendo dicitur, quod utrumque dictum Authoris est verum. Et cum contra primum de patientia parte arguitur, negatur antecedens, scilicet quod patientia sit fortitudo. Et ad probationem, quod sustinet pro Christo martyrum proprie loquendo non debet dici fortis & patiens, sed integre fortis: sicut non debet dici quod est homo, & habet manus: sed homo integer, aut quod est prudens, & bone rationis. Si tamē sic dicatur, nullus est error. Conceditur ergo quod est fortis & patiens. Et cum dicitur, Aut eodem, aut diversis, dicitur quod eodem & diversis. Diversis quidem, quia patientia est in quantum tolerando praesens malum: fortis vero in quantum immobiliter persistendo, non obstante & timore & tristitia. Eodem vero, quia ad illam principalem actum sublevari actus patientiae, propter quod martyres laudantur de patientia tanquam servitute fortitudinis. Et sic actus fortitudinis est quodammodo patientiae adiuvantis ad illam: sicut eadem fortitudo imperat patientiae.

Ad ultimum contra hoc membrum dicitur, quod laudabiliter tolerare praesentem tristitiam est actus patientiae: & non debet esse propter tristitiam in prosequendo mortis pericula, est actus fortitudinis: & non sunt idem actus: sed primum est in concupiscibilibus, secundus in irascibilibus. Qui per negationem cit conlocutus est, scilicet immobiliter persistere in mortis periculo, non obstante tristitia, est in irascibili seu voluntate.

Ad obiecta contra aliud dictum, scilicet de patientia virtute adiuvantem fortitudinem ut secundum principalem, dicitur, quod patientia differt a magnanimitate: clara est, quia magnanimitas tendit ad magnam in quibuslibet virtutibus, patientia non. Magnanimitas est circa spem magnorum bonorum in maiorem: patientia circa tristitiam. Et cum dicitur, Eadem sunt aduersa seu pericula, circa quae est magnanimitas & patientia: ergo. Respondetur primo, quod non sunt eadem adaequate. Secundo, quod non sub eadem ratione respiciuntur ab utraque virtute: quia a magnanimitate sub ratione magni, a patientia vero absolute, & in ordine ad castellem partem. Factum quoque est quod dicitur, scilicet quod quia bona de se adherent ad

Ad tertium dicendum, quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, non tamen est simpliciter remotum a natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore: & ideo non est similis ratio. Et praeterea, quod est longinquum loco non affert difficultatem, nisi ratione temporis: quia quod est longinquum loco a nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

¶ Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiae, quam glossa assignat: quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile, quod diu persueverant in malo. Et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur. Et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi, qui ex superbia peccant.

¶ Circa relictum dubium, an patientia distinguatur in formatam & informem, dicendum est, quod cum virtus, imo & habitus quilibet, contingatur ex hoc ipso quod ratio formalis seu obiecti, seu materiae, cessat: & tunc sic quantum ratio formalis salvatur in eo, ut patet de scientia, quae perditio medio deperditur: & quantum medium applicatum habetur, scientia est. Et similiter in habitibus infusis, sicut tamen in aliquo est, quantum quia credit omnia revelata deo Ecclesiae Christianae: ita quod statim quod quis aliquid permittit credere, quantumcumque oppositum determinaverit Ecclesia, habet infuse fidei donum.

Secunda secundum S. Thom.

Ggg + perdis.

perit. Quocirca ad videndum an aliqua virtus possit esse informis, spectandum est an sua formalis ratio, qua attingit obiectum suum, educatur sine charitate. Si enim possit sine charitate educari, potest esse informis. Si non possit educari sine charitate huiusmodi ratio, non potest esse informis. Propter hoc enim fides potest esse informis, prudentia autem non: ut patet ex superius dictis. Quantum autem ab Authore con-

QVAESTIO CENTESIMA-
TRIGESIMA SEPTIMA De per-
seuerantia, in qua
duo articuli
diuisi.



DE IND E considerandum est de perseuerantia, & virtutis oppositis.

¶ Circa perseuerantiam autem queruntur quatuor. Primo, utrum perseuerantia sit virtus. Secundo, utrum sit pars fortitudinis. Tercio, quomodo se habeat ad constantiam. Quarto, utrum indigeat auxilio gratiae.

ARTICVLVS 1.

¶ *Utrum perseuerantia sit virtus.*



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod perseuerantia non sit virtus: quia, ut Philosophus dicit in 7. Ethic. continentia est potior quam perseuerantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in quarto Ethicor. ergo perseuerantia non est virtus.

¶ Præterea, Virtus est qua recte uiuitur, secundum Augustinum, in lib. de libe. arbit. Sed sicut ipse dicit in libro de perseuerantia, nullus potest dici perseuerantiam habere quandiu uiuit, nisi perseueret usque ad mortem: ergo perseuerantia non est virtus.

¶ Præterea, Immobiliter persistere in opere uirtutis requiritur ad omnem uirtutem, ut patet in secundo Ethicor. Sed hoc pertinet ad rationem perseuerantiae. Dicit enim Tullius in sua Rhetorica, quod perseuerantia est in ratione bene considerata stabilis & perpetua permanens. ergo perseuerantia non est specialis uirtus, sed conditio omnis uirtutis.

¶ SED CONTRA est quod Andron. dicit, quod perseuerantia est habitus eorum quibus immanendum est, & non immanendum, & neutrorum: sed habitus ordinans nos ad benefaciendum aliquid uel omittendum, est uirtus: ergo perseuerantia est uirtus.

CONCLUSIO.

¶ Perseuerantia est specialis uirtus, per quam homo in uirtutis operibus persistit quantum necesse fuerit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in secundo Ethic. uirtus est circa difficile & bonum. Et ideo

continere eam cum paripensus est homo in publico quam in privato, & cum a seruo quam cum a domino uel socio, & similiter difficilis est exercere iustitiam contra potentem quam contra pauperem, & pro tempore quo res alicuius auxilio, quam pro tempore quo non res illa. Secundum, sicut specialis difficultas ex diuturnitate temporis accedit, ita ex frequenti repetitione operis patet in ieiunio, quod dragmina, & in quotidiana persoluitur officii diuini, & praesertim in choro. Et tamen beatus Thom. non ponit aliquam specialem uirtutem propter difficultatem ex frequenti repetitione operis: ergo.

¶ Num perseuerantia sit specialis uirtus.

¶ Secundum dubium est circa conclusionem principalem, scilicet perseuerantia est specialis uirtus. Contra, inquit, perseuerantia non est aliquid quam uirtus perseuerans, accipiendo uirtutem communiter ad actum & ad habitum. Probaturum quia iustitia, & sic de aliis, inclinat ad eliciendum, exequendum, & continuandum tantum quod recta ratio dicit. Non ergo est necessaria alia uirtus propter diuturnitatem. Antecedens probatur ex Aristotele secundo Ethic. ponente conditiones uirtutis ex parte operis, scilicet quod operetur sciens & eligens, & propter hoc firmiter & immobiliter quia posito recto dilectamine, & electione recta, & opere iusto continuo usque ad finem operis, tenentur quibuscumque aliis uirtutibus, ponitur perseuerantia. Ergo perseuerantia iustitiae non est alia uirtus a iustitia, & sic de aliis. Secundum, si perseuerantia est uirtus distincta a uirtute per se uirtute, sequetur processus in infinitum quia perseuerare diu in ipsa perseuerantia habet eandem rationem difficultatis & boni, ex ipsa diuturnitate temporis, quoniam habent opera alium uirtutum. Quia ergo ratione ponitur perseuerantia distincta ab aliis, ponenda est distincta ab ista, & sic in infinitum. Aut eadem ratione quia ipsa perseuerantia ponitur circa diuturnitatem sui actus, alie quoque uirtutes concedantur circa diuturnitatem proprii actus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus accipit ibi perseuerantiam secundum quod aliquis perseuerat in his, in quibus difficilimum est diu sustinere. Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem, quae sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur: quia, ut frequentius, cito transiunt. Unde respectu illorum non est praecipua laus perseuerantiae. Inter alia autem mala praecipua sunt illa, quae opponuntur delectationibus tactus: quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria uita: puta, circa defectum ciborum & aliorum huiusmodi, quae quandoque imminere diu sustinenda. Non est autem difficile haec diu sustinere illi, qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur: sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passionibus non sunt uehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc uehementer afficitur, utpote non habens perfectam uirtutem modificantem has passionibus. Et ideo si accipitur hoc modo perseuerantia, non est uirtus perfecta: sed est quoddam imperfectum in genere uirtutis. Si autem accipiamus perseuerantiam secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest conuenire etiam habendi perfectam uirtutem. Cui etiam si persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto: unde talis perseuerantia potest esse uirtus: quia perfectio uirtutis magis attenditur secundum rationem boni, quam secundum rationem difficultatis.

¶ Ad euidentiam horum scio, quod sicut magnanimitas respicit magnam in opere cuiuscumque uirtutis, ita perseuerantia uirtus respicit diuturnum in opere cuiuscumque uirtutis. Et propterea sicut magnam dupliciter consideramus est superius, scilicet ut conditio operis absolute, & ut ratio principaliter obiecta & intentio diuturnitas consideratur & ut circumstantia operis, & sic spectat ad eandem uirtutem ad quam spectat illud opus: & ut ratio principaliter intentio, & sic ponitur obiectum specialis uirtutis quae dicitur perseuerantia propter rationem litterae.

¶ Et ad primam rationem contra eam negatur sequela, loquendo de circumstantiis ut si quoniam nec perseuerantia ponitur circa diuturnitatem, ut est circumstantia. Verumtamen conceditur quod quaecumque circumstantia potest transferri in rationem formalem alicuius boni moralis, secundum speciem distinctam ab aliis, considerari potest specialem uirtutem. Quae autem assert arguitur, sunt circumstantiae ut sic, & ideo non uariant speciem, sed magis aut minus in eadem specie.

¶ Ad secundam dicitur, quod frequens eiusdem operis repetitio ad observationem uirtutis totius operis consummandi sub diuturnitate comprehenditur: quoniam eiusdem mortis ex intentione tendere ad diu insistentium operis consummationem, si opus unum pluries propterea repetendum est, est opera succedentia sibi diuisa.

¶ Ad secundum dubium negatur primo assumptum: uel distinguatur quod perseuerantia simpliciter dupliciter, scilicet ex conditione, & ex principali intentione: & quod perseuerantia ex conditione habitus est ipsa uirtus perseuerans.

Nam

Infr. ar.
2. con.
ad 1. &
2. & q.
23. ar. 1.
ad 3.
dist. 33.
q. 3. ar.
3. q. 1.
ad 4.
Et q. 4.
ad 1.

Questio.

In quest. prima de perseuerantia in eodem tractatu. Primum est circa rationem quae in littera assertur. Vbi occurrit specialis ratio difficultatis & boni, ibi est specialis uirtus. Sed in omni opere uirtutis occurrit specialis ratio difficultatis & boni ex ipsa diuturnitate temporis. Nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet: & ideo persistere diu in aliquo bono usque ad consummationem, spectat ad specialem uirtutem. Arguitur quidem contra hanc rationem dupliciter. Primo, quia sequetur quod secundum quamlibet circumstantiam quae potest asseri difficultatem in opere, ponenda esset una specialis uirtus, ut ponitur perseuerantia. Probatur sequela, sub maiore, scilicet Thom. subsumendo. Sed ex circumstantia loci, modi agendi, finis, personae, in omni uirtute est specialis ratio difficultatis boni. Nam difficultas est

Num quilibet habitus ex conditione immobilitatis firmat ad diu perseverandum. Sed perseverantia quae ex principali intentione in quolibet opere tendit ad ipsam diuturnitatem, non est ipsa virtus iustitiae, temperantiae, &c. quae perseverant, sed alia. Et per hoc patet responsio ad utramque probationem antecedentem. Quoniam gratia conceditur quod quilibet virtus potest perseverare ex conditione, sed non ex principali intentione.

¶ Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur & virtus & actus virtutis, sicut Aug. dicit super Ioan. Fides est credere quod non vides. Potest tamen contingere quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum: sicut aliquis pauper habet habitum magnificientiae, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficitur: puta, si edificator incipiat edificare, & non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiae quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare: quandoque autem pro actu quo quis perseverat: & quandoque quidem habens habitum perseverantiae, eligit quidem perseverare, & incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis. Vnus quidem qui est finis operis: alius autem qui est finis humanae vitae. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosus operis, sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, & magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quaedam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei, & charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitae humanae: & ideo respectu harum virtutum, quae sunt principales, non consummatur actus perseverantiae usque ad finem vitae. Et secundum hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiae consummato.

¶ Ad tertium dicendum, quod virtuti potest aliquid convenire dupliciter. Uno modo, ex propria intentione finis. Et sic diu persistere usque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem, quae dicitur perseverantia: quae hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo, ex comparatione habitus ad subiectum. Et sic immobilitate persistere consequitur quamlibet virtutem, in quantum est qualitas difficile mobilis.

ARTICVLVS II.

¶ Virum perseverantia sit pars fortitudinis.



DE SECUNDO VN sic proceditur. Videtur, quod perseverantia non sit pars fortitudinis: quia ut Philosophus dicit in 7. Ethic. perseverantia est circa tristitiam tactus: sed huiusmodi pertinet

aliquis actus sit motus, sufficit quod inchoatus motus successione sit. Si enim non consummatur, non sequitur, ergo perseverantia non sit perseverantia, sicut non sequitur, ergo motus non sit motus, sed sequitur, ergo perseverantia non est consummata, sicut ergo motus non est consummatus.

¶ Ad verificandum vero de aliquo actu quod est perseverantia consummata, oportet terminum consummationis expedire, & sic potest primo dici, quod est perseverantia consummata, quoniam tunc est in suo termino, nec alius esse requirit. Sicut motus consummatus non nisi in termino potest primo dici motus consummatus, non curando in proposito quomodo terminetur positum vel negativum. Negatur ergo quod sit terminus dicitur Thomas dicens de perseverantia, oportet illa conservare, quae arguitur. Actus liquidum perseverandi usque ad mortem habuit hanc veritatem in vita, quod ille perseverat. Nec per mortem si perseverantia, sed in illo instanti si consummatur. Et propterea patet quod propterea quod sit actus virtutis perseverantiae, ab illa denominatur perseverantia, & est perseverantia quando est in successione. Nec obstat quod adhuc non sit finis, quia non exigitur nisi ad consummationem perseverantiae. Ad causam demum quinto loco dicitur, quod de illo qui moritur, nequebatur perseverantia consummata: quia iam est instanti consummationis eius. In alia vero verificatur, quod perseverat, sed non consummatur, quia adhuc non est in termino.

Vnde nullum inconueniens hic accidit, ex quo ponitur unus terminus, & alterius non. Vnde patet quod non sequitur ex finitudo Thomae opinionem, quae arguitur dicitur de quod rationabiliter ponitur illa virtus sicut magnas virtutes.

¶ Ad secundum debent dici, quod sicut per se conuenit homini, quod generet hominem, & quod leo generet leonem, & ideo est puerile & insensibile.

¶ Super Quaestione centesimatriagesima septima. Articulus secundum.

¶ Num quavis virtus firmans animum contra difficile pertineat ad fortitudinem, ut secundaria ad principalem.

¶ ARTICULO SECUNDO eiusdem quaestiones dubium ex Martino ibidem occurrat circa rationem in corpore articuli ad conclusionem principalem, scilicet. Omnis illi virtus cuius habet consistit in sustinendo aliquod difficile est adiuncta fortitudini sicut secundaria principali: sed haec perseverantia est in sustinendo difficultatem ex diuturnitate boni operis: ergo. Probat maior quia fortitudo firmat animum in sustinendo difficultatem, quae sunt pericula mortis. Contra, inquit Martinus, maior est ista. Quod probatur, quia alibi sequitur quod omnis virtus esset adiuncta fortitudini: quia omnis virtus est circa difficile, & animum firmat contra aliquod difficile. Probat quoque maior non inferi apparet, nisi virtutes quae sunt circa eandem materiam, esse adiunctas. Et adhuc quaestio est, an hoc sufficiat. Iustitia enim perseverans licet sustinere diuturnitatem operis iusti, & sic de aliis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod annexio secundariae virtutis ad principalem, non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum: quia forma in unoquoque prior est quam materia. Vnde licet perseverantia magis videatur conuenire in materia cum temperantia quam cum fortitudine, tamen in modo magis

men potest impediri: ita per se conuenit perseverantiae virtuti quod inchoat perseverare usque ad finem. Si tamen impeditur ab extra, hoc est per accidens, & nihil obstat consistit naturae virtutis: cui ex propria natura conuenit inclinare in hoc quod persistit usque in finem. Argumentum ergo nihil obstat doctrinae Authoris, nisi apud eos qui putant naturales, & morales operationes, si possunt impediri, non per se conuenire suis principibus, quod est puerile & insensibile.

¶ Super Quaestione centesimatriagesima septima. Articulus secundum.

¶ Num quavis virtus firmans animum contra difficile pertineat ad fortitudinem, ut secundaria ad principalem.

¶ ARTICULO SECUNDO eiusdem quaestiones dubium ex Martino ibidem occurrat circa rationem in corpore articuli ad conclusionem principalem, scilicet. Omnis illi virtus cuius habet consistit in sustinendo aliquod difficile est adiuncta fortitudini sicut secundaria principali: sed haec perseverantia est in sustinendo difficultatem ex diuturnitate boni operis: ergo. Probat maior quia fortitudo firmat animum in sustinendo difficultatem, quae sunt pericula mortis. Contra, inquit Martinus, maior est ista. Quod probatur, quia alibi sequitur quod omnis virtus esset adiuncta fortitudini: quia omnis virtus est circa difficile, & animum firmat contra aliquod difficile. Probat quoque maior non inferi apparet, nisi virtutes quae sunt circa eandem materiam, esse adiunctas. Et adhuc quaestio est, an hoc sufficiat. Iustitia enim perseverans licet sustinere diuturnitatem operis iusti, & sic de aliis.

Secunda secundae S. Thom.

Ggg s ¶ Ad

Ad hoc dicitur, quod maior est uerissima, & negatur sequela. Et ad probationem dicitur, quod falsum est, omnis uirtutis laudem principaliter consistere in sustinendo aliquid difficile, cum tollitur laus obstat in recte operando ad alia, & temperantiae laus in moderatione. Et ut excludatur omnes apparenz, notato quod diximus, scilicet quod laus uirtutis illius obstat principaliter in sustinendo difficile. Nam dato quod omnis uirtus aliquo modo sufficere ad actum participaret, uel haberet, non tamen principaliter consistit circa sustinendum. Item autem dictum est, quod uirtutes ex principali intentione pensantur. Et per hoc patet solutio obiectorum de iustitia & aliis uirtutibus perseverantibus ex conditione, non ex principali intentione, ut praedictum est.

Super Quaestione centesimam septima Articuli tertium.

Annota.

Namque, eisdem quæstio, dubium ex Martino ibidem, quæstio, secunda, occurrit circa differentiam inter perseverantiam & constantiam. Arguitur quidem dupliciter. Primo, sic, Continuet aliquis aliquem uirtutis actum, & deinde sola diuturnitate uirtutis deferat: talis nec perseverans nec constantis est ergo constantia non respicit extrinsecas impedimenta, ut dicitur. Secundo, Aristoteles expresse ponit perseverantiam circa uelocitatem tristitiam, &c. ergo in usu ter minor debemus conformari antiquis doctoribus, nisi constet de abusu.

Ad hoc quod dicitur, quod dupliciter aliquis potest continuare actum uirtutis, primo ex intentione diuturnitatis. Et sic inchoas, & aliquando sponte continuant, & uirtus post a diuturnitate desinit, habuit quidem perseverantiam actum, sed adueniente opposito, factus est mollis. Si uero continuant actum ex conditione uirtutis, & post occurrente diuturnitate sperante, deficit, in molliem declinatur, ut ex contrario, sed ex privatione hoc est, non ex perseverantia, sed ex non mollietate.

Ad secundum uero dicitur, quod licet Aristoteles perseverantiam nomine uirtutis fuerit in habitu continuo infirmam imperfecto in genere uirtutis, ex hoc tamen non sequitur, quod sit abusus uti eodē vocabulo in habitu uirtutis circa diuturnitatem, quam vocabulum perseverantiae respicit magis contra quæ tristitia. Perseverans enim communis & frequenter usu dicitur, qui diu durat in aliquo. Et simpliciter perseverans, qui usque ad finem durat in opere.

Ad tertium dicendum, quod perseverantia & constantia conveniunt quidem in fine: quia ad utramque pertinet firmiter persistere in aliquo bono. Differunt autem secundum ea, quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam uirtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus. Constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quæ provenit ex



AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est: sed patientia differt a perseverantia: ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Præterea, Virtus est circa difficile bonum: sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnitudinem: ergo constantia magis pertinet ad magnitudinem quam ad perseverantiam.

Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo uideretur a perseverantia differre: quia utrumque immortalitatem quandam importat. Differunt autem. Nam Macrobius condidit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est. ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

SED CONTRA est, quod aliquis dicitur esse constans, ex eo quod in aliquo stat: sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam: ut patet ex definitione quæ Andronicus ponit: ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

CONCLUSIO.

Constantia ad perseverantiam spectat cum eundem respectum finem, firmiter uidelicet persistere in quocumque bono: quamquam quo ad ea, quæ difficultatem faciunt, cum patientia maxime conveniunt.

RESPONDEO dicendum, quod perseverantia & constantia conveniunt quidem in fine: quia ad utramque pertinet firmiter persistere in aliquo bono. Differunt autem secundum ea, quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam uirtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus. Constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quæ provenit ex

Super Quaestione centesimam septima Articuli quartum.

Nam habens habitum uirtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem. Namque, eisdem quæstio, in responsione ad primum, dubium occurrit ex Martino ibidem quæstio, contra hanc responsionem arguente, quod non existit, quia nemo dubitat an opus uirtutis sit de necessitate eliciendum, quia si esset necessarium, non esset meritorium. Quomodo ergo est concessio quod non

est necessarium quod habens habitum uirtutis immobiliter non utatur eo usque ad mortem. Verum tamen possit habitus suo uti cum auxilio generali dei usque ad mortem: & si non unde provenit, maxime cum possit uti illo per se, ut ait Augustinus, & per hoc habitus augetur & fortificatur.

Ad huius evidentiam scito, quod actualis perseverantia usque in finem, de qua est quæstio, est non sufficienter causatur a uoluntate ex uirtute natura, & si liberatur, ut patet ex eo quod uoluntas est ad opposita, & uirtutis ad bonum & malum, & ad malum quidem sufficienter, ad bonum autem non soluma illud. Perdisso tua literal ex te, si habes autem ex me: oportet quod causetur, ut ab habitu, uel ab extrinseca causa. Et si ab aliquo habitu extrinseco sufficienter ponit, necesse est quod habens ille de per se uoluntatem, ut immobiliter ipsam appetit bonum: alioquin nunquam sufficiens causa perseverantiae ponit. Nisi si non immobiliter, libere arbitrio remaneat uirtutis ad malum: & consequenter non sufficienter tali habitu ad retrahendum ab appetitu mali, apparet quantum malum, & si non perseverabit usque ad mortem. Efficacia ergo requiritur ad habitum, sufficienter causam perseverantiae actualis, usque ad mortem in nostra uoluntate, est immobiliter liberum. Primum habitum ad bonum. Et unde quod propter inchoas hoc Authorem, quia quæstio erat an posito habitu uirtutis perseverantia, &c. remaneret indigen. Et aliter gratia dei: 2. Cor. radicali causam ab illi. Et quare habitus relinquit indigentiam talem: quia scilicet non immobiliter uoluntatem ad bonum, sed ad malum relinquit ipsam uoluntatem ad malum. Et hoc ex, tunc quod non sufficienter causatur talis perseverantia a uoluntate in forma charitatis sub intellectu generali ad malum dei, manifeste patet ad 1. Et tunc duo. Primum est, quod si, remanet homo indigen. ad talem perseverantiam: specialiter de auxilio, per regentis de auxilio hominem ne declinet ad malum. Quod hoc maximum bonum esse constat, & ab extrinseco oportet causari, ex quo ab intrinseco sufficientem causam in eis habet non habet, nisi quis tale & tantum bonum a causa ponat, aut ab ipse propria causa sufficienter: quod est ridiculum. Secundum est quod Authorem respondit directe finis huius argumenti, radicali causam assignat quare habitus uirtutis non sufficienter causare perseverantiam actalem usque ad mortem: & per hoc quare relinquit indigentiam illius auxilii ad talem perseverantiam. Unde quam arguens dicit, Nemo dubitat an opus uirtutis sit necessarium eliciendum, dicitur quod licet non dubitet de hoc, dubitat tamen an habitus uirtutis sit tante efficacie quod a se sufficiens causam perseverantiam usque ad mortem. Et ad declarandum quod omnis non sit in uia habitus est insufficientis, restat optime est ratio, quia non immobiliter utatur ad bonum. Et si hoc penetrasset arguens, non opposuisset quæstionem pro modo quam ab Authore formatur. Dicta enim ratio omnem difficultatem excludit, & causam assignat indigentiae extrinsece causæ, quæ procedat ab eo Deus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono precipue sunt illa, quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est. Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia: secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem prior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

Ad secundum dicendum, quod in magnis operibus persistere difficilius est. Sed in parvis & mediocribus diu persistere habet difficultatem: & si non ex magnitudine actus quam respicit magnitudinem, saltem ex ipsa diuturnitate quam respicit perseverantiam. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea, non tamen est idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum est.

ARTICULVS IIII.

Utrum perseverantia indigeat auxilio gratie.

QUARTVM sic proceditur. Videtur, quod perseverantia non indigeat auxilio gratie. Perseverantia enim est quedam uirtus, ut dictum est: sed uirtus, ut Tullius dicit in sua Rhetorica, agit in modum naturæ: ergo sola inclinatio uirtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratie.

Præterea, Donum gratie Christi est maius quam nocumentum, quod Adam intulit, ut patet ad Romanos. Sed ante peccatum sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat, sicut Augustinus dicit in lib. de correc. & gratia: ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio nouæ gratie.

Præterea, Opera peccati quandoque sunt difficilius, quam opera uirtutis. Unde ex persona impiorum dicitur Sapientia. Ambulamus uias difficiles. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio: ergo etiam in operibus uirtutum potest homo perseverare absque auxilio gratie.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in lib. de perseverantia. Afferimus donum dei esse perseverantiam, qua usque ad finem perseveratur in Christo.

CONCLUSIO.

Indiget bonum perseverantia, ut construetur in nobis non modo habitualis gratia dono, sed etiam dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem uitæ.

RESPONDEO dicendum, quod si ex dictis patet, perseverantia dupliciter dicitur. Vno modo pro ipso habitu perseverantiae secundum quod est uirtus. Et hoc modo indiget dono habitualis gratie, sicut & ceteræ uirtutes infusæ. Alio modo

In

In eodem quarto art. in responsione ad tertium, dubium occurrit ex Martino ibidem arguente contra hoc respondens quod non faciat, quia supponit nullum, cuius contrarium arguente movetur probare, nec tamen illud solutio recedat. Supponit enim quod homo potest de se peccare, & tamen non potest per se resurgere a peccato, nec bonum facere. Contra quod dicitur procedit argumentum quo arguitur, quod opera peccati sunt diffinitiva quod opera virtutis. Et ideo videtur minus quod nisi ad hoc respondetur, non est sufficienter solutum.

Ad quod dicitur quod responsio Authoris dicitur tendit & satisfactio argumento quo ad principalem difficultatem eius, scilicet quare homo potest scilicet peccare, sed non potest bene operari de facere se perseverantem in virtute usque ad mortem. Hec enim difficultas concutitur per hoc, quod homo peccando constituit se in statu unde non potest resurgere, & propterea remanet perseverans in malo usque ad mortem, quantum est ex se. Sed utinam agere non potest se statuere in statu unde non possit ex seipso declinare. Ex hac autem universali conditione cuiusque peccati mortalis & concupiscentie operis meritorij, patet, quod nihil obstat relinquere illud assumptum, scilicet opera peccati sunt quodammodo magis diffinitiva quam opera virtutis. Hec est enim una particularis in malo obstat universali conditioni mortalis peccati & mortis, ex qua soluti in littera arguitur.

Et propterea non opus fuit quod Author in littera aliter responderet.

Super Quæstionem centesimam octavam Articuli primi.
N. art. i. quæst. 1. et. dubium multa occurrunt ex Martino in eodem articulo, in quibus de mollietate. Primum est circa illud quod in corpore amicitia dicitur, scilicet, Secundum Philosophi proprie mollietatis dicitur qui recedit a bono ex tristitia causata ex defectu delectationis quasi cedens debili motui. Contra hoc liquet dupliciter procedit. Primum, arguendo quod non solum tristitia cedens, est mollietatis, sed etiam cedens aliquibus tristitiis ex politivis causis affectibus causatis. Secundum, quod non omnis cedens tali tristitia, ita ut recedat a bono, est mollietatis. Et ad primum quod multa afferit. Sed quoniam primum non est contra Authoris, quoniam arguitur putaverit & dixerit se impugnare in hoc, scilicet Thoma, ideo non afferro sua argumenta: sed ostendo unde non intencit Author. Et enim proprie in hac littera, requiritur ad se principalem: & non arguitur ad se solum, ut iste interpretatus esset, quod non est sensus litteræ, quod mollietatis est solum recedens a bono propter tristitiam ex defectu delectationis causatam, sed est sensus quod mollietatis est principaliter recedens a bono propter huiusmodi tristitiam. Unde in hac eadem littera dicitur, quod mollietatis est quod de facili recedit a bono propter difficultatem quæ sustinere non potest. Per hæc enim verba in principio corporis articuli, Author diffinit mollietatem. Et postmodum exclusit eam qui a magnis tristitiis vincitur, a numero mollium, tres gradus re-

trahentium a bono potius, scilicet metum, delectabilem, & caritatem delectationis: cunctas, quæ ex his propriis, hoc est, principaliter aliquis dicitur mollietatis secundum Philosophum quod est verum. Cuius ratio est quod est illi qui a mollioribus tristitiis ex aliquibus contrariis istis vincitur, & tunc mollietatis. Dicitur etiam est propter quod proprie fortitudo est circa periculum mortis in bello, & per hoc delectationem est non excludi quin secundario sit etiam circa alios mores sustinendas. Advertere quod hic expedit, quod sicut Author aliter perseverantem nomine utitur, quod Aristoteles, & mollietatem aliter accipit. Nam apud Authorem pro utro utroque similiter, apud Aristotelem autem pro imperfecto in genere utitur, ut patet ex oppositis hominibus, scilicet perseverantia in virtute & perseverantia in imperfecto genere virtutis, sicut etiam & contrarium.

Quod autem secundo loco constituitur, est contra Authorem in hoc loco in responsione ad primum. Et ideo afferenda sunt argumenta eius. Primum ex authoritate Aristotelis, 7. Ethic. quod vincit a carentia delectabilis propter duritiam generationis aut propter agri-tudinem non est mollietatis. Secundum est, quia secundum Aristotelem alique delectationes sunt necessitate, & propter carentiam talis delectationis non recedat a bono non est mollietatis, sed propter carentiam superfluum delectationis.

Tertium dubium ex eodem, est circa responsionem ad secundum. Hec inquit, solutio non movet placitum quia si delectatio est quædam mollietatis, ergo est species mollietatis, ergo non habet istas diversas constitutiones, quia dicit Thomas. Tunc quia ex nominibus istis videtur oppositum. Et proprie delectatio est quæ non potest sustinere absentiam delectationum. Tertio, quia omnis delectatio pertinet ad incontinentiam, & per hoc si est quædam mollietatis, pertinet ad incontinentiam. Ergo mollietatis non est totaliter opposita perseverantia.

Quartum dubium est circa responsionem ad tertium. Hec, inquit, responsio non videtur nisi cõfusa dicitur, eadem doctrina dicitur, eadem doctrina. Arguo enim sic. Appetere remissionem secundum quod huiusmodi, aut est delectabile, aut carum labore. Si primum, ergo lusus et appetit remissionem non est cedens mollietatis, sed incontinentis, quia propter delectationem delectatio boni. Si secundum, ergo mollietatis non est universaliter circa tristitiam ex defectu delectationis, cuius oppositum determinat idem doctor. Patet cõsequenter, quia lusus ut appetit remissionem, fugit laborem cõstitutum & molestiam.

Ad obiecta secundi dubij dicitur, quod sicut Aristoteles formaliter intellectus, non infert, quod arguens intencit. Quoniam Aristoteles non potest cedere delectationibus quibusdam, propterea quia sic nutriti sunt ut reges Scytharum, vel propter incontinentiam cõplexionis, ut mulieres, non est verum. Et verum est quoniam recta ratio habet, ut cõplexionis & consuetudinis ratio habeatur, ita quod id quod est mollietatis visum in uno, non est mollietatis in alio, sicut etiam quod aliter ebrietas in uno est sobrietas in alio. Sed, ut patet, ex hoc non sequitur conclusio arguente, scilicet non omnis cedens tristitia ex carentia delectationum, ita ut recedat a bono.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, laus perseverantia in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficultatum & laboriosorum, cui directe videtur opponi, quod aliquis de facili recedat a bono propter aliquam difficultatem, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollietatis. Nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellentibus. Nam & parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollietatis, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit in 7. Ethic. quod si quis a fortibus & superexcellens delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile si contrarietatem. Manifestum est autem, quod gravius impellit metus periculorum, quam cupiditas delectationum. Unde Tullius dicit in 1. de officio. Non est consentaneum qui metu non frangatur eum frangi cupiditate, nec qui invictum se a labore præstiterit unci a voluptate. Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo: quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Philosophum proprie mollietatis dicitur, qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili motui.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta mollietatis causatur dupliciter. Uno modo, ex consuetudine. Cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficultus potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione. quia videlicet habent animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminae ad masculos, ut Philosophus dicit in 7. Ethic. Et ideo illi qui muliebria patiuntur, molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor. Et ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Delectiosi autem dicuntur, qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur Deut. 25. Tenera mulier & delicata quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollietatem. Et ideo delectia mollietatis quædam est. Sed mollietatis proprie respicit defectum delectationum, delectia autem causam impeditivam delectationis, puta, laborem, vel aliquid huiusmodi.

quantia, quia lusus ut appetit remissionem, fugit laborem cõstitutum & molestiam. Ad obiecta secundi dubij dicitur, quod sicut Aristoteles formaliter intellectus, non infert, quod arguens intencit. Quoniam Aristoteles non potest cedere delectationibus quibusdam, propterea quia sic nutriti sunt ut reges Scytharum, vel propter incontinentiam cõplexionis, ut mulieres, non est verum. Et verum est quoniam recta ratio habet, ut cõplexionis & consuetudinis ratio habeatur, ita quod id quod est mollietatis visum in uno, non est mollietatis in alio, sicut etiam quod aliter ebrietas in uno est sobrietas in alio. Sed, ut patet, ex hoc non sequitur conclusio arguente, scilicet non omnis cedens tristitia ex carentia delectationum, ita ut recedat a bono.

QVAESTIO CENTESIMATRIGESIMAOCTAVA, De vitiis oppositis perseverantia, in duos articulos divisa.

INDE considerandum est de vitiis oppositis perseverantia. Et circa hoc queruntur duo. Primum, de mollietate. Secundum, de peritiam.

ARTICULVS I.

Verum mollietatis opponatur perseverantia.

PRIMUM sic procedit. Videtur, quod mollietatis non opponatur perseverantia, quia super illud 1. ad Corin. 6. neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, glo. exponit molles, id est pathici, hoc est, muliebria patientes. sed hoc opponitur castitati: ergo mollietatis non est vitium oppositum perseverantia. Preterea, Philosophus dicit in 7. Ethic. quod delectia mollietatis quædam est: sed esse delectiosum videtur pertinere ad intemperantiam: ergo mollietatis non opponitur perseverantia, sed magis temperantia.

Ad obiecta secundi dubij dicitur, quod sicut Aristoteles formaliter intellectus, non infert, quod arguens intencit. Quoniam Aristoteles non potest cedere delectationibus quibusdam, propterea quia sic nutriti sunt ut reges Scytharum, vel propter incontinentiam cõplexionis, ut mulieres, non est verum. Et verum est quoniam recta ratio habet, ut cõplexionis & consuetudinis ratio habeatur, ita quod id quod est mollietatis visum in uno, non est mollietatis in alio, sicut etiam quod aliter ebrietas in uno est sobrietas in alio. Sed, ut patet, ex hoc non sequitur conclusio arguente, scilicet non omnis cedens tristitia ex carentia delectationum, ita ut recedat a bono.

à bono est mollis. Secunda quoque obiectio nō obstat, quia sequi delectationes necessarias non est vitiosum. Sed si propter carentiam superfluum declinet à bono, est manifeste mollis. Si vero propter carentiam necessariarum aliquis declinet à bono, ita quod non propter carentiam subiacet, sed ipsius delectationis ut sic à bono recederet, mollis quoque esset, quoniam delectationes necessarias non sunt propter se, sed propter subiecta, puta cibum vel potum. Unde qui declinat à virtute, quia cibum non delectatur cum, qui tamen prodest, mollis esset, quoniam delectatio tibi sit necessaria propter cibationem & vitam animalium, non esset autem mollis si cibo non delectanti proponi delectantem, quia non per hoc recedat à virtutis bono. Et si in hoc excederet, ad gulam nihil spectaret.

Ad tertium dicendum, quod in ludo duo est considerare. Vno quidem modo delectationem, & sic inordinate lusuus opponitur eutrapelia. Alio modo in ludo consideratur quaedam remissio siue quies, quae opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosam, pertinet ad molliem, ita etiam nimis appetere remissionem ludii, vel quancumque aliam quietem.

ARTICVLVS II.

¶ *Verum pertinacia opponatur perseverantia.*
D SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod pertinacia non opponatur perseverantiae. Dicit enim Greg. 31. Moral. quod pertinacia oritur ex inani gloria: sed inania gloria non opponitur perseverantiae, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est: ergo pertinacia nō opponitur perseverantiae.

¶ Præterea, si opponitur perseverantiae, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum: sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi & tristitia, quia ut dicit Philosophus in 2. Ethic. Gaudet vincentes, & tristatur si sententia eorum infirmæ appareant. Si autem per defectum, erit idē quod mollietas: quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiae.

¶ Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens & temperatus contra delectationes, & fortis contra timores, & mansuetus contra iras: sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit: ergo pertinacia nō magis opponitur perseverantiae, quam aliis virtutibus.

¶ SED CONTRA est, quod Tull. dicit in sua Rhet. quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est: ergo & pertinacia perseverantiae.

CONCLUSIO.

¶ *Pertinacia contrariatur perseverantiae.*
RESPONDEO dicendum, quod sicut ibid. dicit in lib. 8. pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenax, quasi omnia tenens. Et hic idem dicitur pertinax, eo quod in proposito suo ad victoriam perseverat. Antiqui enim dicebant vitiam, quam nos victoriam. Et hoc Philosophus vocat in 7. Ethic. & hyrognomones, id est proprie sententiae: quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet. Mollis autem minus quam oportet. Perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quod

¶ *Super Quaestione centesimam nonam, De dono fortitudinis, in duos articulos divisa.*

¶ *Annata.*

¶ *N articulo secundo dicitur quod 118. dicitur ex Martino occurrit ibidem, in quodam de pertinacia, arguitur contra hunc articulum, quod conclusio non est conformis aliis dictis eiusdem Thomae. Nam primo secundum eū ad omnia persistens in sententia secundum quod oportet, est perseverans, sed ille tantum qui persistit non obstante molestia diuturnitatis. Si ergo pertinacia dicitur opponitur perseverantiae, oportet quod nimis persistat postea diuturnitatis molestiam. Sed secundum eum pertinacia non est tale vitium, sed aliquis dicitur pertinax, eo quod nihil ex diuturnitate sentit impletum. Non convenit ergo conceptio cum aliis dictis Thomae. Secundo, quia sequeretur nullū vitium esse pertinaciam, nisi ubi diuturnitatis circumstantia de bono in malum transiret. Et tunc consequentia, quia si directe opponitur perseverantiae, oportet quod includat in sua ratione diuturnitatem, sicut perseverantia. Tercio, quia pertinax secundum illud est qui impugnat sententiam cui non debet immanere. Talis autem excedit pertinaciam oppositam perseverantiae, quia perseverans est nō ebulliens tristitia. Et similiter siue pertinax, ergo pertinacia recepta ab ipso, & Thomae, non opponitur perseverantiae. Quarto, quia pertinax ut de eo loquitur Thomae, immanet sententiae propter delectationem. Probat autem hoc ultimum anteceditens, non ex ipso Thoma, sed ex Arist. 7. Ethic. dicens, quod illi proprie sententiae vincuntur à delectationibus. Gaudet enim vincentes si nō praesideant. Et concludit quod sunt magis similes incontinentibus quam continentibus.*

¶ Ad hoc videndum scito, quod si quis magnorum honorū, nec oportet quodlibet virtutis, & ponit medium in appetitu magnorum honorū, nec oportet quodlibet

oppositū illi vitio respicere appetitum honoris, sed sufficit quod magnorum honorum respiciatur, vel per excessum, vel per defectum, ut patet de presumptione quae non excedit in appetitum honoris, sed actus incontinenti, ita proportionabiliter perseverantia, & facit ex intentione persistentia opportuna in qualibet virtute & medium ponit insilendo in sententia. Et propterea ista opposita eadē si extrema sunt esse quod est insilire in sententia, perseverantia opponitur. Sicut ambio de eius opposita extrema sunt magnanimitas, quia extrema sunt esse quod est appetere magnos honores.

¶ *Hic praebitis ad primum in opposita dicitur, quod persistere in sententia bene operanda aut malū vitando, contingit dupliciter. Vno modo, ex conditione habitus operantis. Et sic persistit nō est perseverans secundum Aristotelem. Alio modo, ex propria intentione. Et sic persistit est perseverans, quoniam sic persistere intendens, dicitur insilire tam diu insilire, quam diu oportet. Hoc est importanter persistere, sicut pugilare est usque ad finem arguere. Unde est dicitur, quod actus perseverantiae est persistere in sententia cum exco-*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad secundum dicendum, quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates: habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut & fortis & etiam perseverans. Quia tamē illa delectatio est vitiosa ex eo quod nimis appetit eam, & contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

¶ *Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes, est persistant contra impetus passionum, nō tamē proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.*

donum respondens uirtuti fortitudinis.

¶ SED CONTRA est quod ista uirtus fortitudo inter alia dona spiritus sancti computatur.

CONCLUSIO.

¶ Fortitudo, qua homo persistit in quocumque inchoato opere usque ad uitam, & quatenus pericula imminuta euadit, donum est spiritus sancti.

¶ RESPONDEO dicendum, quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, ut supra dictum est. Et hæc quidem firmitas animi requiritur & in bonis facienda & in malis precauenda, & præcipue in arduis bonis, uel malis. Homo autem secundum proprium & conaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat à bono propter difficultatem, uel alicuius ardui operis implendi, uel alicuius grauis mali perferendi. Et secundum hoc fortitudo ponitur uirtus specialis, uel generalis, ut supra dictum est. Sed alterius à spiritu sancto mouetur animus hominis ad hoc quod perueniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, & euadat quaecumque pericula imminuta quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, uel euadat mala seu pericula cum quodque opprimatur ab eis in morte. Sed hoc operatur spiritus sanctus in homine, cum perducit eum ad uitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, & euadit omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti spiritus sanctus contrariis timoribus excludens. Et secundum hoc fortitudo donum spiritus sancti ponitur. Dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animæ à spiritu sancto.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod fortitudo, quæ est uirtus, perficitur animus ad sustinendum quaecumque pericula. Sed non sufficit dare fiduciam euadendi quaecumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum spiritus sancti.

¶ Ad secundum dicendum, quod dona non habent eisdem actus in patria quos habent in uia. Sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate à laboribus & malis.

¶ Ad tertium dicendum, quod donum fortitudinis respicit uirtutem fortitudinis non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilii, quod uidetur præcipue esse de melioribus bonis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriant & sitiunt iustitiam, respondeat dono fortitudinis.

¶ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriant & sitiunt iustitiam, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet uirtuti iustitiæ, sed potius donum pietatis: sed esurire & sitiunt iustitiam pertinet ad actum iustitiæ: ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

¶ Præterea, Esurientes & sitiunt iustitiæ importat desiderium boni: sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra habitum est: ergo beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

¶ Præterea, Fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I. Ethic. Sed in fructibus non uidetur aliquid poni, quod pertineat ad fortitudinem: ergo neque beatitudo aliqua ei respondet.

¶ SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. de sermone domini in monte, Fortitudo congruit esurientibus: laborant enim desiderantes gaudium de ueris bonis, amorem à terrenis auertere cupientes.

CONCLUSIO.

¶ Beati qui esuriant & sitiunt iustitiam, dono fortitudinis aptantur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, Aug. attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua conuenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie & siti iustitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua conuenientia, quia sicut dictum est, fortitudo in arduis consistit. Est autem ualde arduum, quod aliquis non solum opera uirtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera iustitiæ, sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem & sitim iustitiæ.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Chrys. dicit super Math. iustitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam uniuersalis, quæ se habet ad omnium uirtutum opera: ut dicitur in I. Ethic. in quibus arduum intendit fortitudo quæ est bonum.

¶ Ad secundum dicendum, quod charitas est radix omnium donorum & uirtutum, ut supra dictum est. Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem potest etiam ad charitatem pertinere.

¶ Ad tertium dicendum, quod inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis, scilicet patientia,

quæ respicit sustententiam malorum, & longanimitas, quæ respicit diuturnam expectationem & operationem bonorum.

QVAESTIO CENTESIMA QVADRAGESIMA. De præceptis fortitudinis, in duos articulos diuisa.

¶ INDE considerandum est de præceptis fortitudinis.

¶ Et primo, de præceptis ipsius fortitudinis. ¶ Secundo, de præceptis partium eius.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum conuenienter in lege diuina, præcepta fortitudinis tradantur.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod non conuenienter in lege diuina, præcepta fortitudinis non tradantur. Lex enim noua perfectior est ueteri lege: sed in ueteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deut. 2. ergo & in noua lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

¶ Præterea, Præcepta affirmatiua uidentur esse potiora præceptis negatiuis, quia affirmatiua includunt negatiua, sed non e converso, inconuenienter ergo in lege diuina ponuntur præcepta fortitudinis solum negatiua, timorem prohibentia.

¶ Præterea, Fortitudo est una de uirtutibus principalibus, ut supra habitum est: sed præcepta ordinantur ad uirtutes, sicut ad fines, unde debent eis proportionari: ergo & præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

¶ SED CONTRARIVM apparet ex traditione sacræ scripturæ.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam non necessarium, conuenienter tamen fuit ut aliqua fortitudinis præcepta in lege diuina hominibus traderentur, ut homines ob corporis uia pericula à dei cultu auerterentur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diuersos fines, quos intendit legislator, oportet diuersimode præcepta legis institui. Unde & in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis diuine est ut homo inhereat deo. Et ideo præcepta legis diuine tam de fortitudine quam de aliis uirtutibus dantur secundum quod conueniunt ordini mentis in deum. Et propter hoc Deut. 20. dicitur, Non formidetis eos, quia dominus deus uester in medio uestri est, & pro uobis contra aduersarios dimicabit. Leges autem humane ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem fortitudinis in humanis legibus inueniuntur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod uetus testamentum habebat temporalia promissa, nouum autem spiritualia, & æterna, ut Aug. dicit contra Faustum. & ideo necessarium fuit ut in ueteri lege populus instrueretur qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda. In nouo autem testamento instruendū fuerunt homines qualiter spiritualiter certando ad possessionem uitæ æternæ peruenirent: secundum illud Math. 11. Regnum celorum uim patitur: & uolens rapiunt illud. Unde & Petrus præcipit, primæ Pet. ult. Aduersarius uester diabolus tanquam leo rugiens circuit querens quem deuoret: cui resistite fortes in fide. Et Iac. 4. Resistite diabolo, & fugiet à uobis. Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege diuina danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Math. 20. Nolite timere eos qui occidunt corpus.

¶ Ad secundum dicendum, quod lex in suis præceptis debet habere communem instructionem. Ea uero quæ sunt agenda in periculis non possunt ad aliquod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt uitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negatiue quam affirmatiue.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, præcepta decalogi ponuntur in lege sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifeste uidetur esse ratio debiti. Non autem de actibus fortitudinis: quia non ita manifeste uidetur esse debitum quod aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum conuenienter tradantur præcepta in lege diuina de partibus fortitudinis.

¶ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter tradantur præcepta in lege diuina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia, & perseverantia sunt partes fortitudinis, ita magnificencia & magnanimitas siue fiducia,

habet modum ponere timori & audacia: Ergo est temperantia. hoc modo accipitur. Secundo, Aut operatio fortitudinis, ut sic, habet circumstantiam debiti modum, non. Si non, ergo operatio fortitudinis, ut sic, non est uirtutis. Si sic, ergo fortitudo, ut sic, est temperantia. Tercio, Audacia quandoque nimis est ad subeundum pericula belli. Tunc sic, Aut moderatio audaciae spectat ad fortitudinem, ut sic, aut ut est temperantia. Si secundum quod temperantia, ergo fortitudo, ut sic, non est mediocritas inter timorem & audaciam. Si secundum quod fortitudo, ut sic, retrahit ab his quae contra rationem appetit allicere, & sic non saluatur differentia posita inter fortitudinem, & temperantiam.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo & temperantia, ut sunt uirtutes generales, non habent differentias materias, sed distinguuntur in eadem materia, diuersas habendo conditiones uirtuosas. Et tunc sic arguendo accipitur fortitudo ut unam speciem uirtutem, & propter argumenta non ualent contra. Autem, contra quem tamen nominatum affert. Unde ad primum dicitur, quod fortitudo in omni materia dat firmitatem, temperantia autem dat modum. Negatur ergo antecessus de fortitudine, ut est uirtus generalis.

Ad secundum dicitur, quod operatio fortitudinis, ut est uirtus generalis, non habet modum nisi per temperantiam ut est uirtus generalis. Et sic dicitur, ergo operatio fortitudinis non est uirtutis, & cadit quod nulli addit ratio temperantiae, non est uirtutis, quoniam firmiter operari sine modo non est uirtuosum.

Ad tertium dicitur, quod moderari ipse uirtutis ex qua audacia nimis fit, spectat ad fortitudinem, ut est temperantia. Et cum inferunt, ergo fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, dicitur quod. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Etiam utrobique immoderantia ratione repugnat, & similiter utrobique effectus rationem deprimunt. Nam sicut ex nimio timore malum ratio declinat a bono, ita ex nimio appetitu delectabilis ratio declinat a bono honesto. Altera uero ratio in littera pro primo membro, quia scilicet bona corporalia & sensibilia secundum se non repugnant rationi, sed feruntur ei instrumentaliter ad bonum, & aliquid

uidetur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias & delectationes.

Præterea, Virtus est circa difficile & bonum: sed difficile uidetur esse temperare timore maxime circa pericula mortis, quia moderari concupiscentias & delectationes, quæ propter dolores & pericula mortis contemuntur, ut Aug. dicit in lib. 83. q. 2. ergo uidetur quod temperantia uirtus non sit præcipue circa concupiscentias & delectationes.

Præterea, Ad temperantiam pertinet moderatio gratia, ut Ambrosius dicit in 1. de officiis. Et Tullius dicit in 1. de officiis. quod ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, & rerum modus. Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis & in delectabilibus, sed etiam in exterioribus actibus & quibuslibet exterioribus: ergo temperantia non est solum circa concupiscentias & delectationes.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit in lib. Etymo. quod temperantia est quilibet concupiscentiaque refranatur.

CONCLUSIO.

Temperantia est uirtus circa concupiscentias & delectationes, ut earum moderatio consistit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ad uirtutem moralem pertinet consecratio boni rationis contra passionem rationi repugnantem. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra dictum est: cum de passionibus ageretur: unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia & corporalia bona: alius autem secundum quod refugit sensibilia & corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia corporalia secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis seruiunt ei, sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecrationem proprii finis.

Repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit, non secundum modum rationis. Et ideo ad uirtutem moralem pertinet proprie huiusmodi passionem moderari, quæ importat consecrationem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum: prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia & corporalia, quæ interdum concomitantur boni rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad uirtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem præstare bono rationis.

Sicut ergo uirtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporaliū malorum, scilicet circa timorem, ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicuius boni, ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quandam, præcipue consistit circa passionem tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam & delectationem: ex consequenti autem circa tristitiam, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis procedit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

ARTICVLVS III.

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias & delectationes.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit solum circa concupiscentias & delectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhetorica, quod temperantia est rationis in libidinem, atque in alios non rectos impetus animi firma & moderata dominatio: sed impetus animi dicuntur omnes animæ passionem: ergo

temperantia non est solum circa concupiscentias & delectationes.

Ad hoc dicitur, quod arguitur. Acquisitio. Nam fortitudo non est mediocritas inter timorem & audaciam, sed ut praestans firmitatem amittit, ut in eis secundum quod est proprium.

nebis, quod congre-
gare multas ad cor-
poribus, cogitur cla-
mare. Non enim can-
tas gallus quia cum sua
uox delectat, sed ex
necessitate naturae: vel
propter uictoriam in
pugna habitam. Et bre-
uiter propter, quam-
cumque causam inclinen-
tur ad causam, non
inclinentur propter hanc,
ut delectentur secun-
dum auditum in uoce
tam sua quam aliena.
Quod autem hanc can-
tent, hoc est quia cau-
sa cantus eos dele-
ctat, puta quia pepe-
rit, aut conceptit, aut
ouem emittit, &c. qua-
si ad tactum aut gu-
stum pertinent intrin-
sece. Nec delectantur in sermone hu-
mano aliter quam in
alieno. Distinguit enim
aures non solum ab ho-
mine, sed aliis uerbis.
Sed quia naturaliter
inclinantur ad quan-
tum delectabiliter, de-
lectantur illam ex-
citantur ex natura in-
sensibilis: non ex indu-
sione, nec ex animi
delectatione circa lo-
cationes aut uoces se-
cundum se. Accedit
quod plurimum ad hoc,
cui potestque indigen-
tia, iuxta illud, Quis
expeditur Phisico scilicet
charre? Quod au-
tem canes & similia
animalia delectantur o-
dore & uisu domi-
ni sui, & plaudant,
in promptu causa est:
quia in his est relatio
ad cibum, ad uerba,
ad conseruationem, &
etiam, Et propterea
contra extraneos ran-
quam aduersantes suo
positori & conseruato-
ri barant, mordent. Ad
id quod ultimum de olo-
re dicitur, eodem mo-
do respondetur, quod
non propter delecta-
tionem auditus cau-
tat: sed ex naturae in-
sensibilis & complexio-
ne ad hoc mouetur.
¶ In responsione ad
quartum eiusdem ar-
ticuli, dubium ex Mar-
tino ibidem occurrit
contra secundam re-
sponsum hic datur
argueret, dicens quod
non potest stare. Pri-
mo quia si delectatio
spiritualis, puta scien-
tiae, retrahit a prece-
pto orandi: aut retra-
hit per se, aut per aliud.
Non per aliud: quia
illud non est dubium: &
sine illo alio impedi-
ret: ergo per se. Ergo
per se est refraganda.
Secundo, Si cupiditas
pecunie aut hono-
ris non retraheret ab
aliqua alia potiori &
magis debita, ipsa non
esset moderanda, nec
eica eam esset ponenda
virtus. Ergo ex
hoc ipso quod delecta-
tio spiritualis re-
trahit ab alia magis
debita, est moderan-
da, &c.
¶ Ad hoc dicitur, quod

Maxime autem naturales animalibus sunt
operationes, quibus conseruatur natura
indivisi per cibum & potum: & natura
speciei per coniunctionem maris & femi-
nae. Et ideo circa delectationes ciborum &
potuum, & circa delectationes uenereo-
rum, est proprie temperantia. Huiusmodi
autem delectationes consequuntur sensum
tactus. Unde relinquitur quod temperan-
tia sit circa delectationes tactus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
Augustinus ibi uidetur accipere temperantiam
non secundum quod est specialis uirtus
habens determinatam materiam, sed secun-
dum quod ad eam pertinet moderatio ratio-
nis in quacunque materia, quod perti-
net ad generalem conditionem uirtutis.
Quamuis etiam dici possit, quod ille, qui
potest refragare maximas delectationes,
multo etiam magis potest refragare mino-
res delectationes. Et ideo ad temperantiam
principaliter quid est, & proprie perti-
net moderari concupiscentias delectatio-
num tactus, secundario autem alias con-
cupiscentias.

¶ Ad secundum dicendum, quod Philoso-
phus ibi refert nomen temperantiae ad mo-
derationem exteriorum rerum: dum scilicet
aliquis tendit in aliqua sibi commensu-
rata, non autem prout refertur ad moder-
ationem affectionum animae, quae pertinent
ad uirtutem temperantiae.

¶ Ad tertium dicendum, quod delectatio-
nes aliorum sensuum aliter se habent in ho-
minibus, & aliter in aliis animalibus.
In aliis enim animalibus ex aliis sensibus
non causantur delectationes, nisi in ordine
ad sensibilia tactus: sicut leo delectatur ui-
dens ceruum uel audiens uocem eius pro-
pter cibum. Homo autem delectatur secun-
dum alios sensus, non solum propter hoc,
sed etiam propter convenientiam sensibili-
um. Et sic circa delectationes aliorum sen-
suum, in quantum referuntur ad delectatio-
nes tactus, est temperantia, non principaliter,
sed ex consequenti. In quantum autem
sensibilia aliorum sensuum sunt delectabi-
lia propter sui convenientiam (sicut cum
delectatur homo in sono bene harmoni-
zato) ista delectatio non pertinet ad conser-
uationem naturae. Unde non habent huius-
modi passionem illam principaliter ut cir-
ca eas antonomasice temperantia dicatur.

¶ Ad quartum dicendum, quod delecta-
tiones spirituales est secundum suam natu-
ram sint maiores delectationibus corpo-
ralibus, tamen non ita percipiuntur sensu:
& per consequens non ita uelementer af-
ficiunt appetitum sensuum: contra cuius
impetum bonum rationis conseruatur per
moralem uirtutem. Vel dicendum, quod de-
lectationes spirituales, per se loquendo, sunt
secundum naturam. Unde non refragandae
nisi per accidens, in quantum scilicet una
delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori
& magis debita.

¶ Ad quintum dicendum, quod non omnes
delectationes tactus pertinent ad naturae
conseruationem. Et ideo non oportet quod
circa omnes delectationes tactus sit tem-
perantia.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum circa proprias delectationes gustus
sit temperantia.



AD QVINTVM sic proce-
ditur. Videtur, quod circa
propriis delectationes gustus
sit temperantia. Delectationes
enim gustus sunt in cibis &

potibus, qui magis sunt necessarii ad ho-
minis uitam, quam delectationes uene-
reorum, quae pertinent ad tactum: sed se-
cundum praedicta, temperantia est circa
delectationes eorum, quae sunt necessariae
ad uitam hominis, ergo temperantia est
magis circa proprias delectationes gu-
stus, quam circa proprias delectationes
tactus.

¶ Præterea, Temperantia est circa passio-
nes magis quam circa res ipsas: sed sicut di-
citur in 2. de anima, tactus uidetur esse sen-
sus alimenti quantum ad ipsam substan-
tiam alimenti. Sapor autem qui est proprie
obiectum gustus, est sicut delectamentum
alimentorum. Ergo temperantia magis est
circa gustum quam circa tactum.

¶ Præterea, Sicut dicitur in 7. Ethic. circa ea-
dem sunt temperantia & intemperantia:
& continentia & incontinentia: persue-
rantia & mollietas: ad quam pertinent de-
lectae: sed ad delicias uidetur pertinere dele-
ctatio quae inest saporibus qui pertinent ad
gustum: ergo temperantia est circa delecta-
tiones proprias gustus.

¶ SED CONTRA est, quod Philoso-
phus dicit, quod temperantia & intempe-
rantia uidentur gustu parum, uel nihil uti.

CONCLUSIO.

¶ Temperantia magis est circa delectationes gu-
stus, quam circa alios sensus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si-
cut dictum est, temperantia consistit circa
praecipuas delectationes, quae maxime per-
tinent ad conseruationem humanae uitae,
uel in specie, uel in individuo: in quibus con-
sideratur aliquid principaliter, aliquid se-
cundario. Principaliter quidem, ipse usus
necessariorum: puta uel seminae, quae est
necessaria ad conseruationem speciei: uel
cibi & potus, quae sunt necessaria ad con-
seruationem individui. Et ipse usus horum
necessariorum habet quandam essentialem
delectationem adiunctam. Secundario au-
tem consideratur circa utrumque usum, ali-
quid quod facit ad hoc, quod usus sit ma-
gis delectabilis: sicut pulchritudo, & or-
natus seminae, & sapor delectabilis in ci-
bo, & etiam odor. Et ideo principaliter
temperantia est circa delectationem ta-
ctus, quae per se consequitur ipsum usum
necessariorum rerum, quarum omnis usus
est in tangendo. Circa delectationes autem
gustus, uel olfactus, uel uisus, est tempe-
rantia & intemperantia secundario, in-
quantum sensibilia horum sensuum conse-
runt ad delectabilem usum rerum necessa-
riarum quae pertinent ad tactum. Quia ta-
men gustus propinquior est tactui quam
alii sensus, ideo temperantia magis est circa
gustum quam circa alios sensus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
etiam ipse usus ciborum & delectatio es-
sentialiter ipsum consequens ad tactum per-
tinet. Unde Philosophus dicit in 2. de anima,
quod actus est sensus alimenti. Nutrimur
enim calido & frigido, humido & sicco.
Sed ad gustum pertinet discretio saporum,
quae conserunt ad delectationem alimenti,
in quantum sunt signa conuenientis nutri-
menti.

¶ Ad secundum dicendum, quod delecta-
tio saporis est quasi superueniens, sed de-
lectatio tactus per se consequitur usum cibi
& potus.

¶ Ad tertium dicendum, quod delicias prin-
cipaliter quidem consistunt in ipsa substan-
tia alimenti, sed secundario in exquisito sa-
pore & preparatione ciborum.

Secunda secundae S. Thom.

delectatio spiritualis,
non secundum se, sed
per aliud, hoc est, pro-
pter temporis concu-
sum, quo aliter debet
exercent operatio, re-
pugnat quandoque ra-
tioni. Corporalis au-
tem etiam seculi qua-
cumque alterius impe-
ditiōe, est ex proprii
generis excellentia im-
moderata, & contra-
rationem. Et per hoc
patet responsio ad se-
cundum. Cupiditas
enim pecunie & ho-
noris, etiam si non
impedit aliam bonam
operationem, est secun-
dum se moderanda quia
habet in proprio ge-
nere extrema uiciosa.
non sic autem est de
spirituali delectatione,
quia solum per acci-
dens eget freno aut
modo.

¶ In responsione ad Annota.

quintum eiusdem arti-
culi, dubium ex Mar-
tino ibidem occurrit,
contra hanc responsio-
nem arguetur quia mul-
tae delectationes tactus
ordinantur ad conserua-
tionem naturae, sunt
praeter delectationes ali-
menti & ueneris. Non
ergo bene determinat
tur quae sunt delecta-
tiones tactus pertinen-
tes ad temperantiam,
per hoc quod ordinan-
tur ad conseruationem
naturae. Probatur as-
sumptum de exercitio
paruae sphaerae, & simi-
libus ordinatis ad con-
seruationem naturae: quia
ordinantur ad regimen
sanitatis.

¶ Ad hoc dicitur, quod
limitatio Authoris, scilicet
quod delectatio-
nes tactus ordinantur ad
conseruationem natu-
rae sunt materia tem-
perantis, uidetur scien-
tificae, & per causam
propter quam sunt
maxime, ac per hoc
principalis uirtutis ma-
teria.

¶ Ad obiecta in oppo-
situm dicitur, quod
alius est ordo per se,
& alius per accidens
seu ex parte ordinan-
tis. Author siquidem
loquitur de ordine quod
delectationes per se ex
parte sui habent, non
de ordine per accidens,
quem ex parte ordi-
nantis sortuntur. De-
lectatio siquidem huius
paruae sphaerae, & simi-
liter uenationum, & hu-
iusmodi, non per se seu
ex parte sui ordinan-
tur in conseruationem
naturae, sed animi seu
sensuum quietem, &
universaliter ad super-
uenientia naturae bo-
na: quamuis ab isto
uel illo ordinantur ad
naturae conseruatio-
nem. Sed delectatio-
nes alimenti & uene-
ris suapte naturae sta-
tute sunt, ut natura
in individuo & in spe-
cie conseruetur. Unde
obiectum nil obstat do-
ctrinae Authoris.

Hhh

¶ Super

*Super Quo-
stionis centesimaqua-
dragiesimae prima. Ar-
ticulum septimum.*

Intra q. titulum sextum.

*Num regula tem-
perantiae sumatur ex
q. 61. ar. necessitate praesentis
4. cor. Et
4. dist. 19.*

*Nart. 4. distem q.
omisso quinto, du-
bium occurrit ex
Et Mal. Martino in eodem tra-
q. 14. ar. Item in q. 11. tituli.
ad 1. An regula temperantiae
sumatur ex necessitate
praesentis uitae. Repre-
hendit liquet. Autho-
rem in hoc, quod con-
cludit necessitate praesentis
uitae esse regulam
temperantiae, utpote si-
nem eius. An enim,
quod si necessitas est
regula, oportet q. per
omnem rectum usum
tollatur aliqua neces-
sitas seu indigentia. Sed
hoc non est verum, ut
pater de reo uia non
necessitatum, quae is-
tum non impediunt sa-
nitatem, aut bonam ha-
bitudinem, nec ex-
cedunt facultates & ho-
nestatem. Anter quo-
que multa contra can-
dem conclusionem: sed
quia, ut patet, non sunt
contra eam omnia.*

*Ad cuiusmodi horu
non oportet aliunde in-
quirere, sed ex littera
ipsa resolvere: quoniam
claret in responsione ad
tertium. Author explicat
quae sit necessitas, quae
regula est temperantiae,
scilicet necessitas con-
gruentiae uitae quae ex-
primit non solum atten-
di secundum corporis
indigentiam & disposi-
tionem, sed etiam secun-
dam facultates, officia,
& honestatem. Vnde
quod implicite inchoa-
uit ac fundauit Author
in corpore articuli, in
solutionibus argumen-
torum consummat. Et
ideo non est soluenda,
sed soluenda ratio alla-
ta in corpore articuli.
Et cum obicitur, ergo
quilibet rectus usus de-
lectabilium secundum
temperantiam, tollit ali-
quam indigentiam: res-
pondetur, quod indig-
entia seu necessitas,
regula non solum ut
suppletur quod defi-
cit, sed etiam ne deficiat
quod est, aut esse de-
bet. Et sic omnis rectus
usus delectabilium tol-
lit aliquam indigentiam
uel corporis uel officij
uel honestatis simplici-
ter perfectioris, alio-
quin non esset rectus
usus. Ut enim in littera
patet, temperatus uti-
tor necessarius ad cor-
poris conseruationem,
& bonam habitudinem,
& congruis iuxta fa-
cultates, officia, conuer-
satione & honestatem.
Haec enim omnia tol-
lant aliquam indigen-
tiam quae est uel esset
sine tali usu. Nam qui
conuiuere celebrare
non conuenit gradui
suo & conseruari, tu-*

*Quam regula temperantiae sit sumenda se-
cundum necessitatem praesentis uitae*



D SEXTVM sic proceditur.

Videtur, quod regula tem-
perantiae non sit sumenda secun-
dum necessitatem praesentis ui-
tae. Superius enim non regula-
tur ab inferiori: sed temperantia cum sit uir-

tus animae est superior quam necessitas cor-
poralis: ergo regula temperantiae non debet
sumi secundum necessitatem corporalem.
¶ Præterea, Quicumque excedit regulam,
peccat: si ergo necessitas corporalis esset
regula temperantiae, quicumque aliqua de-
lectatione uteretur supra necessitatem na-
turæ (quae ualde modicis contenta est) pec-
caret contra temperantiam: quod uidetur
esse inconueniens.

¶ Præterea, Nullus attingens regulam pec-
cat. Si ergo necessitas corporalis esset regu-
la temperantiae, quicumque uteretur aliqua
delectatione propter necessitatem corpo-
ralem, puta propter sanitatem, esset immu-
nis à peccato. Hoc autem uidetur falsum:
ergo necessitas corporalis non est regula
temperantiae.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit
in lib. de moribus Ecclæ. Habet uir tempera-
tus in rebus huius uitæ, regulam utroque re-
stamento firmatam, ut eorum nil diligit:
nil per se appetendum putat, sed ad uitæ hu-
ius atque officiorum necessitatem, quan-
tum facis est, usurpet, utentis modestia non
amantis affectu.

CONCLUSIO.

*Regula temperantiae secundum praesentis uitae
necessitatem sumenda est.*

RESPONDEO dicendum, q. sicut
ex supradictis patet, bonum uirtutis mora-
lis præcipue consistit in ordine rationis. Nā
bonū hominis est secundū rationem esse,
ut Dion. dicit 4. ca. de di. no. Præcipuus au-
tem ordo rationis consistit in hoc, quod ali-
qua in finem ordinat, & in hoc ordine ma-
xime consistit bonū rationis. Nam bonum
habet rationem finis, & ipse finis est regula
eorum, quæ sunt ad finem. Omnia autem
delectabilia, quæ in usum hominis ueniunt,
ordinantur ad aliquam huius uitæ neces-
sitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia
accipit necessitatem huius uitæ sicut regu-
lam delectabilium quibus utitur: ut scilicet
tantum eis utatur quantum necessitas hu-
ius uitæ requirit.

AD PRIMVM ergo dicendū, q. sicut
dictum est, necessitas huius uitæ habet ra-
tionem regulæ in quantum est finis. Consi-
derandum est autem quod quādoq. aliud
est finis operantis, & aliud finis operis. Si-
cut patet q. ædificationis finis est domus:
sed ædicatoris finis quādoq. est lucrum:
sic ergo temperantiae ipse finis & regula
est beatitudo. Sed eius rei quæ utitur, finis
& regula est necessitas humanæ uitæ, infra
quam est id quod in usum uitæ uenit.

Ad secundum dicendum, quod necessitas
humanæ uitæ potest attendi dupliciter. Vno
modo, secundum quod dicitur necessarium
illud, sine quo res nullo modo potest esse,
sicut cibus est necessarius animali. Alio
modo, secundum quod dicitur necessarium
illud, sine quo res non potest conuenienter
esse. Temperantia autem non solum atten-
dit primam necessitatem, sed etiam secun-
dam. Vnde Philosophus dicit in 3. Ethico.
quod temperatus appetit delectabilia pro-
pter sanitatem, uel propter bonam habitu-
dinem. Alia uero quæ ad hoc non sunt ne-
cessaria, possunt dupliciter se habere. Quæ-
dam enim sunt impedimenta sanitatis uel
bonæ habitudinis: & his temperatus nullo

modo utitur. Hoc enim esset peccatum con-
tra temperantiam. Quædam uero sunt quæ
non sunt his impedimenta: & his mode-
rate utitur pro loco & tempore, & con-
gruentia eorum quibus conuiuit. Et ideo
ibidem Philosophus dicit, quod etiam tem-
peratus appetit alia delectabilia: quæ scilicet
non sunt necessaria ad sanitatem, uel ad
bonam habitudinem: non impedimenta
his existentia.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum
est, temperantia respicit necessitatem quan-
tum ad conuenientiam uitæ: quæ quidem
attenditur, non solum secundum conue-
nientiam corporis, sed etiam secundum
conuenientiam exteriorum rerum: puta di-
uitiarum & officiorum, & multo magis se-
cundum conuenientiam honestatis. Et ideo
Philosophus ibi subdit, quod in delectatio-
nibus, quibus temperatus utitur, non solum
considerat ut non sint impedimenta sa-
nitatis & bonæ habitudinis corporalis, sed
etiam ut non sint præter bonum, id est, con-
tra honestatem: & quod non sint supra sub-
stantiam, id est, supra facultatem diuitia-
rum. Et August. dicit in libro de moribus
Ecclæ, quod temperatus respicit non solum
necessitatem huius uitæ, sed etiam of-
ficiorum.

ARTICVLVS VII.

Quam temperantia sit uirtus cardinalis.



D SEPTIMVM sic proceditur.

Videtur, quod temperantia
non sit uirtus cardinalis. Bonū
enim uirtutis cardinalis à ra-
tione dependet: sed temperan-
tia est circa ea quæ magis distant à ratione,
scilicet circa delectationes, quæ sunt nobis
& brutis communes, ut dicitur in 3. Ethico.
ergo temperantia non uidetur esse principa-
lis uirtus.

¶ Præterea, Quanto aliquid est magis im-
petuosum, tanto difficilius uidetur esse ad
refrenandum: sed ira quam refrenat man-
suetudo, uidetur esse impetuosior q. con-
cupiscentia quam refrenat temperantia. Di-
citur enim Proverb. 27. Ira non habet mis-
ericordiam, nec erumpens furor: & impe-
tum concitati spiritus ferre quis poterit?
Ergo mansuetudo est principalior uirtus
quam temperantia.

¶ Præterea, Spes est principalior moris ani-
mæ quam desiderium seu concupiscentia, ut
supra habitum est: sed humilitas refrenat
presumptionem immoderatæ spei: ergo humi-
litas uidetur esse principalior uirtus quam
temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

SED CONTRA est, q. Grego. in 2. Mo-
ralium ponit temperantiam inter uirtutes
principales.

CONCLUSIO.

Temperantia est uirtus principalis, siue cardinalis.

RESPONDEO dicendum, q. sicut su-
pra dictum est, uirtus principalis seu cardi-
nalis dicitur, quæ principaliter laudatur ex
aliquo eorum, quæ communiter requiruntur
ad rationem uirtutis, moderatio au-
tem, quæ in omni uirtute requiritur: præci-
pue laudabilis est in delectationibus ta-
ctus, circa quæ est temperantia: tum quia
tales delectationes sunt magis nobis natu-
rales, & ideo difficilius est ab eis abstinere
& concupiscentias earum refrenare: tum
etiam quia earum obiecta magis sunt ne-
cessaria praesenti uitæ, ut ex dictis patet. Et
ideo temperantia ponitur uirtus principa-
lis seu cardinalis.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod
tanto maior ostenditur agentis uirtus, quā-
to in ea quæ sunt magis distantia, potest
suam operationem extendere. Et ideo ex
hoc ipso ostenditur maior uirtus rationis

ut facultates & honestas non esset solum
talis necessitas con-
gruentiae praesentis ui-
tae & conseruationis.
Necessitas ergo con-
gruentiae praesentis ui-
tae est regula temperan-
tiae, secundum quam
etiam imperat alius uir-
tutis, puta liberalita-
tis, urbanitatis, & si qua
alia opus quilibet est.

*Super Quo-
stionis centesimaqua-
dragiesimae prima. Ar-
ticulum septimum.*

*Num moderatio
praecipue laudatur
in delectationibus tan-
ctus.*

**Ad art. 7. eiusdem q. Quæ-
stio dubium ex Marti-
no in eodem tracta-
tu q. 2. occurrit, argu-
te contra rationem li-
teræ: quæ temperantia
ponitur uirtus cardina-
lis: quia moderatio, quæ
in omni uirtute requi-
ritur, præcipue lauda-
tur in delectationibus
tactus, quæ sunt mate-
ria temperantiae. Pro-
bat ergo quod mode-**

ratio non est præcipue
laudabilis in delecta-
tionibus tactus. Pri-
mo, quia moderatio
ardua laudabilior est,
non ardua: sed moderatio
in delectationibus est
tactus non est ardua
ergo. Secundo, Mode-
ratio in omni uirtute
est id quod possit
laudari: ergo si tem-
perantia propria est
moderatio, ipsa esset
excellensissima uirtus:
tunc cuius oppositum
fessit Author. Antecede-
ns probatur: quia
omnis quæ laudabilis
est in uirtute, ideo lau-
datur, quia ad mode-
rationem ordinata sunt.

Tertio, Moderatio de-
lectationum tactus non
est difficilior ceteris:
ergo non est præcipue
laudabilis. Consequen-
tia tenet ex dictis
authoris. Antecedens uero
probatur: quia diffi-
cilis est uincere retra-
hentia à bona in mate-
ria fortitudinis, ut ipse
met Author licet uero
moderatio ergo fortitudi-
nis est difficilior.

Ad primum horum
dicitur, q. maior est uir-
tutis, ceteris paribus. Sed
in proposito non sunt
paria. Moderatio nōq.
mansuetudinis & hu-
militatis, licet sit ardua,
non tamen est in mate-
ria ita naturali neces-
saria, communis, diuturna,
ac uehementer mo-
tus appetitus nostri,
qualis est materia tem-
perantiae, ut in littera
patet in corpore arti-
culi & responsionibus
argumentorum.

Ad secundum ne-
pote antecedens: quoniam
moderatio proprie, ut
distinguitur contra illas
conditiones uirtutis,
non est porissima. Nec
est uirtus q. quæcunq.
sunt laudabilia in ui-
tute.

quod potest etiam concupiscentias & delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalem temperantiam.

¶ Ad secundum dicendum, quod impetus irae causatur ex quodam accidente: puta ex aliqua lesione contristante. Et ideo cito transiit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentie delectabilium tactus, procedit ex causa naturali: unde est diuturnior & communior. Et ideo ad principalem uirtutem pertinet ipsum resistere.

¶ Ad tertium dicendum, quod ea, quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia. Et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia & delectatio tactus, uehementius mouent appetitum: quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia quae in his modum statuit est uirtus principalis.

ARTICVLVS VIII.

¶ *¶ Vtrum temperantia sit maxima uirtutum.*

D OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod temperantia sit maxima uirtutum. Dicit enim Amb. in primo de offic. quod in temperantia maxime honesta cura, decoris consideratio, spectatur & quaeritur: sed uirtus laudabilis est, in quantum est honesta & decorata: ergo temperantia est maxima uirtutum.

¶ Preterea, maioris est uirtutis operari id quod est difficilius: sed difficilius est refragare concupiscentias & delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores: quorum primus pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam: Ergo temperantia est maior uirtus quam iustitia.

¶ Preterea, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarii uidentur esse, & melius: sed fortitudo est circa pericula mortis, quae rarius accidunt quam delectabilia tactus, quae quotidie occurrunt: & sic uirtus temperantiae est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior uirtus quam fortitudo.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 1. Rhet. quod maxime uirtutes sunt quae aliis maxime sunt utiles. Et propter hoc fortes & iustos maxime honoramus.

CONCLUSIO.

¶ Temperantia inter morales uirtutes non est excellentissima, sed ex praesentibus sunt iustitia & fortitudo.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. Ethic. bonum multitudinis diuinius est quam bonum unius. Et ideo quanto aliqua uirtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Iustitia autem & fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia: quia iustitia consistit in communicationibus quae sunt ad alterum. Fortitudo autem in periculis bellorum quae sustentantur pro salute communis: Temperantia autem moderatur solum concupiscentias & delectationes eorum quae pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod iustitia & fortitudo sunt excellentiores uirtutes quam temperantia: quibus prudentia & uirtutes theologicae sunt potiores.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod honestas & decor maxime attribuntur temperantiae non propter principalem propriam boni, sed propter uirtutem contrariam mali a quo retrahitur, in quantum scilicet moderatur delectationes, quae sunt nobis & brutis communes.

¶ Ad secundum dicendum, quod cum uirtus sit circa difficile & bonum, dignitas uirtutis magis attenditur secundum rationem boni in quo excedit iustitiam, quam secundum rationem difficultatis in quo excedit temperantiam.

¶ Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa quae consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit: in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quo ad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

QVAESTIO CENTESIMA QVA. dragesima secunda, De uitijs quae aduersantur temperantia, in quatuor articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de uitijs oppositis temperantiae. ¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor. ¶ Primo, utrum insensibilitas sit peccatum. ¶ Secundo, utrum immoderantia sit uirtutum peccatum. ¶ Tercio, de comparatione immoderantiae ad timiditatem. ¶ Quarto, utrum uirtutum immoderantia sit maxime opprobriosa.

ARTICVLVS I.

¶ *¶ Vtrum insensibilitas sit uirtutum.*



D PRIMVM sic proceditur. Videtur quod insensibilitas non sit uirtutum. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his peccatus deficiere uidetur esse laudabile & uirtuosum. Dicitur enim Dan. 10. in diebus illis ego Daniel iugebam triu hebdomadarum tempus: panem desiderabilem non comedi, & caro & uinum non introierunt in os meum: sed neque unguento unctus sum. Ergo insensibilitas non est peccatum.

¶ Preterea, Bonum hominis est secundum rationem esse, secundum Dio. ca. 4. de di. no. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus maxime promouet hominem in bono ratiois. Dicitur enim Dan. 1. quod pueris qui utebatur leguminibus, dedit deus scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia. Ergo insensibilitas quae uniuersaliter repellit huiusmodi delectationes, non est uitiosa.

¶ Preterea, illud per quod maxime receditur a peccato, non uidetur esse uitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinentiae a peccato, quod aliquis fugiat delectationes: quod pertinet ad insensibilitatem. Dicit enim Philosophus in 2. Ethic. quod abstinens delectationem, minus peccabimus. Ergo insensibilitas non est aliquid uitiosum.

¶ SED CONTRA, nihil opponitur uirtuti nisi uicium: sed insensibilitas uirtuti temperantiae opponitur: ut patet per Philosophum in 2. & 3. Ethic. Ergo insensibilitas est uicium.

CONCLUSIO.

¶ Insensibilitas uirtutum, quo omnes delectationes homines refrenant, temperantia aduersatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod omne illud, quod contrariatur ordini naturali est uitiosum. Natura autem delectationem approposuit operationibus necessariis ad uitam hominis: & ideo naturalis ordo requirit, ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est salutis humanae, uel quantum ad conseruationem individui, uel quantum ad conseruationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refrenat, quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conseruationem naturae, peccaret, quasi ordinem naturalem repugnans. Et hoc pertinet ad uicium insensibilitatis. Sciendum tamen, quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes, quandoque laudabile uel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem: sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinere a quibusdam delectationibus cibi, potus, & ueneriorum. Et etiam propter alicuius officij executionem: sicut athletas & milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter poenitentes ad recuperandam animae sanitatem, abstinentia delectabilium quadam dieta utuntur. Et homines uolentes contemplationi & rebus diuinis uacare, oportet quod se magis a carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid praedictorum ad insensibilitatis uicium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Daniel illa abstinentia a delectationibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, ut secundum se malas: sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde & statim ibi subditur de reuelatione facta.

¶ Ad secundum dicendum, quod quia ratione homo uti non potest sine sensitiuis potentijs, quae indigent organo corporali, ut in primo habitum est: necesse est quod homo sustentet corpus ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine si abstinat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis, plus uel minus indiget corporali uirtute, secundum hoc plus uel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt, ut contemplationi uacarent: & bonum spirituale quasi quadam spiritali propagatione in alios transmittant, a multis delectationibus laudabiliter abstinere, a quibus illi quibus ex officio cooperantur operibus corporalibus & generationi carnali uacare, laudabiliter non abstinere.

Secunda secunda s. Thom.

H h 2 ¶ Ad

¶ Super Quo. Ad tertium dicendum, quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum: non totaliter, sed ut ultra non queratur quam necessitas requirit.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum intemperantia sit puerile peccatum.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum: quia super illud Matt. 18. Nisi eo uerli fueritis & effie. sicut paruuli, &c. dicit Hierony. quod paruulus non perseverat in iracundia, laesus non meminit, uidens pulchram mulierem non delectatur: quod contrariatur intemperantie. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

¶ Præterea, Pueri non habent nisi concupiscentias connaturales: sed circa connaturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, ut Philosophus dicit in 3. Ethic. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

¶ Præterea, Pueri sunt fouendi & nutriendi: sed concupiscentia & delectatio circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda & extirpanda: secundum illud ad Col. 3. Mortificate membra uestra super terram, quæ sunt concupiscentia, &c. ergo intemperantia non est puerile peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod nomen intemperantie referimus ad puerilia peccata.

CONCLUSIO.

¶ Intemperantia puerile peccatum magis ex transgressionem dicitur, quam secundum attributionem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Vno modo, quia conuenit pueris. Et sic Philosophus non intendit dicere quod peccatum intemperantie sit puerile. Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantie puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantie est peccatum superflue concupiscentie, quæ assimilatur puero quo ad tria. Primo quidem quantum ad id quod utitur appetitu. Sicut enim puer, ita & concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est, quia pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem. Vnde Tullius dicit in 1. de offic. quod pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentie in eo in quo natura eius à reliquis animantibus differat. Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in 7. Ethic. Secundo, conueniunt quantum ad euentum. Puer enim si lux uoluntati dimittat, crescit in propria uoluntate. Vnde Eccl. 30. dicitur, Equus indomitus euadit durus, & filius remissus euadit præceps. ita etiam & concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit. Vnde Aug. dicit in 7. confel. Dum feruitur libidini, facta est consuetudo. Et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Tercio, quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur. Vnde dicitur Prover. 21. Noli subtrahere à puero disciplinam. Tu uirga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis. Et similiter dum concupiscentie resistitur, reducit ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod August. dicit in 7. Mulier, quod mente in spiritualia suspensa atque ibi fixa & manente, consuetudinis, scilicet carnalis concupiscentie, impetus frangitur, & paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cum sequeremur, non omnino nullus, sed certe minor cum refrænamus. Et ideo Philosophus dicit in 3. Ethic. quod quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pedagogi uiuere, sic & concupiscentie consonare rationi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum, quo puerile dicitur id quod in pueris inuenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantie puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Vno modo, secundum genus suum. Et sic temperantia & intemperantia sunt circa concupiscentias na-

turales. Sunt enim circa concupiscentias ciborum & ueneriorum, quæ ordinantur ad conseruationem nature. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem eius, quod natura ad sui conseruationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura non requirit nisi id per quod subuenitur necessitati nature: in cuius delictio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit in 2. Ethic. Alia uero circa quæ plurimum peccatur, sunt quedam concupiscentie incitamenta, quæ hominum curiositas adinuenit, sicut curiosæ præparat cibi, & mulieres ornata. Et quamuis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione iam dicta.

¶ Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum & fouendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fouendum, sed emendandum: ut dictum est.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum timiditas sit maius uitium quam intemperantia.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod timiditas sit maius uitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquid uitium uituperatur, quod opponitur bono uirtutis: sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior uirtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supradictis patet. Ergo timiditas est maius uitium quam intemperantia.

¶ Præterea, Quanto aliquis deficit in eo quod difficilius uincitur, tanto minus uituperatur. Vnde Philosophus dicit in 8. Ethic. quod si quis à fortibus & superexcellens delectationibus incitur, uel tristitur, non est admirabile, sed condonabile. Sed difficilius uidetur uincere delectationes quam alias passiones. Vnde in 2. Ethic. dicitur quod difficilius est contra uoluptatem pugnare quam contra iram: quæ uidetur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia quæ uincitur à delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quæ uincitur à timore.

¶ Præterea, De ratione peccati est quod sit uoluntarium, sed timiditas est magis uoluntaria quam intemperantia. Nullus enim concupiscit intemperatus esse. Aliqui tamen concupiscunt luge re pericula mortis, quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum grauius quam intemperantia.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 7. Ethic. quod intemperantia magis assimilatur uoluntario quam timiditas. Ergo plus habet de ratione peccati.

CONCLUSIO.

¶ Intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod unum uitium potest alteri comparari dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius materie, uel obiecti. Alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est grauius uitium quam timiditas. Primo namque ex parte materie. Nam timidas refugit pericula mortis, ad quæ uitanda inducit maxima necessitas conseruandæ uitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad uitæ conseruationem: quia, ut dictum est, intemperantia magis est circa quasdam oppositas delectationes seu concupiscentias, quam circa concupiscentias, seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commouet ad peccandum, uidetur esse magis necessarium, tanto peccatum leuius est. Et ideo intemperantia est grauius uitium quam timiditas ex parte obiecti sue materie mouentis: similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat, magis est compos sue mentis, tanto grauius peccat. Vnde alienatus non imputantur peccata. Timores autem & tristitia graues, & maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio quæ mouet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquid peccatum est magis uoluntarium, tanto est grauius. Intemperantia autem plus habet de uoluntario quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Vno modo, quia ea quæ per timorem sunt, principium habent ab exteriori impellente. Vnde non sunt simpliciter uoluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3. Ethic. Ea autem, quæ per delectationem sunt, sunt simpliciter uoluntaria. Alio modo, quia ea, quæ sunt intemperati, sunt magis uoluntaria in particulari, minus autem uoluntaria in uniuersali. Nullus enim uellet intemperatus esse. Allicitur tamen homo à singularibus delectationibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad uitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem est econuerso. Nam singularia quæ imminet, sunt minus uoluntaria, ut abicere clypeum & alia huiusmodi. Sed ipsum commune est magis uoluntarium, quia fugiendo

fugiendo saluari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est maius vitium. Tercio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi, quam contra timiditatem, eo quod delectationes ciborum & ueneriorum, circa quas est intemperantia, per totam uitam occurrunt, & sine periculo potest homo circa ea excitari ad hoc quod sit temperatus. Sed pericula mortis rarius occurrunt, & periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugendam. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod excellentia fortitudinis supra temperantiam, potest considerari dupliciter. Vno modo, ex parte finis: quod pertinet ad rationem boni: quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam supra temperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, in quantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectationibus. Et quantum ad hoc non oportet quod timiditas preceat intemperantiam. Sicut enim maioris uirtutis est non uinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris uirtutis est a fortiori uinci, & maioris uirtutis est debitori superari.

¶ Ad secundum dicendum, quod amor conseruationis uitae propter quam uitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quaecumque delectationes ciborum uel ueneriorum quae ad conseruationem uitae ordinantur. Et ideo difficilius est uincere timorem periculi mortis, quam concupiscentiam delectationum quae est in cibis & ueneris. Cui tamen difficilius est resistere quam irae, tristitia, & timori quorundam aliorum malorum.

¶ Ad tertium dicendum, quod in timiditate consideratur magis voluntarium in uniuersali, minus tamen in particulari. Et ideo in ea est magis uoluntarium secundum quid, & non simpliciter.

ARTICVLVS IIII.

¶ QVARTVM sic proceditur. Videtur quod peccatum intemperantiae non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur uirtuti, ita exprobratio debetur peccato: sed quaedam peccata sunt grauiora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia, & alia huiusmodi: ergo peccatum intemperantiae non est maxime exprobrabile.

¶ Praeterea, peccata quae sunt magis communia, uidentur minus esse exprobrabilia, eo quod de his homines minus uerecundantur. Sed peccata intemperantiae sunt maxime communia: quia sunt circa ea quae communiter in usum humanae uitae ueniunt, in quibus etiam plurimi peccant: ergo peccata intemperantiae non uidentur esse maxime exprobrabilia.

¶ Praeterea, Philosophus dicit in 7. Ethic. quod temperantia & intemperantia sunt circa concupiscentias & delectationes humanas. Sunt autem quaedam concupiscentiae & delectationes turpiores concupiscentiis & delectationibus humanis, quae dicuntur bestiales & agriuales, ut in eodem libro Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod intemperantia inter alia uitia uidetur iuste exprobrabilis esse.

CONCLUSIO.

¶ Inter omnia uitia humana uitium intemperantiae maxime exprobrabile est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod exprobratio opponi uidetur honori & gloria, honor autem excellentiae debetur, ut supra habitum est. Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maxime exprobrabilis propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis. Est enim circa delectationes communes nobis & brutis, ut supra habitum est. Unde in Psal. dicitur, Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati uel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas & pulchritudo uirtutis. Unde & huiusmodi delectationes dicuntur seruiles.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Grego. dicit, uitia carnalia, quae sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpe, sunt tamen maioris infamiae. Nam magnitudo culpe respicit deordinationem a fine: infamia autem respicit turpitudinem, quae maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

¶ Ad secundum dicendum, quod consuetudo peccandi dimittit turpitudinem & infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum uitiorum.

¶ Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia esse maxime exprobrabilis, est intelligendum inter uitia humana, quae scilicet attenduntur secundum passionem humanae naturae aliquantulum conformes. Sed illa uitia, quae excedunt modum humanae naturae, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa uidentur reduci ad genus intemperantiae secundum quandam excessum. Sicut si aliquis delectaretur in comestione carniū humanarum, aut in coitu bestiarum, aut masculorum.

QVAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMATERCIA, De partibus temperantiae in generali, in duos articulos diuisa.

¶ INDE considerandum est de partibus temperantiae. Et primo, de ipsis partibus in generali. Et secundo, de singulis earum in speciali.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Tullius conuenienter assignet partes temperantiae, continentiam, clementiam, & modestiam.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod Tullius in sua Rhetorica inconuenienter assignet partes temperantiae, quas dicit esse continentiam, clementiam, & modestiam. Continentia enim contra uirtutem diuiditur in 7. Ethic. sed temperantia continetur sub uirtute: ergo continentia non est pars temperantiae. Praeterea, clementia uidetur esse mitigatio odij uel irae. Temperantia autem non est circa humores, sed circa delectationes tactus, ut dictum est: ergo clementia non est pars temperantiae.

¶ Praeterea, Modestia consistit in exterioribus actibus. Unde & Apostolus dicit ad Philip. 4. Modestia uestra nota sit omnibus hominibus. Sed actus exteriores sunt materia iustitiae, ut supra habitum est: ergo modestia magis est pars iustitiae quam temperantiae.

¶ Praeterea, Macrobius super somnium Scipionis, ponit multo plures temperantiae partes. Dicit enim quod temperantiam sequitur modestia, uerecundia, abstinencia, castitas, honestas, moderatio, paritas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit, quod familiares temperantiae sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur ergo in sufficienter Tullius enumerasse temperantiae partes.

CONCLUSIO.

¶ Uerecundia & honestas partes sunt integrales temperantiae: abstinencia uero, sobrietas, castitas, pudicitia, partes subiectivae: at continentia, humilitas, mansuetudo, seu clementia, modestia, & c. partes eius potestates sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si, ut supra dictum est, alicuius uirtutis cardinales triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectivae, & potestates. Et dicuntur partes integrales alicuius uirtutis, conditiones, quas necesse est concurrere ad uirtutem. Et secundum hoc, sunt duae partes integrales temperantiae, scilicet uerecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem. Secunda secundum S. Th.

¶ Super Quaestione centesimaequadragesimae articulum quartum.

¶ N. 4. autem articulo. In re. Authorem a Martino in q. 4. de temperantia, dicente, Nescio quomodo Thomas dicit quod secundum Aristotelem, bestialitas est exprobrabilior quam intemperantia, quam expresse ubi ipse allegat cum. Aristoteles habet oppositum, ut expresse declarat idem Thomas in commento suo super 7. Ethic. Non auctori sicut dicit Martinus ad formalem sermonem, Authorem siquidem dicit quod bestialitatis uitium est exprobrabilius. Quod etiam Aristoteles in 1. ca. 7. Ethic. dicit, dum ait quod hos superfluum sumus. Nec inueni in Authore habentem oppositum. Martinus autem forte fundat se super octauo cap. eiusdem 7. Ethic. ubi dicitur, quod bestiales non sunt continentiores neque incontinentiores simpliciter: & quod bestialitas est minus mala quam intemperantia. Et utrobique est eadem infra q. 145. art. 1. scilicet de defectu intellectus. Sed haec non sunt ad propositum. Quia enim de ratione continentiae & incontinentiae est rationale bene aut male, ideo negatur continentia in illis irrationalibus hominibus. Et similiter dicitur minus mala, hoc est minus in eis: quia, ut dicitur, innocentiores est praeterea sine intellectu. Cum his tamen fiat, quod sit turpior & magis exprobrabilis & infamius maioris, uisum maxime similitudinis reddens hominem uoluntarie.

¶ Super Quaestione centesimaequadragesimae articulum primum.

¶ Num uerecundia & honestas partes sunt integrales intemperantiae.

¶ N. articulo unico. q. 145. de partibus temperantiae dubia multa ex Martino occurrunt in quest. 3. Primum dubium est de partibus integralibus. Quia enim ponit Authorem uerecundiam & honestatem partes integrales temperantiae, arguit dupliciter Martinus contra hoc. Primo, non plus spectat ad temperantiam fugere turpitudinem illi oppositam, & amare pulchritudinem eius, quam ad fortitudinem refugere turpitudinem & amare pulchritudinem eius: sed propter hoc uerecundia & honestas non ponuntur partes fortitudinis: ergo propter illud non sunt potestates partes temperantiae. Huiusmodi. Secundo

Secundo, Verecundia & honestas communes sunt omnibus virtutibus, quia in omni materia turpe est recedere à recta ratione, & honestum conformare se illi. Ergo non sunt partes propriæ temperantiae.

¶ Nam modestia & mansuetudo partes sunt potentiales temperantiae.

Questio. ¶ Secundum dubium

est de partibus potentibus temperantiae. Arguit enim quod partes assignantur in littera ut potentiales, potest modestia, & mansuetudo, non sunt partes temperantiae potentiales. Primo, Quia si esset, hoc ideo esset quia modum illi quod observatur temperantia in materia principalis, illi observatur in materia minime principalis hoc non est. Ergo, Probat minorum quia materia temperantiae & istarum virtutum, non sunt connexae: ergo non est una principalis & alia minus principalis: quia actus, puta moderatio istarum, non pedit à moderatio temperantiae aut e converso hoc non est unus actus, principalis & alia secundarius. Secundo, Quia sequitur quod iustitia & fortitudo essent partes potentiales temperantiae. Probat sequela: quia secundum Autorem moderatio est difficilior in temperantia quam in iustitia & fortitudine. Tercio, Quiaque se habent ut partes potentiales & totum, hoc ideo est, aut quia certum modum subordinationis habet respectu unius actus, aut respectu plurium actuum subordinationem. Sed hoc est falsum: quia haec non sufficiunt: tum quia temperantia & illa ad nullum unum actum subordinantur: tum quia actus istarum non subordinantur actibus temperantiae. Quarto, Quia videtur multis quod moderatio mansuetudinis sit difficilior quam temperantia. Nec valet dicere quod licet sit maioris imperii, non tamen est tamen durioris. Hoc enim falsum videtur de his quos Aristoteles appellat. Quinto, Quia sequitur quod affabilitas, veritas, & eutrapelia, essent partes potentiales temperantiae: quod est falsum. Probat sequela, quia materia mansuetudinis est principalior quam materia istarum: & moderatio eius est difficilior quam moderatio istarum.

Ans. ¶

Tertium dubium multa continet. Est namque de multis in doctrina huius articuli expositis. Refert siquidem istam ibidem Martinus de verbo ad verbum. Deinde subdit, Haec opinio in multis deficit. Primo, in hoc quod quaecumque virtus moderatur in alia materia, est pars temperantiae. Quia sic omnis virtus moralis esset pars temperantiae: quoniam omnia operantur & moderantur in alia materia. Secundo, deficit id hoc quod dicit, Continentia moderatur motum voluntatis commotum ex impetu passionis. Primo namque, inquit, videtur scire quos motus moderatur continentia, si isti sunt alij ab his quos moderatur temperantia, ut Autor procedat. Secundo, Volo quod temperantia moderetur aliquos motus: & quæro an voluntas tunc vel parum ante, est commotum istis motibus, vel non. Si non, ergo non habet motus illos. Si sic, ergo non solum continentia, sed etiam moderatur temperantia motum voluntatis commotum ex impetu passionis. Tercio, Continentia per se præter istos motus quos moderatur temperantia, moderatur motum voluntatis impetu passionis concitare. Aut pro tunc illi motus temperantia immediate aliquid potest, aut non. Si non, ergo temperantia non universaliter moderatur omnes delectationes tactus. Si sic, ergo non est opus continentia. Quarto, Volo quod temperantia moderetur in aliquo omnes suos motus. Hoc scire, quæro an possibile sit voluntatem concitari impetu alienius passionis ad continentiam spectantis, aut non. Si sic, Ergo temperantia moderatur omnes motus, contra hypothesein. Si non, Ergo præter temperantiam non est opus continentia. Inquit, istam rationem videtur nulli apparentes multum contra operantem.

¶ Ad primum dubium habetur responso in littera. Quo ad verecundiam quidem in q. seq. art. 1. ad secundum: quo ad honestatem vero quæst. 1. & 2. art. 4. ad tertium. Utrobique siquidem dicitur, quod tam verecundia quam honestas communes sunt multis virtutibus, sed appropriatè convenienter temperantiae propter turpitudinem quam peculiariter sibi vendicant temperantiae virtus. Verecundia namque timor est turpis & opprobrii. Honestas autem decorem oppo-

nit turpitudini & obsecrationi importat. Unde ad primum dicitur, quod aliud est loqui de turpitudine contra ad hoc utrum, & aliud de turpitudine obsecrare. Et quod licet eundem virtutem conveniat fugere turpitudinem suam, hoc est, contrariam ad sui materiam, quia tamen turpitudine absolute magis solatur in una materia quàm in alia, ideo magis ad unam virtutem quàm ad aliam spectat fugere turpitudinem. Et propter hæc causam magis spectat ad temperantiam referre turpitudinem, quàm ad fortitudinem, licet temperantia non resistat nisi sibi oppositæ turpitudini. Et similiter est de amore honestatis: quia penes oppositum attenditur iuxta illud Apostoli, Quæ honorifica sunt &c. Et per hoc patet solutio ad secundum, quod si licet hæc communis sit multis, appropriatè tamen sunt partes integritatis temperantiae, latelligit tamen hoc contrarium falsis interioris in q. 4. art. 4. ad 4. appositio scilicet quod verecundia est pars integritatis temperantiae ut tanquam intrinsecus eius constitutionem: quia in virtutibus non recedunt verecundia, sed tanquam disponens ad temperantiam, iuxta illud Ambrosii, Verecundia facit primum temperantiae fundamentum.

¶ Ad secundum dubium de partibus potentibus temperantiae, negando minorem primi argumenti. Et ad probationem primam dicitur, quod materia temperantiae & istarum virtutum sunt connexae uno cuncto similis, & ordinis in esse morali quoniam omnes conveniunt in hoc, quod precipua sunt earum committit in freno. Et inter eas principior est concupiscentia delectabilium tactus. Per hoc patet responsum ad secundum probationem eiusdem minoris: quia scilicet non requiritur alia dependentia actus, sed sit est similitudo & ordo inter actus, ut expositum est.

¶ Ad secundum argumentum negatur sequela: quoniam ad hoc quod virtus aliqua sit adiuncta temperantiae, non sufficit quod habeat facilitatem moderatorem, sed exigitur necessarium quod principalis tantum illius virtutis consistat in moderatore. Constat autem quod iustitia principalis tantum non est in modo, sed in delectatione reddendo seu rectitudine. Fortitudinis quoque principia tantum non est in freno, sed in firmitate. Et per hoc patet ratio, quare aliquæ virtutes, & non omnes ponuntur partes temperantiae.

¶ Ad tertium dicitur, quod actus temperantiae subordinantur actus adiuncti: ita quod in toto & parte sunt diversi actus, quorum secundarius subordinatur principali: non efficitur aut finaliter, sed formaliter: modo quo forme imperfectiores subordinantur formis perfectioribus. Iam enim declaratum est quod est inter hæc similitudo & ordo.

¶ Ad quartum dicitur, quod responso ibi dicta, quæ est Authoris, scilicet quod passiones secundum tactum sunt diuturniores, quàm passiones iræ: est bona. Et cum opponitur de duris, responderetur quod passiones secundum tactum, sunt, per se loquendo, diuturniores quàm ira durorum: quoniam in illis est continua per totam vitam pugnæ, in illis est ad tempus, scilicet usque ad vindictam.

¶ Ad quintum negatur sequela: quia nec veritas nec affabilitas principaliter laudatur ex modo, sed veritas ex debito: & affabilitas ex debito concordantia, ut patet ex supradictis. Et ideo polle sunt partes infinitarum quia mansuetudo non est virtus principalis, sed est sub temperantia ut principali. Nullam tamen incontinentiam videtur, si manifestum aut alteri secundarie virtuti adiungentur aliquæ virtutes ut partes potentiales habentes ad ipsam, si ipsa se habet ad principalem simpliciter in illo genere.

¶ Ad tertium dubium, in quo corpus articuli examinatur, dicitur quod, ut ex dictis patet, doctrina Authoris in primo non deficit, sed sit subdita. Nec legitur quod omnis alia virtus sit pars temperantiae, quia licet quælibet anima moderetur, non tamen quælibet virtus moderatur, ita quod moderatio sit actus ex quo precipue laudatur. Sic enim intelligenda sunt verba Authoris. Nec etiam in secundo deficit de continentia. Quoniam continentia non differt à temperantia ut arguens putat, scilicet quod continentia est gradus supereminens temperantiae. Sed continentia realiter & essentialiter differt à temperantia. Continentia enim non moderatur passiones, sed voluntatis motum, &c.

inleia passione commota declinet à bono. Temperantia uero moderatur directe passionem ipsam ne insurgant aut ualde parum. Et sic per temperantiam uoluntas tanquam in tranquilla operatur: per continentiam uero tanquam fluctibus agitata. Et per hoc patet ad primum quæsitum, quod scilicet continentia moderatur directe actum uoluntatis, non passionem: temperantia uero ipsas passionem.

Ad secundum uero dicitur, quod motus passionum ante temperantiam concitant uoluntatem. Sed genita temperantia motus non fluctuant amplius.

Ad quætionem ergo de motibus passionum proprie generatorum temperantia, dicitur, quod sicut fluctus paruum de crepant ante tranquillitatem maris, ita & motus passionum: adeo ut prope tranquillitatem temperantia tam parui fiant motus passionum, ut antea disposita sit ad ueram tranquillitatem: & sic per tales motus non concitantur, aut parum, uoluntas. Et propterea sola continentia moderatur motum uoluntatis inter

1. ad 11. ut. 3. Sicut passionum: temperantia autem moderatur motum uoluntatis, compescendo ne insurgant fluctus. De 4. ad 1. Solutio uero propinqua. Et quia ad temperantiam, mirando eisdem moderatur motum uoluntatis parum aut nihil commouet. Et quia modicum pro nihilo reputatur, ideo soli continentie attribuitur moderari motum uoluntatis commotum ex fluctibus passionum. Et cum dicitur, ergo uoluntas non habuit illos: conceditur, quia tam parui erant ut non commouerent uoluntatem. Passiones enim non sunt in uoluntate, sed in appetitu sensitivo, in quo est temperantia, & non continentia.

Ad tertium negatur assumptum, scilicet quod continentia moderetur & motus quos moderatur temperantia, & motum uoluntatis: ut patet ex dictis. Iste enim supponit unum falsum, scilicet quod continentia & temperantia sint simul in anima: cum hoc sit impossibile: quoniam si est in anima temperantia, tam est tranquillitas: & continentia non est, quæ non nisi in fluctibus inuenitur.

Ad quartum dicitur, quod ut patet ex dictis, habitus temperantia & ista, non est locus continentie. Ad id uero quod quæritur, an temperatus possit habere motum passionis commouentis uoluntatem: respondetur quod motus passionis contra bonum rationis, dupliciter potest insurgere in homine. Primum, ut inchoet ex imperio uoluntatis, & sic, quia temperatus potest agere præter & contra suum habitum, potest commouere passionem concupiscentie in quibus exardescit amplius uoluntas, &c. Sed hoc non spectat ad continentiam uel incontinentiam, sed ad malitiam: quia continentia & incontinentia incipiunt à fluctibus passionum, ut patet 7. Ethic. Alio modo ut inchoet ab ipso appetitu sensitivo. Et hoc dupliciter, secundum duplicem mo-

QVAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAQUARTA, De partibus temperantia in speciali, in quatuor articulos diuisa.



INDE considerandum est de partibus temperantia in speciali. Et primum, de partibus quasi integralibus, quæ sunt uerecundia & honestas.

Circa uerecundiam autem quæritur quatuor. Primum, utrum uerecundia sit uirtus. Secundum, de quibus sit uerecundia. Tertium, à quibus homo uerecundatur. Quartum, quorum sit uerecundari.

ARTICVLVS I.

Utrum uerecundia sit uirtus.



PRIMUM sic proceditur. Videtur quod uerecundia sit uirtus. Est enim in medio secundum determinationem rationis, est proprium uirtutis, ut patet ex definitione uirtutis quæ ponitur in 2. Ethic. sed uerecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum ibidem: ergo uerecundia est uirtus.

Præterea, Omne laudabile uel est uirtus, uel ad uirtutem pertinet: sed uerecundia est quoddam laudabile: non est autem pars alicuius uirtutis. Non enim est pars prudentie, quia non est in ratione, sed in appetitu: neque etiam est pars iusticie, quia uerecundia passionem quandam importat: iusticia autem non est circa passionem. Similiter non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere & aggredi: ad uerecundiam autem refugere aliquid. Neque etiam est pars temperantie: quia temperantia est circa concupiscentias, uerecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum in 4. Ethic. & per Damascum in 2. lib. Relinquitur ergo quod uerecundia sit uirtus.

Præterea, Honestum cum uirtute conuertitur, ut patet per Tullium in primo de officiis. Sed uerecundia est quoddam pars honestatis. Dicit enim Ambrosius in 1. de officiis, quod uerecundia est societas familiaris mentis placiditas, proteruiam fugiens, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, & honestatem fouet, & decorem requirit: ergo uerecundia est uirtus.

Præterea, Omne uirtutum opponitur alicui uirtuti: sed quædam uirtutes opponuntur uerecundia, scilicet inuerecundia & inordinatus stupor: ergo uerecundia est uirtus.

Præterea, Ex actibus similes habitus generantur, ut dicitur in 2. Ethic. sed uerecundia importat actum laudabilem: ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est uirtus, ut patet per Philosophum in primo Ethic. ergo uerecundia est uirtus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 2. & 4. Ethic. uerecundiam non esse uirtutem.

CONCLUSIO.

Uerecundia, quamquam laudabilis quoddam passio sit, uirtus tamen nequaquam est, cum à perfectione deficiat.

dum quo natura operatur, scilicet uel ut in pluribus, & per se uel ut raro, & per accidens. Dicitur liquidem temperatus à continente & incontinentie ex parte appetitus sensitivi, in hoc, quod temperati appetitus est sic dispositus, ut regulariter, & ut in pluribus non possit appetere contra bonum rationis. Continentis uero & incontinentis appetitus sensitivus, communiter & ut in pluribus, mouetur contra rationis bonum. De possibili autem raro & per accidens potest contingere, ut appetitus temperati & manifesti vehementer moueatur contra bonum rationis, sicut in naturalibus contingit non solum fieri. Sed quousque doctrina moralis de his est quæ sunt in pluribus: & continentia ac incontinentia, temperantia, & manifestatio, & uirtutes secundum ea quæ ut in pluribus inueniuntur, pensantur: ideo de possibili moralis loquendo, dicitur est, quod non potest insurgere apud temperatum & manifestum motus passionis concupiscentie uoluntatem, qui pertineat ad continentiam uel incontinentiam.

RESPONDEO dicendum, quod uirtus dupliciter accipitur, proprie scilicet & communiter. Proprie quidem uirtus perfectio quædam est, ut dicitur in 7. Phy. Et ideo omne illud, quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit à ratione uirtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit, quod uerecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili & arduo, ita etiam timor est de malo possibili & arduo, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum uirtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile & turpe ad faciendum, ut possibile & arduum, id est, difficile ad uitandum: neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde uerecundia, proprie loquendo, non est uirtus. Deficit enim à perfectione uirtutis. Communiter autem dicitur uirtus omne quod est bonum & laudabile in humanis actibus uel passionibus. Et secundum hoc, quandoque uerecundia dicitur uirtus, cum sit quædam laudabilis passio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod esse in medio non sufficit ad rationem uirtutis quamuis sit una particula posita in uirtutis definitione. Sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, id est, ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem: neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quoddam passionis. Unde deficit à ratione uirtutis.

AD secundum dicendum, quod sicut dictum est, uerecundia est timor turpitudinis & exprobrationis. Dictum est autem supra, quod uirtutum intemperantie est turpissimum & maxime exprobrabile. Et ideo uerecundia principaliter pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam uirtutem, ratione motui quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quod uirtutibus opposita sunt turpia & exprobrabilia, potest etiam uerecundia ad alias uirtutes pertinere.

AD tertium dicendum, quod uerecundia fouet honestatem, remouendo ea quæ sunt honestati contraria: non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

AD quartum dicendum, quod quilibet defectus causat uirtutem, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem uirtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur uirtus, sit uirtus: quamuis omne uirtutum opponatur alicui uirtuti secundum suam originem. Et sic inuerecundia, in quantum prouenit ex nimio amore turpitudinis, opponitur temperantie.

AD quintum dicendum, quod ex multis uirtutibus uerecundari, causatur habitus uirtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia uitet, de quibus est uerecundia. Non autem ut alicui uirtutis uerecundetur. Sed ex illo habitu uirtutis acquisitæ sic se habet aliquis quod magis uerecundaretur si materia uerecundia adesset.

Ad hoc respondet Author inferius in 10. 1. 3. partis, ubi dicit non esse eandem rationem de poenitentia & uerecundia: quia uerecundia respicit turpe non solum ut præteritum, sed ut præteritum poenitentia autem ut præteritum. Repugnat autem uirtutibus habere turpe præteritum, non autem habuisse: cum ex uirtute fiat in quibus uirtuosus. Verumtamen cum his omnibus tenet poenitentiam non esse uirtutem nisi ex suppositione: quoniam non pertinet ad perfectionem hominis simpliciter, sed ex suppositione peccati, ut in ult. artic. ibidem Author docet. Et propterea in primo artic. ibidem dicitur, quod est uirtus propter dictam rationem. Notanter dixit hoc magis, quia neutra est fluitans, nisi ex suppositione.

In responsione ad tertium eiusdem articuli, aduerte distinctionem, quod scilicet ex frequentatis laudabilibus actibus similibus generatur quoddam habitus

habitus, mouetur contra rationis bonum. De possibili autem raro & per accidens potest contingere, ut appetitus temperati & manifesti vehementer moueatur contra bonum rationis, sicut in naturalibus contingit non solum fieri. Sed quousque doctrina moralis de his est quæ sunt in pluribus: & continentia ac incontinentia, temperantia, & manifestatio, & uirtutes secundum ea quæ ut in pluribus inueniuntur, pensantur: ideo de possibili moralis loquendo, dicitur est, quod non potest insurgere apud temperatum & manifestum motus passionis concupiscentie uoluntatem, qui pertineat ad continentiam uel incontinentiam.

Super Quæstione centesimaquadragesimaquarta articulum primum.

Num uerecundia sit uirtus.

Naturalis, quædam uirtus occurrit ad hominem circa rationem, quare uerecundia non sit uirtus: quoniam si ratio alia in litera ualeat, sequitur quod poenitentia non sit uirtus. Quoniam sicut non consentit uirtuti poenitentia, ut uirtutem, committit autem timere turpe & exprobrabile, ita non committit eisdem committere crimen, quod est materia poenitentia. Et si committit peccatum sufficit ad uirtutem poenitentiam, sufficit quod debet committere turpe ad uirtutem uerecundiam.

Ad hoc respondet Author inferius in 10. 1. 3. partis, ubi dicit non esse eandem rationem de poenitentia & uerecundia: quia uerecundia respicit turpe non solum ut præteritum, sed ut præteritum poenitentia autem ut præteritum. Repugnat autem uirtutibus habere turpe præteritum, non autem habuisse: cum ex uirtute fiat in quibus uirtuosus. Verumtamen cum his omnibus tenet poenitentiam non esse uirtutem nisi ex suppositione: quoniam non pertinet ad perfectionem hominis simpliciter, sed ex suppositione peccati, ut in ult. artic. ibidem Author docet. Et propterea in primo artic. ibidem dicitur, quod est uirtus propter dictam rationem. Notanter dixit hoc magis, quia neutra est fluitans, nisi ex suppositione.

In responsione ad tertium eiusdem articuli, aduerte distinctionem, quod scilicet ex frequentatis laudabilibus actibus similibus generatur quoddam habitus

¶ Vtrum uerecundia sit de turpi actu.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod uerecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in 4. Ethic. quod uerecundia est timor ingloriationis. Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem sustinent: secundum illud Psal. Propter te sustinui opprobrium: operuit confusio faciem meam. ergo uerecundia non est proprie de turpi actu.

¶ Præterea, illa solum uidentur esse turpia quæ habent rationem peccati: sed de quibusdam homo uerecundatur quæ non sunt peccata, puta si aliquis exerceat seruilia opera: ergo uidetur quod uerecundia non sit proprie de turpi actu.

¶ Præterea, Operationes uirtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in 1. Ethic. sed quandoque aliqui uerecundantur aliqua opera uirtutis facere, ut dicitur Luc. 9. Qui erubuerit me & meos sermones, hunc filius hominis erubescet, &c. ergo uerecundia non est de turpi actu.

¶ Præterea, si uerecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpius homo magis uerecundaretur: sed quandoque homo plus uerecundatur de his quæ sunt minus peccata, cum tamen de grauissimis quibusdam peccatis gloriatur, secundum illud Psal. Quid gloriaris in malitia? Ergo uerecundia non proprie est de turpi actu.

¶ SED CONTRA est, quod Damasc. dicit in 2. lib. & Greg. Nazianzenus, quod uerecundia est timor in turpi actu uel in turpi perpetrato.

CONCLUSIO.

¶ Uerecundia, quæ timor est turpitudinis, primo & principaliter uirtutem respicit, secundario autem uitiolum turpitudinem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile uitatur. Est autem duplex turpitudine. Una quidem uitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus uoluntarij. Et hæc proprie loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in sola uoluntate consistit, non uidetur esse arduum & eleuatum super hominis potestatem. Et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Rhet. quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudine quasi poenalis, quæ quidem consistit in uituperatione alicuius: sicut quædam caritas gloriæ consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi uituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui: uerecundia quæ est timor turpitudinis, primo & principaliter respicit uituperium seu opprobrium. & quia uituperium proprie debetur uitio, sicut honor uirtuti: ideo etiam ex consequenti, uerecundia respicit turpitudinem uitiosam. Vnde sicut Philosophus dicit in 2. Rhet. minus homo uerecundatur de defectibus quia non ex eius culpa

uirtutis ad similes actus, sicut fabricando sibi similes: & quandoque generatur uirtutis habitus, ut ad similes actus, sed ad effectus eorum. Et uer. Ex multitudine enim

q. 15. ar. uerecundari, non est utatur uirtutis uerecundandi, sed uirtutis uitandi turpia, quod est effectus uerecundie. T. Psal. 41. mens liquidum turpe, co. 6. Et uirtutis illud. ratio autem diuersitatis est, quia adus quidam secundum suum genus facit ad genus uirtutis, ut operari iustum, forte, aut temperatum. &c. Quidam uero secundum se non attingunt ad uitutis genus, sed secundum suum effectum. Et propter hoc in illis ex operibus iustis sit iustitia, & ex operibus fortibus fortitudo. In illis autem ex operibus uerecundie, non uerecundie uirtutis, sed temperantie uirtutis sit. Per hoc autem quod negamus ex talibus operibus generari uirtutem uerecundie, intelligas quod etiam negamus generari ex talibus habitibus quidam dispositionem ad uerecundandum, quæ non est uirtutis. Ex frequentibus liquidis actibus uerecundie affectus pars sensitiva ad actus uerecundie, sicut ex alitis confectis pronus sumus ad similes. Et instantum hoc uidetur inueniri, ut etiam quandoque perfectos uiros uerecundos esse beati Bernardi uita testari uidetur.

4. Super Quaest.

tionis centesima qua-

dragiesima quaestio. Ar-

ticulum secundum.

Narr. i. eiusdem q.

collige materiam ue-

recundie propriam

esse uituperium, & con-

sequenter ad turpem

uel defectum. Quoniam

despicitur primo cul-

pa, & apud homines

defectus ignobilitatis,

paupertatis, & huius-

modi. Vituperia autem

propter uirtutes non

sunt materia uerecun-

die, quæ est timor tur-

pidinis, sed potius timor

uituperabilis, qui non

significatur nomine

uerecundie ut patet

2. Ethic. ubi uere-

cundia inter turpida

lia computatur. Et hoc

sufficiat pro sequen-

tibus etiam duobus ar-

ticulis.

proueniunt. Respicit autem uerecundia culpam dupliciter. Vno

modo, ut aliquis desinat uitiola agere propter timorem uitu-

perij. Alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, uitet conspe-

ctus publicos propter timorem uituperij: quorum primum

secundum Gregorium Nazianzenum, pertinet ad erubescen-

tiam: secundum, ad uerecundiam. Vnde ipse dicit, quod qui ue-

recundatur, occultat se in his quæ agit: qui uero erubescit, timet

incidere in ingloriationem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod uerecundia respicit

proprie ingloriationem secundum quod debetur culpæ: quæ

est defectus uoluntarius. Vnde Philosophus dicit in secundo

Rhetoricæ, quod omnia illa homo magis uerecundatur quo-

rum ipse est causa. Opprobria autem quæ inferuntur alicui pro-

pter uirtutem, uirtuosus quidem contemnit: quia indigne sibi irrogantur: sicut de magnanimitate Philosophus dicit in quarto Ethicorum: & de Apostolis dicitur actuum quinto, quod ibant Apostoli gaudentes à conspectu concilij: quoniam digni habent sunt pro nomine iesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem uirtutis contingit quod aliquis uerecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter uirtutem: quia quanto est aliquis magis uirtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona uel mala. Vnde dicitur Isa. 51. Noli timere opprobrium hominum.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut honor (ut supra habitum est) quamuis non debeat uere nisi soli uirtuti, respicit tamen quandam excellentiam: ita etiam uituperium quamuis debeat proprie soli culpæ, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, & ignobilitate, & seruitute, & aliis huiusmodi, aliquis uerecundatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod de operibus uirtuosis in se consideratis, non est uerecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de his uerecundetur, uel in quantum habentur ut uitiosa secundum hominum opinionem, uel in quantum homo refugit in operibus uirtutis notam de presumptione aut etiam de simulatione.

¶ Ad quartum dicendum, quod quandoque contingit aliqua grauiora peccata minus esse uerecundabilia: uel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritalia quam carnalia: uel quia in quodam excessu temporalis boni se habent: sicut magis uerecundatur homo de timiditate quam de audacia, & de furto quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICVLVS. III.

¶ Vtrum homo magis uerecundetur à personis coniunctis magis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod homo non magis uerecundetur à personis magis coniunctis. Dicitur enim in 2. Rhet. quod homines magis erubescunt ab illis, à quibus uolunt in admiratione haberi: sed hoc maxime appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti: ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis.

¶ Præterea, illi uidentur esse magis coniuncti, qui sunt similium operum: sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere: quia sicut dicitur in 2. Rhet. quæ quis ipse facit, hoc proximis non uetat: ergo homo non magis uerecundatur à maxime coniunctis.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet. quod homo magis uerecundatur ab his quia propalant multis quæ sciunt, sicut sunt irrisores, & fabularum fictores: sed illi qui sunt magis coniuncti non solent uitia propalare: Ergo ab eis non maxime est uerecundandum.

¶ Præterea, Philosophus ibidem dicit, quod homines maxime uerecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt: & ab eis à quibus primo aliquid postulant, & quorum nunc primo uolunt esse amici. Huiusmodi autem sunt minus coniuncti, ergo non magis uerecundatur homo de magis coniunctis.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur in 2. Rhet. quod eos qui semper aderunt homines magis erubescunt.

CONCLUSIO.

¶ A coniunctis nobis erubescimus magis, quam alienis & peregrinis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum uituperium honorari opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, & præcipue quæ est secundum uirtutem: ita etiam opprobrium cuius timor est uerecundia, importat testimonium de defectu alicuius, & præcipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis uerecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari, uel propter eius certitudinem ueritatis, uel propter effectum. Certitudo autem ueritatis adest testimonio alicuius propter

duo. Vno quidem modo, propter rectitudinem iudicij: sicut patet de sapientibus & uirtuosis, à quibus homo & magis desiderat honorari, & magis uerecundatur. Vnde à pueris & bellis nullus uerecundatur propter defectum recti iudicij qui est in eis. Alio modo propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene iudicat quæ cognoscit. Et sic magis uerecundatur à personis coniunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem & omnino ignotis, ad quos facta nostra non perueniunt, nullo modo uerecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis, propter iuuamentum & nocumētum ab eo proueniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos iuuare: & magis uerecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde

Et inde etiam est, quod quantum ad aliquid, magis uerecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus conuersari: quasi ex hoc nobis perpetuum proueniat detrimentum. Quod autem prouenit a peregrinis & transeuntibus, quasi cito pertransit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod similis ratio est propter quam uerecundamur de melioribus & magis coniunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter uniuersalem cognitionem, quam habent de rebus, & immutabilem sententiam a ueritate: ita etiam familiarium personarum testimonium uidetur magis efficax propter hoc, quia magis cognoscunt particularia quae circa nos sunt.

¶ Ad secundum dicendum, quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus: quia non aestimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

¶ Ad tertium dicendum, quod a propalantibus uerecundamur propter nocumentum inde proueniens: quod est diffamatio apud multos.

¶ Ad quartum dicendum, quod etiam ab illis, inter quos nihil mali fecimus, magis uerecundamur propter nocumentum sequens: quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant: & etiam quia contraria iuxta se posita maiora uidentur. Vnde cum aliquis subito de aliquo, quem bonum aestimauit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab istis autem a quibus aliquid de nouo postulamus, uel quorum nunc primo uolumus esse amici, magis uerecundamur propter nocumentum inde proueniens: quod est impedimentum implendae petitionis, & amicitiae consummandae.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum etiam in uirtuosis hominibus possit esse uerecundia.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod etiam in uirtuosis hominibus possit esse uerecundia. Contrariorum enim contrarij sunt effectus: sed illi qui sunt superabundantis malitiae non uerecundantur, secundum illud Iere. 3. Frons mulieris meretricis facta est ubi nescisti erubescere. ergo illi qui sunt uirtuosi magis uerecundantur.

¶ Praeterea, Philosophus dicit in 2. Rhet. quod homines non solum erubescunt uita, sed etiam signa uitiorum, quae quidem contingit etiam esse in uirtuosis: ergo in uirtuosis potest esse uerecundia.

¶ Praeterea, Uerecundia est timor ingloriationis: sed contingit aliquos uirtuosos ingloriosos esse: puta, si false diffamantur, uel etiam indigne opprobria patiantur: ergo uerecundia potest esse in homine uirtuoso.

¶ Praeterea, Uerecundia est pars temperantiae, ut dictum est. Pars autem non separatur a toto. Cum ergo temperantia sit in homine uirtuoso, uidetur quod etiam uerecundia.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 4. Ethic. quod uerecundia non est hominis studiosi.

CONCLUSIO.

¶ In peccatis profundatis, ac senes & uirtuosi uerecundia carent, quantum non eadem ratione.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, uerecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquid malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere. Vno modo, quia non aestimatur ut malum. Alio modo, quia non aestimatur ut possibile, uel ut difficile uitari. Et secundum hoc uerecundia deficit in aliquo dupliciter. Vno modo, quia ea quae sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia. Et hoc modo carent uerecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, uel quasi non facile uitabilem. Et hoc modo senes & uirtuosi uerecundia carent. Sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc uerecundarentur. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic. quod uerecundia est ex suppositione studiosi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod defectus uerecundiae contingit in pessimis & optimis uirtutibus ex diuersis causis, ut dictum est. Inuenitur autem in his qui mediocriter se habent secundum quod est in eis aliquid de amore boni, & tamen non sunt totaliter immunes a malo.

¶ Ad secundum dicendum, quod ad uirtuosum pertinet non solum uita uitare, sed etiam ea quae habent speciem uitiorum, secundum illud primae ad Thes. 5. Ab omni specie mala abstinete uos. Et Philosophus dicit in 4. Ethicor. quod uitanda sunt uirtuoso tam ea quae sunt mala secundum ueritatem, quam ea quae sunt mala secundum opinionem.

¶ Ad tertium dicendum, quod infamationes & opprobria uirtuosi, ut dictum est, contemnit: quasi ea quibus ipse non est

dignus. Et ideo etiam nec de his multum uerecundatur. Est tamen aliquis morus uerecundiae praeueniens rationem, sicut & ceterarum passionum.

¶ Ad quartum dicendum, quod uerecundia non est pars temperantiae quasi intrans essentiam eius, sed quasi dispositiue se habens ad ipsam. Vnde Ambrosius dicit in lib. de offic. quod uerecundia facit prima temperantiae fundamenta, in quantum scilicet incurrit horrorem turpitudinis.

QVAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMAQUINTA, De honestate, in quatuor articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de honestate.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor.

¶ Primo, quomodo honestum se habeat ad uirtutem. ¶ Secundo, quomodo se habeat ad decorem. ¶ Tercio, quomodo se habeat ad utile & delectabile.

¶ Quarto, utrum honestas sit pars temperantiae.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum honestum sit idem uirtuti.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem uirtuti. Dicit enim Tullius in sua Rhet. honestum esse quod propter se appetitur. Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem. Dicit enim Philosophus in primo Ethic. quod felicitas est primum uirtutis & finis: ergo honestum non est idem uirtuti.

¶ Praeterea, Secundum Isidor. honestas dicitur quasi honoris status: sed multis aliis debetur honor quam uirtuti. Nam uirtuti proprie debetur laus, ut dicitur in primo Ethic. ergo honestas non est idem uirtuti.

¶ Praeterea, Principale uirtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit in 2. Ethic. honestas autem magis uidetur ad exteriorem conuersationem pertinere, secundum illud primae ad Corin. 14. Omnia honeste & secundum ordinem fiant in uobis. ergo honestas non est idem uirtuti.

¶ Praeterea, Honestas uidetur consistere in exterioribus diuitiis, secundum Eccles. 11. Bona & mala, uita & mors, utraque a Deo sunt. Sed in exterioribus diuitiis non consistit uirtus: ergo honestas non est idem uirtuti.

¶ SED CONTRA est illud quod Tullius dicit in primo de offic. & in 2. Rhetor. diuidens honestum in quatuor principales uirtutes, in quas etiam diuiditur uirtus. ergo honestum est idem uirtuti.

CONCLUSIO.

¶ Honestum est quod cum uirtute ad idem refertur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Isidor. dicit, honestas dicitur quasi honoris status. Vnde ex hoc uidetur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est, excellentiae debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum uirtutem, quae est dispositio perfecti, ut dicitur in 7. Physicor. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum uirtute.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in primo Ethic. eorum quae propter se appetuntur, quaedam appetuntur solum propter se & nunquam propter aliud: sicut felicitas quae est ultimus finis. Quaedam uero appetuntur & propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret: & tamen sunt appetibilia propter aliud, in quantum scilicet perdunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo uirtutes sunt propter se appetendae. Vnde Tullius dicit in 2. Rhetor. quod quiddam est quod sua ui nos allicit, & sua dignitate trahit: ut uirtus, ueritas, scientia. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

¶ Ad secundum dicendum, quod eorum quae honorantur praeter uirtutem, aliquid est uirtute excellentius, scilicet Deus & beatitudo. Et huiusmodi non sunt nobis per experientiam nota. Secunda secunda S. Tho. H h h 5 ta, sicut

¶ Super Quaestione centesimaquadragesima quinta.

¶ In tota questione annota.

¶ Hoc unum scri

benum occurrit,

quod honestum aliter

famitur hic & aliter in

prima parte ubi bonum

conuenit cum ente

diuinitate est sufficienter

per honestum utile &

delectabile. Aliter au-

tem dico, non in signifi-

catione, sed in ampli-

tudine. Vtrobique liqui-

dem significat appeti-

bile propter se, sed ibi

in tota sua amplitudi-

ne. Hic uero famitur

appropriata ad mora-

lia. Et ideo honestum

coincidet hic cum uir-

tute seu uirtute, & fe-

licitas ac Deum supra

honestatem, sicut supra

uirtutem eminent. Ra-

tio autem appropri-

ationis in articulo pri-

mo in responsione ad

secundum explicatur:

quia scilicet superiores

sunt nobis per expe-

rientiam incognita. In

uirtutibus autem quo-

tidie nos exercere o-

portet. Honestum ergo

appropriatum sumptum,

est idem quod deco-

rum: & conuenit in

idem subiecto tam cum

utroque de delectabili,

particulariter tamen de

non uirtutibus utro-

que sumpto, quia scilicet

et omne honestum est

aliquid utile, & ali-

quod delectabile.

Infra ar.

2. cor. 14.

¶ ad 3.

¶ ad 3.

cor.

ta, sicut uirtutes secundum quas quotidie operamur. Et ideo uirtus magis sibi uendicat nomen honesti. Alia uero quae sunt infra uirtutem, honorantur in quantum coadiuant ad opera uirtutis: sicut nobilitas, potentia, & diuitie. Ut enim Philosophus dicit in 4. Ethic. huiusmodi honorantur a quibusdam, sed secundum ueritatem solus bonus est honorandus. Bonus autem est aliquis secundum uirtutem. Et ideo uirtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud. Honor autem prout est appetibilis, propter seipsum. Et secundum hoc habet rationem honesti.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, honestum importat debitum honoris. Honor autem est cōfessatio quedam de excellentia alicuius, ut supra dictum est. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conuersatio habet rationem honesti secundum quod est demonstratiua interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significatiue autem in exteriori conuersatione.

¶ Ad quartum dicendum, quod quia secundum uulgarem opinionem excellentia diuitiarum facit hominem dignum honore, tamen est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICVLVS II.

¶ *Utrum honestum sit idem quod decorum.*

Infrat.
4. Cor.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu. Nam honestum est quod per se appetitur: sed decorum magis respicit conspectum cui placet: ergo decorum non est idem quod honestum.

¶ Preterea, Decor quandam claritatem requirit, quae pertinet ad rationem gloriæ: honestum autem respicit honorem. Cum ergo honor & gloria differat, ut supra dictum est, uidetur quod etiam honestum differat a decoro.

¶ Preterea, Honestum est idem uirtuti, ut supra dictum est: sed aliquis decor contrariatur uirtuti: unde dicitur Ezech. 16. Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo: ergo honestum non est idem decoro.

¶ SED CONTRA est, quod Apostolus dicit primæ ad Cor. 13. Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorē honestatē habent. Honesta autem nostra nullius egent. Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum & decorum idem esse uidentur.

CONCLUSIO.

¶ *Honestum est quod spirituali decore nitet.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut accipi potest ex uerbis Dñi. 4. cap. de diu. no. ad rationem pulchritudinis decori concurrunt & claritas & debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher, sicut uniuersorum consonantia & claritas causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debita coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conuersatio hominis, siue actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse uirtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Aug. dicit in li. 83. q. Honestatem uoco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus. Et postea subdit, quod multa sunt pulchra uisibilia, quæ minus proprie honesta appellantur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod obiectum mouens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut cōueniens & bonum. Et ideo dicit Dñi. 4. ca. de diu. no. quod omnibus est pulchrum & bonum amabile. Unde & ipsum honestum secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde & Tullius dicit in primo de offic. Formam ipsam & tanquam faciem honesti uidet: quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientie.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur uel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum & gloriosum, ita etiam idem est honestum & decorum.

¶ Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamuis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, in quantum de ipsa honestate superbit: secundum illud Ezech. 38. Eleuatum est cor tuum in decore tuo. Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.

ARTICVLVS III.

¶ *Utrum honestum differat ab utili & delectabili.*



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod honestum non differat ab utili & delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur: sed delectatio propter se appetitur. Ridiculum enim uidetur quærere propter quid aliquis uelit delectari, ut Philosophus dicit in 7. Ethic. ergo honestum non differat a delectabili.

¶ Preterea, Diuitie sub bono utili continentur. Dicit enim Tullius in secundo Rhet. Est aliquid non propter suam uim & naturam, sed propter fructum & utilitatem appetendum: quod pecunia est. Sed diuitie habent rationem honestatis. Dicitur enim Eccl. 11. Paupertas & honestas, id est diuitie a Deo sunt. Et 13. cap. Pondus super se tollit qui honestiori, id est, diuitiori se communicat. ergo honestum non differat ab utili.

¶ Preterea, Tullius probat in lib. de offic. quod nihil potest esse utile quod non sit honestum. Et hoc idem habetur per Ambro. in lib. de offic. ergo utile non differat ab honesto.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. 8. q. Honestum dicitur, quod propter seipsum appetendum est. Utile autem, quod ad aliquid aliud referendum est.

CONCLUSIO.

¶ *Honestum, delectabile, & utile quamuis idem subiecto sit, differat tamen ab his secundum rationem.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod honestum concurre in idem subiecto cum utili & delectabili, a quibus tamen differat ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, in quantum habet quandam decorem ex ordinatione rationis.

¶ Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conueniens homini. Vnumquodque autem naturaliter delectatur in suo conuenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione uirtutis Philosophus probat in primo Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum: quia potest etiam aliquid conueniens esse secundum sensum, & non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam uirtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud, sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idem subiecto est honestum & utile & delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem: delectabile autem in quantum quærat appetitum: utile autem in quantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam utile & honestum: quia omne utile & honestum est aliquoties delectabile, sed non conuenitur, ut dicitur in 2. Ethic.

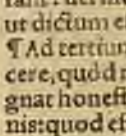
¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conueniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

¶ Ad secundum dicendum, quod diuitie uocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum qui diuitias honorant: uel in quantum ordinantur organice ad actus uirtutum, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod intentio Tullij & Ambro. est dicere, quod nihil potest esse simpliciter & uere utile quod repugnat honestati: quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis: quod est bonum secundum rationem. Quamuis possit esse utile secundum quid, respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere, quod omne utile in se consideratum, pertingat ad rationem honesti.

ARTICVLVS IIII.

¶ *Utrum honestas debeat poni pars temperantiae.*



AD QUARTVM sic proceditur. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiae. Non enim est possibile quod idem respectu eiusdem sit pars & totum: sed temperantia est pars honesti, ut Tullius dicit in 2. Rhetor. ergo honestas non est pars temperantiae.

¶ Preterea, Secundo Esdræ dicitur, quod unum præcordia facit honesta: sed usus uini præcipue superfluit, de quo ibi loquitur: detur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam: ergo honestas non est pars temperantiae.

¶ Preterea, Honestum dicitur quod est honore dignum: sed iusti & fortes maxime honorantur, ut dicit Philosophus in primo Ethic. ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad iustitiam uel fortitudinem. Unde & Eleazarus dixit, ut dicitur 2. Machab. 6. Fortiter pro grauissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perlungar.

¶ SED CONTRA est, quod Macrobius honestatem ponit partem temperantiae. Ambrosius etiam in primo de offic. temperantiae specialiter honestatem attribuit.

¶ *Conditio potius quam pars temperantia est ipsa honestas, quae ab hominibus turpissimum repellit.*

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod sicut supra dictum est, honestas est quaedam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur: quia id quod est hominibus turpissimum & indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde & ipso nomine temperantiae maxime intelligitur bonum rationis, cuius est moderari & temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout specialiter quadam ratione temperantiae attribuitur, ponitur pars eius, non quidem subiectiva, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quaedam eius conditio.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars subiectiva honesti, prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiae pars.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod vinum in ebriis facit praecordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni & honorandi.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod iustitiae & fortitudini debetur maior honor quam temperantiae, propter maiorem boni excellentiam. Sed temperantiae debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiae secundum regulam Apostoli primam ad Cor. 12. quod inhonestas nostra maiorem habent honestatem, scilicet remouentem quod inhonestum est.

**QVAESTIO CENTESIMA QVA-
dragesima sexta, De abstinentia, in
duos articulos diuisa.**

INDE considerandum est de partibus subiectivis temperantiae. Et primo, de his quae sunt circa delectationes ciborum. Secundo, de his quae sunt circa delectationes venereorum.

¶ **Circa primum** considerandum est de abstinentia quae est circa cibos & potus: & de sobrietate quae est specialiter circa potum.

¶ **Circa abstinentiam** autem consideranda sunt tria.

¶ **Primo**, de ipsa abstinentia. ¶ **Secundo**, de actu eius, qui est ieiunium. ¶ **Tertio**, de opposito vitio, quod est gula.

¶ **Circa abstinentiam** autem quaeruntur duo. ¶ **Primo**, utrum abstinentia sit virtus. ¶ **Secundo**, utrum sit virtus specialis.

ARTICVLVS I.

¶ *Utrum abstinentia sit virtus.*

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus prima ad Corinthios. 14. Non est regnum Dei in sermone, sed in uirtute. In abstinentia autem non consistit regnum Dei. Dicit enim Apostolus prima ad Corinthios. 14. Non est regnum Dei esca & potus. Vbi dicitur glo. nec in abstinentia, nec in manducando, esse iustitiam: ergo abstinentia non est virtus.

¶ **Præterea**, Aug. dicit in 10. confessio. ad deum loquens, Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. Sed medicamenta moderari non peruenit ad uirtutem, sed ad artem medicinae: ergo pari ratione moderari alimenta, quod peruenit ad abstinentiam, non est actus uirtutis, sed artis.

¶ **Præterea**, omnis uirtus in medio consistit, ut habetur in 2. Ethic. abstinentia autem non uidetur in medio consistere, sed in defectu: cum ex subtractione nominetur. ergo abstinentia non est uirtus.

¶ **Præterea**, Nulla uirtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam. Dicit enim Grego. in pas. quod abstinenti mentes plerumque impatientia excutit à sinu tranquillitatis. Ibidem etiam dicit, quod cogitationes abstinentium nonnunquam superbia culpa transgunt, & ita excludit humilitatem: ergo abstinentia non est uirtus.

¶ **SED CONTRA** est quod dicitur 2. Petri primo. Ministrare in fide uestra uirtutem: in uirtute autem scientiam: in scientia autem abstinentiam: ubi abstinentia aliis uirtutibus connumeratur: ergo abstinentia est uirtus.

CONCLUSIO.

¶ *Abstinentia non est uirtus, nisi ut est ratione regulata.*

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiae accipi potest. Vno modo, secundum quod absolute ciborum subtractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque uirtutem, neque actum uirtutis, sed quoddam

indifferens. Alio modo potest accipi secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat uel habitum uirtutis, uel actum. Et hoc significatur in praemissa auctoritate Petri primo.

¶ **IN** articulo primo q. 14. ad secundum, dubium occurrit circa distinctionem ibidem datam de moderantibus ciborum secundum diuersos. Nam ad abstinentiam spectat totum primum modum, scilicet moderatio ciborum secundum quantitatem & qualitatem, ut patet ex specibus gulae, quae penes haec distinguitur. Et ratio ad abstinentiam spectat moderatio ciborum in ordine ad sanitatem corporis, ut patet in tertio Ethic. ab Arist. & patet etiam superius in articulo 1. q. 1. ad 1.

¶ **Ad hoc** dicitur, quod distinctio Aeshonis in littera, intelligenda est ut in utroque membro sefermo de propria de principali materia moderantibus: & similiter de propria de principali fine eiusdem. De his liquet loquendo, patet primum membrum non claudere subsecundum ex opposito modo huius distinctionis distinguuntur. Nam moderatio respiciens quantitatem aut qualitatem ciborum in ordine ad sanitatem corporis, ut propriam & principalem finem, non spectat ad temperantiam, sed uel ad artem. Sed moderatio concupiscentiae magis & talis cibi coactione, scilicet sanitas corporis, aut saltem non impeditur illius, spectat ad temperantiam in ordine ad bonum rationis: circa quod propria de principali materia temperantiae est concupiscentia. Quamuis autem & quantitas cibi sunt obiecta concupiscentiae, ac per hoc materia remota temperantiae. Finis autem proprius est bonum rationis: sub quo temperantia sanitatem corporis seruat, moderante naturali amore, quo nemo nunquam carnem suam odio habuit.

¶ **Ad hoc** dicitur, quod ad temperantiam pertinet refragare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominatur omnes partes fortitudinis, ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu: & ex hoc ipsa & omnes partes eius denominantur.

¶ **Unde** & abstinentia, quia est pars temperantiae, denominatur à defectu: & tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

¶ **Ad quartum** dicendum, quod illa uirtus prouenit ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstineri sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis: & propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod ad temperantiam pertinet refragare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominatur omnes partes fortitudinis, ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu: & ex hoc ipsa & omnes partes eius denominantur.

¶ **Unde** & abstinentia, quia est pars temperantiae, denominatur à defectu: & tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

¶ **Ad quartum** dicendum, quod illa uirtus prouenit ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstineri sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis: & propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod ad temperantiam pertinet refragare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominatur omnes partes fortitudinis, ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu: & ex hoc ipsa & omnes partes eius denominantur.

¶ **Unde** & abstinentia, quia est pars temperantiae, denominatur à defectu: & tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

¶ **Ad quartum** dicendum, quod illa uirtus prouenit ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstineri sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis: & propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod ad temperantiam pertinet refragare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominatur omnes partes fortitudinis, ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu: & ex hoc ipsa & omnes partes eius denominantur.

¶ **Unde** & abstinentia, quia est pars temperantiae, denominatur à defectu: & tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

¶ **Ad quartum** dicendum, quod illa uirtus prouenit ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstineri sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis: & propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod ad temperantiam pertinet refragare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominatur omnes partes fortitudinis, ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu: & ex hoc ipsa & omnes partes eius denominantur.

ut authoritas Greg. exposita. Sumitur autem sensus iste ex eo quod in responsione dicitur, quod oportet uirtutes esse connexas: ac per hoc abstinentiam non esse uirtutem nisi connexa sit aliis, & consequenter non est laudabilis, nisi ex aliis commendetur: cum quo patet, stare quod habet propriam laudem si ceterae uirtutes morales, &c.

¶ Num usus uestimentorum sit arte, uel potius natura introductus.

Quaestio. Secundum est in responsione ad tertium eiusdem articuli. Hic si quidem in illa duplex dubium inuenitur, quod usus uestimentorum sit ab arte introductus: quoniam licet uestimenta sunt per artem, quod uirtutem tamen uestimento, à natura habemus: quae nos indigentes uestimento produxit. Neque enim minus naturaliter homo est animal uestibile quam pollicum.

¶ Num circa usum uestimentorum debeat poni specialis uirtus.

Quaestio. Alterum est, quia dato quod usus uestimentorum esset ab arte, ex hoc non recte inferatur, quod circa ipsum non sit aliqua specialis uirtus, ut obicit Martinus in peritico tractatu, in quaestione prima de abstinentia: quia neque circa pecuniam & delectationes oppositas, neque circa magna edificia, neque circa ludos multos, quorum usus est ab arte, essent ponendae specialis uirtutes: quod est falsum, ergo, &c.

¶ Ad primum horum facile dicitur, quod usus uestimentorum est naturalis homini secundum quod est animal rationale sicut esse pollicum: sed non est naturalis eidem secundum naturam sensitiuam, nisi inchoatim: pro quantum complexio corporis preparata est, ut uestimento melius conueniat. Quod autem non plus quam sic naturaliter habet, ab arte potest esse.

¶ Ad secundum uero dicitur, quod uerba authoris possunt intelligi dupliciter. Primo, ut differentia in hoc quod usus cuiusque materiae est à natura, uel ab arte, sit causa differentiae in hoc quod in illa materia sit uirtus specialis, uel non. Et hoc sensus est acceptus ab arguente, sed non est inueniens ab Authore.

¶ Secundo modo potest intelligi quod differentia dicta, scilicet à natura uel arte, posita in talibus materiis, scilicet usu alimentorum & uestimentorum, est causa quod sit circa alimenta specialis uirtus, & non circa uestimenta. Et hoc sensus conceditur quoniam etiam non habetur plene in littera: quoniam apponitur, & ideo magis debet esse uirtus specialis circa alimenta quam circa uestimenta. Directa si quidem intentio litterae est satisfacere argumento per hoc, quod non est par ratio de uestimentis & alimentis ad specialem uirtutem libi uendicandum. Hoc enim soluit argumentum à sicut seu à similitudine: & imparitate rationis ostendit per hoc, quod usus alimentorum est à natura, uestimentorum uero ab arte.

¶ Ad cuius evidentiam sciendum est, quod si supra talium usum adsum necessarium simpliciter ad uitam animalis. Et si supra talium usum adsum quod est à natura, habebis statim quod natura in tali usu apponit aliquam maximam, ac propriam tali usu delectationem: quoniam sollicita circa

CONCLUSIO.

¶ Abstinentia est specialis uirtus, quae moderatur ciborum delectationes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, uirtus moralis conseruat bonum rationis contra impetus passionum. & ideo ubi inuenitur specialis ratio, quae passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem uirtutem. Delectationes autem ciborum naturae sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem: tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad uitae conseruationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis uirtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod uirtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est. Et ideo una uirtus adiungetur & commendatur ex alia, sicut iustitia ex fortitudine. Et per hoc etiam modum uirtus abstinentiae commendatur ex aliis uirtutibus. **Ad secundum** dicendum, quod per abstinentiam corpus castigatur non solum contra illecebras luxuriae, sed etiam contra illecebras gulae: quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnaciones gulae uincendas: quae tanto fortiores sunt, quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem uirtutem quod ad castitatem ualet, quia una uirtus ad aliam iuuat.

Ad tertium dicendum, quod usus uestimentorum est introductus ab arte: usus autem ciborum à natura. Et ideo magis debet esse uirtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem uestimentorum.

QVAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMA SEPTIMA. De ieiunio, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de ieiunio.

¶ Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ieiunium sit actus uirtutis. **¶** Secundum, cuius uirtutis sit actus. **¶** Tertio, utrum cadat sub precepto. **¶** Quarto, utrum aliqui excusentur ad obseruationem huius precepti. **¶** Quinto, de tempore ieiunii. **¶** Sexto, utrum semel comedere requiratur ad ieiunium. **¶** Septimo, de hora comestionis ieiunantium. **¶** Octauo, de cibis, à quibus debent abstinere.

ARTICVLVS I.

¶ Utrum ieiunium sit actus uirtutis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod ieiunium non sit actus uirtutis. Omnis enim actus uirtutis deo est acceptus. Sed ieiunium non semper est deo acceptum, secundum illud Istaia 58. Quare ieiunauimus, & non aspexisti? Ergo ieiunium non est actus uirtutis.

necessaria (sic necessaria) sua ualde est. Ac per hoc statim habes indigentiam specialis moderationis. Dicendo autem usus uestimentorum, significo usum rei non omnino, sed ad bene esse necessarium. Et si super hoc apposeris, quod talis rei usus est ab arte, non habes aliquid speciale & proprium retractatum à bono rationis, sicut ibi erat cum magna delectatio sensibilibus. Potest enim talis rei usus, qui est ab arte, conuenire cum aliqua alia natura ad eandem bonam modum ieiunium subinhiat. Et ideo ex hac ratione optime illud est in littera, quod potius debet poni specialis uirtus circa usum alimentorum moderandum, quam uestimentorum. Et per hoc patet, quod non oportet Martino aliter respondere, qui non contra litteram sic intellectam, sed primo tantum modo arguit: quoniam falsum dicit de tot speciebus uirtutum quas ponenda esse putat. Nec est uirtus quod aliqua uirtus specialis sit circa pecuniam quoniam cum liberalitate quam magnificentia sine pecunia ex commutatione naturalium diuitiarum excedere potest, ut patet. Similiter nulla specialis uirtus moralis est circa magna edificia, aut ludos artificiales, aut delectationes oppositas: sed haec coincidunt cum similibus sibi materiis uirtutum. Delectationes enim oppositae, conseruantur cum naturalibus: & est circa eas abstinentia uel castitas. Ludi quoque omnes ad eutrapeliam spectant. Magna edificia sub magnis sumptibus comprehendantur, specibus ad magnificentiam.

Præterea, Nullus actus uirtutis recedit à medio uirtutis: sed ieiunium recedit à medio uirtutis, quod quidem in uirtute abstinentiae accipitur secundum hoc, ut subueniatur necessitati naturae, cui per ieiunium aliquid subtrahitur: alioquin non ieiunantes non haberent uirtutem abstinentiae: ergo ieiunium non est actus uirtutis.

Præterea, id quod communiter omnibus conuenit, & bonis & malis, non est actus uirtutis: sed ieiunium est huiusmodi. Quilibet enim antequam comedat ieiunium est: ergo ieiunium non est actus uirtutis.

SED CONTRA est, quod conuenitur aliis uirtutum actibus. 2. ad Cor. 6. ubi Apostolus dicit, in ieiuniis multis, in scientia, in castitate, &c.

CONCLUSIO.

¶ Cum ad carnis macerationem, & mentis in deum eleuationem, ac corporum satisfactionem ieiunium assumitur, actus uirtutis procedit ab hoc est.

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc aliquis actus est uirtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem conuenit ieiunio. Assumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem ad concupiscentias carnis reprimendas. Vnde Apostolus dicit in auctoritate inducta, in ieiuniis, in castitate: quia per ieiunia castitas conseruatur. Vt enim Hier. dicit, Sine Cerere & Baccho friget Venus, id est, per abstinentiam cibi & potus tepescit luxuria. Secundo, assumitur ad hoc, quod mens liberius eleuetur ad sublimia contemplanda. Vnde dicitur Danieli, quod post ieiunium trium hebdomadarum, reuelationem accepit à deo. Tertio, ad satisfaciendum pro peccatis. Vnde dicitur Ioh. 2. Conuertimini ad me in toto corde uestro, in ieiunio & fleu, & planctu. Et hoc est quod Aug. dicit in quodam sermone de oratione & ieiunio: ieiunium purgat animam, mentem subleuat, propriam carnem spiritui subiicit, cor facit contritum & humilatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis uero lumen accendit. Vnde patet quod ieiunium est actus uirtutis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod contingit aliquis actus qui ex genere suo est uirtuosus, ex aliquibus circumstantiis adiunctis reddatur uirtuosus. Vnde ibidem dicitur, Ecce in diebus ieiunii uestri inuenitur uoluntas uestra. Et paulo post subditur, Ad istas & contentionem ieiunatis, & percutitis pugno impietatem. Quod exponens Greg. in pastoralis dicit, Voluntas ad litteram pertinet, pugna ad iram. In cassum ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens uirtutis dissipatur. Et Aug. in praedicto sermone dicit, quod ieiunium uerbositate non amat, diuitias superfluitatem iudicat, superbiam spernit, humilitatem commendat: praestat homini seipsum intelligere quod est infirmum & fragile.

¶ Super Quaestione centesimaquadragesima septima. Articulus primus.

IN articulo primo quaestiois centesimaquadragesimae septimae, in responsione ad secundum, addit te primo duo, quae ratio obicitur in subtrahendo alimentum, scilicet obseruationem naturae, & potestatem ad opera debita. Ex primo siquidem habetur quod non est uirtus sic abstinere ut uita morietur quo ad tempus, siue hoc fiat unico actu, puta inedia multorum dierum, siue fiat frequentibus excessibus, puta crebris inediis super uires: ut patet ex auctoritate Hier. Non distet utrum paruus uel magno tempore te interimas. Ex secundo autem habes, quod qui tenet

tur ad aliquod opus uel liberale, puta ad legendum, predicandum, cantandum: uel mechanicum, puta ad fodiendum, edificandum, &c. abstinentia impediens potentiam ad haec, non est actus uirtutis. Et simile est de uero qui tenetur ad reddendum debitum coniugale uxori: abstinentia siquidem impediens hoc non est actus uirtutis.

¶ Sed accidit hoc in loco dubium de uirtute personarum. Feruentes siquidem spiritus, alunt se uelle mortificare, nec curare an decem annis minus uirtutis sint. Et augetur debitum ex eo quod personas spirituales quae excellunt in abstinentia & huiusmodi, quousque arguendae credimus, non tamen damnamus homicidii, aut leuitiae in seipsum, quod tamen iudicium fieret, si istum te occiderent aut simile damnum sibi intulissent. Distet ergo an magno, uel paruo tempore te interimas.

¶ Ad hoc

Ad hoc dicitur, quod quia (ut ex dictis patet) regula temperantiae est necessitas utraque presentis, & quantum ad esse & quantum ad bene esse, etiam in ordine ad alios: si quis ex intentione abstineat ut moriatur, aut infirmetur, aut impotens sit ad debita officia peragenda, huiusmodi abstinentia directe contraria est temperantiae, ut patet ex parte regulae & finis eius. Si quis vero abstineat ut carnem spiritui subiiciat, aut ad penitentiam pro peccatis suis agendam, & in hoc excedat, aut aduersus se excedat, & parat se bene facere, & tunc proculdubio peccat. Communiter tamen est peccatum veniale huiusmodi excessus, propter rectam intentionem, & nocuum incrementum ignorantiam, quod ad notabilitatem. Apprehendunt enim nocuum mentis corporis, puta dolorem stomachi, &c. quales nihil. Et tanto plus exculantur, quanto sanitas corporis consideratur ab eis non absoluit, sed in ordine ad seruicium spiritus. Et secundum morales regulas, Bilius, declinandum est in eam partem utriusque est similior uirtuti. Constat autem abstinentiae magis assimilari nimiam abstinentiam, quam competenter se nutrire. Si autem non aduersus se excedere, utendo illa quae habet discretionem, nulla peccata est.

Ad primum obiectum dicitur, quod uerba patrum personarum sunt plene interpretanda. Iurandum siquidem dicitur, quod uicibus actus uirtutis & rationalis abstinentiae non curat diminutionem uirtutis per se, & in hoc recte sentitur. Et non intenditur, ad se dicere quod uolunt ita abstineret ut anticiparet mortem. Ad confirmationem dicitur, quod authoritati Hieronimi contrariatur commune iudicium: quoniam Hieronymus loquitur de intermentibus, uel impedimentibus se ex institutione, uel aduersus notabilem excelsum nocuenti. Commune autem iudicium extra hos casus est.

Super Quaestione centesima quadraginta septima Articuli secundum.
¶ Nam secundum se tantum sit ieiunium actus uirtutis.

¶ In articulo secundo eiusdem questionis in responsione ad secundum, dubium ex Martino occurrat, ubi supra in questione de ieiunio, arguente contra Auctorem in hac secunda solutione, sic, Ieiunium non includit negationem aliorum uirtutum tantquam actus principales, neque tanquam circumstantiam ergo ieiunium positum, uel remotum aliis uirtutibus est uelut omni circumstantia debita. Ergo est actus uirtutis siue alia uirtute penatur, siue non.

Ad hoc dubium dicitur, negando consequentiam: quoniam actus ieiunii ut actus est uirtutis, tunc non exigit negationem aliorum uirtutum, ut actus principales, aut proprias circumstantias exigit tamen eas ut concomitantes formam communem omnis uirtutis actus morales. Est enim forma moralium prudentia quam exigit omnis moralis uirtus: & necessario comitatur omnem moralem uirtutem, ut patet ex his quae de connectione uirtutum dicta sunt. Aduersus autem hoc, quod notanter dicitur ieiunium ut est actus uirtutis seu uirtutis. Dicitur enim ad differentiam ieiunii, ut est actus uirtutis: & ieiunij, ut est actus ex proprio tantum genere uirtutis. Triplex tamen siquidem contingit actum aliquid ex suo genere bonum inueniri. Primum, ut ordinatum ad finem malum, puta honorem gloriam. Et tunc est imperatiue actus illius uirtutis. Ac per hoc est actus

uirtutis. Secundum, secundum seipsum absque tam propria uirtute elicitus ipsius: ut cum mulier & anarus reddit creditorem quod suum esset enim tunc actus iustitiae absque iustitiae uirtute: & sic de aliis. Et sic luxuriosus & blasphemus, &c. Ieiunans, facit actum abstinentiae ex suo genere absque abstinentiae uirtute. Et per hoc liberat se a peccato transgressionis precepti Ecclesiae de ieiunio.

Tertium, ut elicitum ab ipsa uirtute, & sic fortis uocatur, & est actus uirtutis simpliciter. Et hoc modo loquitur Auctor in littera de ieiunio, ut est actus elicitus a uirtute abstinentiae: quae est conexa ceteris uirtutibus, in forma uirtutis quae est prudentia. Sic autem acceptum ieiunium non cadit sub precepto Ecclesiae: quia in sapientia dicitur, non praecipit lex modum operis, sicut quod ex habita uirtutis operemur, sed ipsa opera quae ex suo genere nata sunt esse opera uirtutis.

¶ Ad primum V. ergo dicendum, quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinentia a cibis. Sed metaphorice dictum consistit in abstinentia a quibuslibet nocuiis, quae maxime sunt peccata. Vel potest dici, quod etiam ieiunium proprie dictum, est abstinentia ab omnibus illecebris: quia per quolibet uirtute adiuncta definit esse actus uirtutis, ut dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum unius uirtutis pertinere ad aliam uirtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, ut ex supradictis patet. Et secundum hoc nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem, uel ad castitatem, uel ad quamcunque aliam uirtutem.

¶ Ad tertium dicendum, quod ad fortitudinem secundum quod est specialis uirtus non pertinet perferre quasque molestias, sed solum illas quae sunt circa periculum mortis. Sufferre autem molestias quae sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam & ad pacem eius, & tales sunt molestiae ieiunii.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum ieiunium sit in precepto.

¶ TERTIVM sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit in precepto. Praecepta enim non dantur de operibus supererogationum quae cadunt sub consilio: sed ieiunium est opus supererogationis, alioquin ubique & semper equaliter esset obseruandum: ergo ieiunium non cadit sub precepto.

¶ Praeterea, Quicumque transgreditur preceptum, peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in precepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent: per quod uideretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

¶ Praeterea, Aug. dicit in lib. de uera religione, quod ab ipsa Dei sapientia homine assumptum, & quo in libertatem uocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt: quae societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberae multitudinis, continerent. Sed non minus uidetur libertas populi Christiani impediri per multitudinem obseruantiarum, quam per multitudinem sacramentorum. Dicit enim Aug. in lib. ad inquisitiones sanuarum, quod quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis & paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia uoluit esse liberam, seruitutibus premunt oneribus. Ergo uidetur quod non debeat per Ecclesiam ieiunium sub precepto institui.

¶ SED CONTRA est quod Hier. ad Lici- nium dicit, de ieiuniis loquens: Vnaquaque

ratione scilicet, non cadit quies spirituales, quae est finis: sed quies corporalis a seruitutibus, quae est statum propter quod spirituales ut finis. Et sic in proposito abstinentia est quae cadit sub precepto: & non aliquid illorum trium quae ponitur finis abstinentiae. Ac per hoc, siue finis abstinentiae exigit in aliquo siue non, tenet implere id quod sub precepto cadit. Secundum, ex eo quod aliter liceret cuiuslibet commutare sibi ieiunium in alia opera. uerbi gratia, delere peccata elemosyna, uel noua contritione, cohibere peccata, multa causa & oratione, eleuata me & habere parco alimeto, absque ieiunio tamen. Et tenet sequi: quia commutatione tali utens non indiget remedio ieiunii ad hos fines, sed meliori remedio utitur.

¶ Ad hoc dicitur, quod proculdubio quilibet non impeditur, siue egeat, siue non, remedio ieiunii, subiacet precepto ieiunii. Et ratio est, quia lex ieiunii data est omnibus potentibus ieiunare: quia omnes tales indigent remedio ieiunii: quod peccato pterito delendo, uel cauendo futuro. Cogit enim omnes esse peccatores: quod in uia huius sumus. Et si quis non egeret tali remedio in specie, quia tamen lex data est de tali specie remedij, quo communiter homines egere, subiacet etiam ille

Questio.
 1. de ieiunio.
 2. de ieiunio.
 3. de ieiunio.
 4. de ieiunio.
 5. de ieiunio.

IN articulo tertio eiusdem questionis & specialiter in responsione ad secundum, dubium occurrit, an in q. 1. art. 1. qui non eget ieiunij remedio ad delectionem cohibitionemq. culpae, nec mentis eleuationem, teneatur ad ieiunium Ecclesiae ex precepto. Et est ratio dubij, quia secundum Auctorem doctrinam apparet pars negatiua utraque: quoniam in responsione ad primum expresse dicitur, quod ieiunium ab ipso non est de necessitate precepti, sed est de necessitate precepti uicis: quod est remedio indigent. Et in responsione ad secundum dicitur, quod praeccepta quae per modum statuti communia proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Assumitur autem pars probatur. Primum, ex communione ratione obligationis praecceptorum. Nam ut superius didicimus, sub precepto non cadit finis, sed id quod statuitur faciendum, quod est ordinatum ad finem. Unde dictum est quod sub precepto de sanctificatione

Nota. dicta legi. Pro universali liquet quod regula est habendum quod lex quae communi utitur sit ad omnes ut singulares personas, pro remedio vel quocumque alio medio exequendo, ligat omnes non impeditos: quia licet ratio legis sit indigentia remedia, ut tamen coactura eius est ad non impeditos: quoniam hoc expedit & ad communem legis statum, qui est facere homines virtuosos, & communem hominum subiectionem sub lege: & est de natura ut coactura legi, scilicet obligare si impedimentum non obstat. Sicut competit naturalibus agentibus, agere efficaciter in passum non impeditum.

¶ Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod si sensus literae est, quod ieiunium, quia est de genere utilium, non cadit sub precepto, nisi in ordine ad finem. Hoc enim sonat nomen remedii. Quod gratis conceditur: quia ratio legis ieiunii est determinare remedium cuiuslibet communitatis: quoniam quilibet potest eger tali remedio, vel ut caritativus, vel ut praeservativus, ut praedictum est.

¶ Ad secundum vero dicitur, quod obligatio legis dicitur ligare unumquemque secundum requisitionem ad finem, quia ordo communis ad finem est ratio obligandi quemlibet potestatem: & impedimenta talis finis per huiusmodi medium, sunt rationes excusantes ab observantia legis huiusmodi: necessitas ieiunii ad finem in quolibet singulari, non ponitur causa legis, nisi ex communi conditione, & non ex partiali dispositione cuiuslibet. Excusantia autem particularibus impeditur impotentia illius, vel illius conditionis personarum, vel ipsarum personarum, sumuntur habita ratione finis.

¶ Nam frangens ieiunium Ecclesiae non in contemptum, siue causa rationabilis tamen, peccat mortaliter.

Quaestio. In eodem articulo in responsione ad secundum, dubium occurrit, an frangens Ecclesiae ieiunium, non in contemptum, siue causa rationabili tamen, peccat mortaliter. Et est ratio dubij, diversa diversorum sententia.

¶ Ad huiusmodi sciendum est, quod in ieiunij ecclesiastici, de quo est sermo, observantia, duplex virtus invenitur, scilicet obedientia & abstinentia. Nam ieiunando exequitur homo Ecclesiae preceptum, & per hoc obediens: & medium ab ecclesiastica prudentia determinatum in cibo & potu tenens, & per hoc abstinens. Iuxta dictas autem virtutes duo quorundam contrastantur ieiunio, scilicet inobedientia & gula. Et ex parte siquidem inobedientiae, non est peccatum mortale transgredi simpliciter statuta iuris positum, nisi propter contemptum: quoniam solus contemptus est formaliter inobedientia mortalis, ut patet ex dictis in tractatu de obedientia. Et ex parte vero abstinentiae, quae ut remedium quoddam preceptum est, non est peccatum mortale, nisi impediatur finis intentus per tale abstinendum. Sic enim in hac littera de utroque modo transgrediendi ieiunium habet. Cuius auctoritatem si quis contemnat, vel hoc modo transgrediatur quod impeditur finis intentus, peccat mortaliter. Verum quia in primo omnes conveniunt, scilicet quod utolus ieiunium Ecclesiae ex contemptu, peccat mortaliter: & in secundo consistit difficultas duplex. Prima, quae aut qualis est transgressio ieiunij impediens finem. Secunda, si talis transgressio constituit mortale peccatum: ideo utrumque considerandum est. Requiritur igitur ad primum duae conditiones. Altera est, ut sit transgressio medijs statuti ab Ecclesia. Altera est, ut sit impediens finem. Ob defectum primae conditionis, comedens nimis quousque usque ad crapulam in die ieiunii, non incidit in casum istum: quia talis excessus non est transgressio medijs ab Ecclesia statuti. Nam Ecclesia non obligat ad quantitatem cibi in die ieiunii, sed quo ad quantitatem reliquii unumquemque in se tenens. Si enim huiusmodi excessus contrarietur statuto Ecclesiae, cum habeat alteram conditionem, scilicet quod impedit finem (nam venter plenus spiritus libidinem & mentem deprimit, & usum facit aut augere) sequeretur quod esset solutio ieiunii cum peccato mortali. Ob defectum secundae conditionis, qui non tenet medium ab Ecclesia statutum, ut pascat se, gregem suum pane vitae, & intellectus, immensus est a peccato: quoniam talis finem ieiunii non impedit, sed promouet in se & in alijs, ut patet. Et prima quidem conditio omnibus mortalis est: quoniam penes conditiones ieiunii ab Ecclesia apostatas, puta, tempus, qualitate cibi, horam, unitatemque manducandi, consistit. Secunda vero ab ipso Auctore expressa in quarto sententia, dicitur, 1. q. 3. art. 1. quod ieiunium quattuor ad tertium invenitur, dum dicit, intentioni legislatoris obstat, qui ex contemptu vel sine aliqua rationabili causa, ordinationem non servat. Et hancmet expositionem hoc in loco insinuat, dum contra transgressionem, vel ex contemptu, vel ex impedimento finis, distinguit non servare ex rationabili causa, subdit, Si autem ex aliqua rationabili causa, &c. Et per hoc clare patet, quod & qualis

est transgressio impediens finem. An autem sit mortale peccatum semper huiusmodi transgressio, apud Auctorem non videtur in dubium: quia expresse in littera dicitur, quod talis transgressio est peccatum mortale. Sed ex aliorum dictis debium habet. Nam quidam videntur velle quod transgressio ieiunii ex contemptu, sola est peccatum mortale. Quidam autem etiam illa quae est sine causa, est peccatum mortale.

quia in multis omnes offendimus, ut dicitur iaco. 3. tum etiam quia caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur ad Gal. 5. conveniens fuit ut Ecclesia aliqua ieiunia statueret ab omnibus communiter observanda: non quasi precepto subiciens id, quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

¶ Ad secundum dicendum, quod precepta quae per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediens statum contemnat, vel hoc modo transgrediatur quod impeditur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statum non servet, praecipue in casu, in quo etiam si legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes, qui non servant ieiunia Ecclesiae, peccant mortaliter.

¶ Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de his, quae neque sacrarum scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiae roborata sunt. Ieiunia vero, quae sunt in precepto, sunt in conciliis episcoporum statuta, & consuetudine universalis Ecclesiae roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quae repugnat libertati spirituali, de qua dicitur ad Gal. 5. Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantum, ne libertatem deris in occasionem carnis.

¶ Quod intelligitur cessante rationabili causa ad oppositum. Et hoc est clarum. Et similiter si non servo ieiunium ex causa rationabili secundum meam estimationem absque fraude: puta, quia videtur mihi quod si ad deum debilis, ut non comprehendat sub obligatis ad ieiunium, quamvis in veritate non sit in me debilitas sufficiens ad eximendum me a ieiunio, excusetur a peccato mortali: quoniam peccatum mortaliter, si absque peccato mortali negligenter meos vires examinans violavi ieiunium. Ad quodlibet ergo respondendo dicitur, quod Nota. solvens Ecclesiae ieiunium sine causa rationabili tamen absolute quatenus secundum estimationem suam, peccat mortaliter: quoniam talis & transgreditur medium abstinentiae statutum ab Ecclesia, & transgreditur sic, ut impeditur legislatoris a fine intento in ipso homine potente ieiunare: dum sine omni rationabili causa medium tenet in seipso ad finem. Hoc namque est evidenter impeditur intentionem legis talis, ut perveniat ad finem, ac per hoc est directe legi obviare. Solvens autem illud ex causa rationabili, secundum estimationem suam absque fraude, vel aliorum melius sollicitum scrupulosos, non peccat mortaliter: quoniam infra latitudinem causae rationabilis contractur uterque modus rationabilis in tali materia, ut communis opinio & conscientia hominum timentum Deum approbare videatur. Et scito, quod si nulli communis Christianae Ecclesiae interpretatio susciperet statum ieiunii esse non simplex statum, sed habere utrumque preceptum, scilicet sumendo preceptum: verum proculdubio esset quod non nisi propter contemptum transgrediens ieiunij esset peccatum mortale: quoniam in simplicium statutorum materia transgressio medijs & impeditio finis, licet sit mala, non tamen mortale inducit peccatum, nisi materia illa ad charitatem Dei, aut proximi necessaria sit: quod in proposito consistit non habere locum, quia ieiunium huiusmodi constat nec ad Deum, nec ad proximi dilectionem esse necessarium. Et haec dixerimus, quia ex utroque nullum ieiunium ecclesiasticum invenitur preceptum, loquendo de precepto finis.

¶ Nam necessitas, vel potius pietas rationabiliter excuset a ieiunio.

¶ In eodem articulo, dubium occurrit, de causa rationabili ex qua potentes ieiunare non tenentur ad ieiunium. De impotentia namque dubium non est: & de quibusdam conditionibus personarum, an scilicet reddant homines impotentes, ut pueritia, senectus, & huiusmodi, in sequenti articulo erit sermo. Nunc quaestio occurrit de causa rationabiliter excusante potentes a ieiunio, an sit necessitas sola, an etiam pietas. Et est ratio dubij, quia hinc apparet quod sola necessitas excuset: quoniam dicitur quod itinerantes & operarii, qui possunt iter aut opus minuire, aut differre absque damno, tenentur ad ieiunium. Inde invenitur apparet, quod etiam pietas: quoniam dicitur quod peregrinatio festina ex devotione ad aliquod festum, excuset a ieiunio.

¶ Ad hoc dicitur, quod rationabilis in primis causa quod alijs potentes ieiunare non ieiunant, est necessitas aliquis impediens ieiunium, quod oportet fieri, vel ad conservandum vitam, vel sanitatem, vel statum temporalem, vel utinandum damnum, aut acquirendum aliquid raro contingens. De claro singulari. Si oportet aliquem laborare, quia ex solo labore morte potest,

potest, aut sine talis laboris mercede non potest habere omnia necessaria ad sustentationem suam temporalem sui & suorum: puta, quia est faber, & sine continuo exercitio non potest vivere ipse cum sua familia iuxta gradum suum, & docere filios, & tenere filium in studio, & vestire suos ut decet suam conditionem, & alia huiusmodi. Similiter ad vitandū damnum non solum repente occurrens, puta propter bellum imminens, sed simpliciter.

ARTICVLVS IIII.

¶ *¶ Vtrum omnes ad ieiunia Ecclesie teneantur.*



ARTICVLVS IIII.

QVARTVM sic proceditur. Videtur quod omnes ad ieiunia Ecclesie teneantur. Precepta enim Ecclesie obligant, sicut Dei precepta: secundum illud

Luc. 10. Qui uos audit, me audit. Sed ad precepta Dei seruanda omnes tenentur: ergo similiter omnes tenentur ad seruanda ieiunia quae sunt ab Ecclesia instituta.

¶ Preterea, Maxime uidentur excusari pueri à ieiunio propter aetatem. Sed pueri non excusantur. Dicitur enim Ios. 2. Sanctificate ieiunium, & postea congregare paruulos & sugentes ubera: ergo multo magis omnes alij ad ieiunia tenentur.

¶ Preterea, Spiritualia sunt temporalibus preferenda, & necessaria non necessariis: sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale: peregrinatio enim etiam ad spiritualia ordinatur non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spirituale utilitatem, & necessitate habeat ex statu Ecclesie: uidetur quod non sint ieiunia Ecclesie praetermittenda propter peregrinationem, uel propter corporalia opera.

¶ Preterea, Magis est aliquid faciendum ex propria uoluntate quam ex necessitate, ut patet per Apostolum. 2. ad Corin. 9. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare propter defectum alimenterum: ergo multo magis debent ex propria uoluntate ieiunare.

¶ SED CONTRA uidetur, quod nullus iustus teneatur ieiunare. Precepta enim Ecclesie non obligant contra doctrinam Christi. Sed dominus dixit Luc. 1. quod non possunt filij sponsi ieiunare quandiu cum ipsis est sponsus.

QVAESTIO. In articulo quarto eiusdem quæst. centesime quadragesima septima, dubium occurrit, an in causa dubia circa obseruandum ieiunium Ecclesie possint ordinarij dispensare. Et est ratio dubij, quia quod non possint, habetur ex hoc quod ordinarij non habent potestatem super lege uniuersalis Ecclesie, qualis est lex ieiunij. Et confirmatur ex consuetudine populi Christiani recognitionem solum Apostolicam sedem super hac lege. Oppositum autem apparet, quia secundum hoc esset minus bene prouisum populo Christiano: quoniam isti casus dubij frequenter accidunt, & auctoritas promissa casibus istis esset inaccessibilis tempore casus: quoniam Papa in uno tantum est loco, & impossibile esset ex toto terrarum orbe in tam frequentibus casibus recurrere ad ipsum habere.

CONCLUSIO.

¶ Ad ieiuniorum Ecclesie obseruantiam communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conueniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id, quod communiter habetur & in pluribus accidit. Si quid autem ex spirituali causa in aliquo inueniatur quod obseruantia statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti obseruantiam obligare, in quo tamen est discretio adhibenda.

Nam si causa sit euident, per seipsum licite potest homo statuti obseruantiam preterire, praesertim consuetudine interueniente: uel si non possit de facili recurrere ad superiorem haberi. Si uero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est obseruandum in ieiuniis ab Ecclesia institutis, ad quae omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod praepcepta Dei sunt praepcepta iuris naturalis: quae secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesie sunt de his quae non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesie. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quae aliqui ad obseruanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod praepcepta Dei sunt praepcepta iuris naturalis: quae secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesie sunt de his quae non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesie. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quae aliqui ad obseruanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

Nisi forte ubi est ista consuetudo, quia ex hoc ipso quod praetati dissimulant, uideatur annuere. Ex quibus uerbis patet, quod non de solo Papa loquuntur quoniam locorum consuetudines non praesumuntur. Minus ergo sapienter praetati qui perennibus subditis in causa dubia dispensationem concedendi in ieiuniis Ecclesie, aut aliter ieiunium solvendi praesentando horam ieiunij, remittunt eos in conscientiam suam. Debent enim compari infirmis, & commutare ad cautelam ieiunium in septem Psalms, uel aliquid huiusmodi. Et eadem ratione possunt dispensare in qualitate ciborum praetati, in casu.

¶ Num praepcepta Dei sunt praepcepta iuris naturalis.

¶ In eodem articulo in responsione ad primum, dubium occurrit ex Martino Quæstio. in dicto tract. 9. 4. de ieiunio, arguente contra haec uerba, Praepcepta Dei sunt praepcepta iuris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis. Contra, Sacramenta uero legis, quae sunt necessitatis, sunt praepcepta Dei, & non sunt praepcepta iuris naturalis: ergo, Praeterea, Accedere ad suam est praepceptum Dei, & tamen non est praepceptum iuris naturalis.

¶ Ad hoc dicitur, quod praepcepta Dei in hoc loco appellantur non quaecumque praepcepta sunt à Deo quocumque modo: puta, per reuelationem, aut per medium Christum hominem: sed solum illa quae sunt à Deo per seipsum praepcepta, per hoc quod sunt ab ipso indita rationali creaturae: quae patet esse praepcepta iuris naturalis. Sacramenta autem Ecclesie non sunt hoc modo praepcepta Dei. Quod autem dicitur de accessu ad suam uel non suam, falsum est non esse praepceptum iuris naturalis.

¶ Num pueri à quocumque Ecclesia ieiunio sint exempti.

¶ In eodem articulo quarto in responsione ad secundum, dubium ex Martino Quæstio. ibidem occurrit, quod ratio Authoris ad excusandos pueros non concludit uniuersaliter de omnibus Ecclesie ieiuniis, sed de quadagesimali tantum. Arguit enim sic, Secundum istos bonum est quod pueri assueant ad ieiunia, ieiunando his, aut ter in quadagesima: ergo in tot septimanis ter ieiunare non est pueris nocuum. Nam si noceret, non esset bonum. Sed ieiunia quatuor temporum, & maiorum solennitatum, non sunt crebriora quam ieiunare ter in quadagesima: ergo ex ista ratione non excusantur pueri à ieiuniis quatuor temporum & maiorum solennitatum.

¶ Ad hoc dicitur, quod ratio literæ concludit uniuersaliter impotentiam pueros ad non ieiunandum absolute, & non pro tot, uel tot diebus. Nec obstat quod subdatur, bonum esse assuefieri ad ieiunia: quia hoc non est exceptio, nisi aut vinculi, sed consilij. Nam sicut possent pro maiori necessitate, non obstante damno aliquo, quandoque cogi ad ieiunia pueri, ut in littera dicitur: ita potest eis consilium dari, quod aliquod quandoque damnum sustineant ex ieiunio, non obstante libertate eorum propter aetatis impotentiam. Hac ergo ratione sunt pueri absoluti simpliciter ab omni Ecclesie ieiunio, quoniam bene faciunt si quandoque ieiunent aut abstineant. Ratio siquidem concludit libertatem pueros: consilium autem infert supererogationem eorumdem.

¶ Num

¶ Super Quæstionis centesime quadragesima septima articulum quartum.

¶ Num in causa dubia circa ieiuniorum obseruantiam ualeat ordinarij dispensare.

¶ Num senes, & mulieres pregnantes sint exempta à ieiunio Ecclesie.

Quæstio. In eadem responsione debemus est de senibus, in quibus est evidens etiam necessitas ex prima ratione in litera allata, scilicet propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quod agent frequentem cibo & non multo simul assumpto. Dabitur quoque occasio de mulieribus pregnantibus & lactantibus, in quibus videtur evidens necessitas propter secundam rationem literæ: quia scilicet indigere multo nutrimento propter alimentum foetus seu proles, quod est superfluum pro prijs alimentis.

¶ Ad primum de senibus dicitur, quod quia senectus non est eadem ter omnibus una, sicut ætas augmenti, quoniam ætas augmenti determinatur ab ætate, qui certus est ætas vero senectus à naturali occurrere, quod incertus est. Sicut enim quidam sexagenarii ita fortes sicut alij quadragenarii & minus aliter habet multo plures circulationes celestiales, propter quod contingit forte aliquem esse senem in trigesimo, aliquem in quadragimo, vel aliquem in quinquagesimo anno: ideo non determinatur est tempus quod de hominibus propter senectutem excusantur à ieiunio. Formaliter tamen loquendo, quod dicitur, quod non tenetur ad ieiunium Ecclesie. Et ratio est, quia natura est adeo debilis in senectute, ut non possit multum simul cibum digerere. Et propter hoc egere frequentem alimentum modico, sicut infirmus. Communiter autem videtur hoc accidere anno sexagesimo ætatis: cum scriptum sit, dies annorum nostrorum septuaginta anni: & quod veterasce, & senescit, prope intervallum est: ut dicitur ad Hebræos. Et ergo sexagesimus communiter prope naturalem intervallum, ut per hoc senex. Unde nisi evidenter constet quod possunt alimentum pro ieiunio opportunitate digerere & tolerare, non debent coartari ieiunio, sed debilitati quoniam sentiant, subvenire frequentem cibum & modicum alimentum: quoniam senectus morbus est inevitabilis.

¶ Ad secundum de pregnantibus & lactantibus dicitur, quod nisi sint mulieres adeo robustæ naturæ, ut non coartatione possint tantum alimenti sumere & digerere, quod sit pro se & foetu seu prole, non tenentur ad ieiunium: imo peccarent ieiunando, propter nocuum proli. Communiter autem mulieres non sunt tam robustæ naturæ. Propter quod concludendum est, quod secundum legem quæ sit, ut in pluribus, appellatione potentium, ieiunare non veniant mulieres pregnantes aut lactantes. Et sic fuit legem illa, Omnes potestates ieiunare, & cetera, non comprehenduntur.

¶ In eadem autem, circa operarios, advertit quod cum ab Authore & alijs audis, quod peccant qui nolunt conducere operarios, nisi cum pacto quod non ieiunent, intelligitur, si nolunt eos conducere etiam modicam mercedem iuxta modificationem operis, vel eam sequi mercedem, stante qualitate operis soliti tempore non ieiunari. Et non intelligitur, si noluit minime mercedem iuxta diminutionem operis. Nam conductor operarii non tenetur operario plus promittere, aut dare quod opus suum mereatur. Et propterea si operarius qui scit se tenere ad ieiunium, qui habet aliunde unde vivat, & vult minime laborem, debet etiam minime mercedem. Alioquin ipse non conductor peccaret. In primo autem casu conductor peccaret pro tanto deterioris conditionis ab eo redderetur ieiunantes iuxta Ecclesie præceptum, quam inobedientes: & sic daret occasionem peccandi. Si tamen necessitas operis festinationem exigat, potest tunc dicere, invenimus alium conductorem, & cetera. In secundo vero casu manifeste peccat conductor, inducens

Ansota. In eadem autem, circa operarios, advertit quod cum ab Authore & alijs audis, quod peccant qui nolunt conducere operarios, nisi cum pacto quod non ieiunent, intelligitur, si nolunt eos conducere etiam modicam mercedem iuxta modificationem operis, vel eam sequi mercedem, stante qualitate operis soliti tempore non ieiunari. Et non intelligitur, si noluit minime mercedem iuxta diminutionem operis. Nam conductor operarii non tenetur operario plus promittere, aut dare quod opus suum mereatur. Et propterea si operarius qui scit se tenere ad ieiunium, qui habet aliunde unde vivat, & vult minime laborem, debet etiam minime mercedem. Alioquin ipse non conductor peccaret. In primo autem casu conductor peccaret pro tanto deterioris conditionis ab eo redderetur ieiunantes iuxta Ecclesie præceptum, quam inobedientes: & sic daret occasionem peccandi. Si tamen necessitas operis festinationem exigat, potest tunc dicere, invenimus alium conductorem, & cetera. In secundo vero casu manifeste peccat conductor, inducens

obligatum potentem & volentem ieiunare, ad peccatum.

¶ Num peccent invitantes ad comedendum ieiunare non volentes.

¶ Occurrit hoc in loco dubium de invitantes ad comedendum ieiunare non volentes. Titulus comedentibus in die ieiunii: ubi communiter creditur aut sciri quod

Sicut ablactatus super matrem suam. Alio modo potest dici secundum Hier. quod dominus ibi loquitur de ieiunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat dominus quod Apostoli non erant in veteribus observantis detinendi, quos oportebat gratia novitate perfundi. Tercio modo, secundum Aug. qui distinguit duplex ieiunium: quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis. Et hoc modo non competit iuris perfectis qui dicuntur filij sponsi. Unde ubi Lucas dicit, Non possunt filij sponsi ieiunare. dicit Mat. Non possunt filij sponsi lugere. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ. Et tale ieiunium convenit perfectis.

ARTICULVS V.

¶ Vtrum convenienter determinentur tempora ieiunij Ecclesie.

AD QUINTVM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur tempora ieiunij Ecclesie. Christus enim legitur Mat. statim post baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud primæ ad Corin. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christus: ergo & nos debemus ieiunium peragere statim post Epiphaniam, in quo baptismus Christi celebratur.

¶ Præterea, Cerimonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed ieiunia in quibusdam determinatis mensibus, pertinent ad solennitates veteris legis. Dicitur enim Zach. 8. Ieiunium quartum, & ieiunium quintum, & ieiunium septimum, & ieiunium decimum, erit domui Iudæ in gaudium & lætiam & in solennitates præclaras. Ergo ieiunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

¶ Præterea, secundum Aug. in lib. de consensu Evangelistarum, sicut est ieiunium afflictionis, ita est ieiunium exultationis: sed maxime exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione: ergo in tempore quinquagesimæ, in quo Ecclesia solennizat propter dominicam resurrectionem in diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indicari.

¶ SED CONTRA est communis Ecclesie consuetudo.

CONCLUSIO.

¶ Conveniens fuit ut homines certis temporibus, ac diebus, ad ieiuniorum observantiam præceptis ac laudabili Ecclesie consuetudine cogentur, ut tempore quadragesimæ, quatuor anni temporibus, & certis sanctorum vigilijs.

¶ Conveniens fuit ut homines certis temporibus, ac diebus, ad ieiuniorum observantiam præceptis ac laudabili Ecclesie consuetudine cogentur, ut tempore quadragesimæ, quatuor anni temporibus, & certis sanctorum vigilijs.

¶ Super Quæstione centesima quadragesima septime Articulum quintum.

¶ Num ieiunium exultationis sit in præcepto.

IN articulo quinto, in responsione ad tertium, dubium occurrit de ieiunio exultationis, an sit in præcepto. Et est ratio dubij, quia in litera dicitur, & quod non debet cadere sub præcepto, & quod Ecclesia non præcepit. In oppositum autem est, quia ieiunium vigiliæ Pentecostes, & quatuor temporum infra hebdomadam Pentecostes, est ieiunium exultationis: quoniam est in tempore paschali. In cuius signum non sunt tunc in Ecclesia prestationes. Et tamen hæc ieiunia ita sunt in præcepto, sicut alia Ecclesie ieiunia.

¶ Ad hoc

uibus ieiunium perfolueret. Satisfaceret siquidem iste optime ecclesiastico precepto. Et si in aliquo dubitaret tunc posset hoc facere cum superioris arbitrio, ut de alijs dubijs casibus est dictum, nec propterea debet ille omnia prae-
mittere ieiunium sicut qui non potest totam quadragesimam, sed ter in hebdomada ieiunare, debet sic facere.

Ad quatuor demum dubia dicitur, quod quia illa quae ex ratione ad aliquid sunt, ad illius naturam referuntur, ideo refectio-
nes quae praetextu con-
suetudinis sunt, quam consuetudo rationabili sit, ad rationabilem usum talis refectio re-
ducitur. Et propterea excusantur tales a pec-
cato. Illustrandi tamen sunt huiusmodi simpli-
ces de fundamento co-
suetudinis, scilicet super modo medicinae fundata est, &c.

Nam potius assum-
ptus post prandium, frā-
gat ieiunium.

Quaestio.

In eodem articulo, in
responsione ad secun-
dam, dubium occurrit
de potu qui dicitur su-
per ad alterationem cor-
porum, & digestionem
ciborum: quoniam medici
testantur potum tam uti-
li quam aqua post horam,
sedere corpus, di-
gestionemque impedi-
re: & breuiter quali ue-
nenum esse ieiunanti-
bus huiusmodi potus
qui sunt communiter
cibo indigesto.

Ad hoc dicitur, quod
aliud est loqui de po-
tu, & aliud est loqui de
potu post horam in-
choate digestionis su-
per cibo indigesto. Au-
thor siquidem loquitur
de potu absolute,
qui proculdubio ad al-
terandum & digestio-
nem ciborum assimi-
latur. Et quia non prin-
cipaliter sumitur ad nu-
trientum, ideo dicitur
licitus tempore ieiunij.
De potu autem ex
aque quia unus super
cibo indigesto, non est
theologi, sed medici
docere. Expositi tamen
ut temperantiae deser-
uiat huiusmodi artis,
quo ad hoc, notat
quoniam ad temperan-
tiam spectat, ut dicit
Aristoteles, refutare ex
qua contra salutem
corporis sunt. Unde magna abusus est illorum, qui cibo adhuc indigesto uelpe-
te bibunt ieiunantes. Et quod peius est, ne potus nocet, sumunt aliquod co-
mescentie: ut duo cruda, cibos scilicet & potus, addantur indigesto. Propter
quod multi infirmi & imbecilles rationabiliter cum tempore sunt: & alijs cau-
sis, quae parum aut nihil in causa sunt, attribuantur infirmitates eorum. Et ex
hoc patet, quod non licet ieiunantibus causa medicinae super indigesto sumere
aliquid comestibile ne cibum nocet, sed post completam digestionem hoc li-
cet. Et ad hoc introducit Ecclesiae consuetudo.

4. dist. 15.
q. 1. ar. 3.
q. 3.

7.

Ans. 1.

In articulo septimo dubium ex Martino in quaest. 3. de ieiunio occurrit con-
tra opinionem Auctoris, arguente, quia homines communiter consueverunt
comedere hora sexta, ac per hoc hora sexta debet esse hora comedendi ieiunantibus.

Dubium secundum occurrit ex opinantibus quod nimia anticipatio horae ta-
xatae non violat ieiunium, sed est tantum peccatum veniale: quia caput solent
de consecra. dicitur, prima, potius loquitur de perfectione quam de necessitate.
Nec aliquid inuenitur preceptum obligatum ad mortale circa horam co-
medendi in die ieiunij.

Ad euidentiam horum sciendum est, quod quia materia ista est iuris positui,
quod sunt consensu utentium firmatur, ita contraria consuetudine infirmatur
& tollitur: quod accidit, ut quod prius erat iuris, non sit amplius de iuris ne-
cessitate: & quod prius nefas erat, licitum postmodum sit. Tempore igitur diui
Thomas, ut patet in littera, communiter homines comedebant hora sexta, hoc
est in meridie: tunc enim est summus solis ascensus: & ieiunantes comedebant
hora nona: quae consequenter est tertia hora post meridiem, in qua hora con-

stat Christum exspirasse. Et propterea Auctor aduenit rationem congruam
sibi & iusto. Ex eo autem quod hodie homines communiter comedunt hora
tertia, & ieiunantes hora sexta, contra ratio Auctoris de distatione prandij ieiun-
antium proportionabiliter: quia sicut se habet hodie prandij hora sexta ad prin-
dium horae tertiae, sic se habebat prandium horae nonae ad prandium horae sextae.

Præterea, ieiunium ab Ecclesia institutum
omnibus imponitur: sed non omnes pos-
sunt determinate cognoscere horam nona:
ergo uidetur quod taxatio horae nonae non
debeat cadere sub statuto ieiunij.

Præterea, ieiunium est actus uirtutis absti-
nentiae, ut supra dictum est: sed uirtus mo-
ralis non eodem modo accipit medium quo
ad omnes: quia quod est multum uni, est
parum alteri, ut dicitur in secundo Ethico-
rum: ergo non debet ieiunantibus taxari
hora nona.

SED CONTRA est, quod concilium
Calcedonense dicit, in quadragesima
nullatenus credendi sunt ieiunare, qui ante
manducauerint, quam uesperinum cele-
bretur officium: quod quadragesimali tem-
pore post nonam dicitur. Ergo usque ad no-
nam est ieiunandum.

CONCLUSIO.

Hora nona conueniens est ut ieiunantes cibum
assumant.

RESPONDEO dicendum, quod si-
cut dictum est, ieiunium ordinatur ad dele-
tionem & cohibitionem culpae. Unde oportet
quod aliquid addat supra communem
consuetudinem, ita tamen quod per hoc
non multum natura grauetur. Est autem debi-
ta & communis consuetudo comedendi
hominibus circa horam sextam, tum quia
iam uidetur esse completa digestio noctur-
no tempore, naturali calore interius reuo-
cato propter frigus noctis circumstantia, &
diffusio humoris per membra, cooperante
ad hoc calore diei usque ad summum solis
ascensum. Tum etiam quia tunc precipue
natura corporis humani indiget iuari con-
tra exterioris aeris calorem, ne humores
interius adurantur. Et ideo ut ieiunans ali-
quam afflictionem sentiat pro culpe satisfac-
tione, conueniens hora comedendi taxa-
tur ieiunantibus circa horam nonam. Con-
uenit etiam ista hora mysterio passionis
Christi, quae completa fuit hora nona, quan-
do inclinato capite tradidit spiritum. Ieiun-
antes enim dum suam carnem affligunt,
passioni Christi conformantur: secundum il-
lud ad Galat. 5. Qui autem Christi sunt, car-
nem suam crucifixerunt cum uitiis & con-
cupiscentiis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
status ueteris testamenti comparatur no-
cti, status uero noui testamenti, diei: secun-

Et per hoc patet respo-
nsio ad Martinum. Ad
alios uero dicitur, quod
canon ille allegatus ap-
petit testatur esse ex
statuto uel consuetudi-
ne taxatam horam, sal-
tem nonam, ad ieiunium,
alio quod consti-
tuitur sit expectare perio-
ditum officium uesper-
inum: quoniam testa-
tur quod anticiparet,
sicut ut pulsabant ad
nonam, ibant primum.
Sed his omnis obui-
cuntur ista ex hac pro-
positione, Communis
animi conceptio Chri-
stianorum est, quod co-
medimus summo mane
in die ieiunij, non ieiun-
ant. Quae patet ex hoc,
quod quilibet Christi-
anus uidens aliquem in
die ieiunij summo ma-
ne comedentem, dicit,
hic non ieiunat. Verba
namque sunt signa con-
ceptum. Ex hoc au-
tem quod omnes ho-
mines communiter in-
dicant non ieiunare il-
los, qui cum notabili-
ter ante consecratam ho-
ram qua ieiunantes so-
lent prandere, com-
dunt, euidenter patet,
quod hora consecrata
comedendi pro ieiunio,
quocumque hora sit illa, est de necessi-
tate ieiunij. Si enim non
esset de necessitate, non
negaretur esse ieiunij,
quod tam notabiliter
anticipatur. Tenet
ergo quilibet ad con-
secratam horam prandij
in ieiunio, sicut tenet
ad ieiunium ipsum.
Et hoc eadem ratio
applicata ad unicam
comestitionem, probat
quod unica comestio
est de necessitate ieiunij,
assumendo quod com-
munis animi conceptio
Christianorum est, quod
in hoc distinguuntur
dies ieiunij ab alijs, quod
in illis semel tantum in
die, in alijs pluries co-
medimus.

Nam taxata sit

hora horis canonicis, sicut ieiunio.

In eodem articulo dubium occurrit, an sicut hora ista & officium clericis sit
taxatum, puta quod teneantur ad uesperas ante prandium tempore qua-
dragesimae. Et est ratio dubij, opinio diuersa.

Ad hoc breuiter dicitur, quod sicut in ieiunijs quatuor temporum non te-
nentur dixisse orationem antequam comedant, ita nec in quadragesima teneantur
dixisse uesperas ante prandium. Nisi causa tamen rationabilis aliud suaserit,
debent qui tenentur ad orationem & ieiunium, dixisse orationem in uigilijs qua-
tuor temporum ieiunij, & uesperas in quadragesima ante prandium, ut in r. fo-
leni de consec. dist. 1. inueniatur. Nec mouet alia ratio ad hoc, nisi quia nec
scriptura legis, nec consuetudinis preceptum ad hoc arctatur.

Nam dispensatus in una conditione ieiunij necessaria intelligatur abso-
lute liber a ieiunio.

In eodem articulo in responsione ad ultimum, dubium occurrit, an egressus
in penatione in una conditione ieiunij, & propterea dispensatus, sit totum liber
a ieiunio: quod patet de ieiunio. Verbi gratia, in casu qui ponitur in littera.
Et est ratio dubij, quia hinc est auctoritas litterae pro parte negatiua. Inde au-
tem est, quod dispensatus de una conditione, est totum liber a ieiunio. Unde
ca uero comestio est una conditio ieiunij.

Ad hoc breuiter dicitur, quod proculdubio egressus dispensatione in una sola
conditione ieiunij, etiam si illa conditio sit de necessitate ieiunij, & in illa sola
dispensatus sit a precepto sit de necessitate sit, non est propterea dispensatus
a ieiunio. Verbi gratia, Si quis est non potens expectare horam
consecratam prandij, sed potest, summo mane comedendo, ieiunium quo ad iei-
qua seruare: & dispensatur a precepto quocumque hora uoluerit, non propter
est absolutus a ieiunio, sed debet, sicut potest, ieiunare. Et eadem ratio
est etiam

ne tenetur sic ieiunare, si necessitas euidet ipsum dispensat quoad dictam conditionem. Et hoc satis ex auctoritate huius littere habetur. Et ratione firmatur quia impotens seruare preceptum Ecclesie quo ad omnes eius conditiones, debet seruare illud secundum illas quas potest. Non est autem eadem ratio de unica comestione, & aliis conditionibus. Quoniam ieiunium noui testamenti ex abstinentia carnis, & unica comestione, constat tanquam ex substantialibus: ita quod unica comestio est essentialior ieiunio, utpote à principio ieiunij instituta in ueteri testamento, in quo usque ad uesperam affligendum hominem ieiunium statuitur. Nihil tamen cibum uespere prohibitus erat. Patet etiam ex hoc, quod Ecclesie consuetudo traxit horam prandij in ieiunio à nona in sextam. In unica tamen comestione perseverat, nisi in diebus dominicis, quibus se non abstinere statuit. Dispensatus ergo à precepto euidet necessitate de unica comestione, est simpliciter dispensatus de ieiunio, & e contra: quia ablato essentiali, auferretur res. Sed dispensatus in aliis conditionibus, non est dispensatus à ieiunio: quoniam sine illis potest ieiunium quo ad substantialia remanere.

Super Quaestione centesima quadragesima septima Articuli octauum.

Num exempti à ieiunio teneantur à uetitia in eo abstinere.

Questio.

In articulo octauo euidet centesima quadragesima septima quaestio, an hi qui non comprehenduntur sub precepto Ecclesie de ieiunio, teneantur abstinere à cibis uetitis, puta caribus, ouis, & lacticiis. Et est ratio dubij, quia in littera expressè dicitur, qualiter ciborum interdictionem ieiunantibus. Nō ieiunantibus ergo legitime non est interdictionis. Et confirmatur: quia pueris ex consuetudine oia dantur in quadragesima. In oppositum autem uidetur communis opinio.

Ad hoc dicitur, quod quia consuetudo est optima legum interpretis, & communiter in populi Christiani observatione inuenitur, quod dispensati ex impotentia euidet ab abstinentia carnis sunt totaliter absoluti à precepto ieiunij: potentes uero abstinere à carnibus, non potentes autem abstinere ab ouis & à lacticiis, non absoluantur à precepto ieiunij: & rursus potentes abstinere ab his omnibus, sed impotentes ad seruandam unicam comestionem liberantur à ieiunio solum, & non ab abstinentia prohibitorum in quadragesima. In aliis ieiuniis quo ad usum eorum, lacticiis, statim consuetudini loci: ideo dicendum est, quod tam ieiunantes, quam non ieiunantes tenentur ad abstinentiam à cibis prohibitis consuetudine, preceptum Ecclesie sic interpretante. Et eadem ratione paruulis pueris dantur licite oia uel carnes iuxta patrie consuetudinem in quadragesima.

dum illud ad Roman. 13. Nox præcessit, dies autem appropinquauit. Et ideo in ueteri testamento ieiunabat usque ad noctem, non autem in nouo testamento.

Ad secundum dicendum, quod ad ieiunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam estimationem. Sufficit enim quod sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quod modicum augmentum uel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium, quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueuerunt usque ad horam nonam, quæ ieiunantibus determinatur. Et ideo tales taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cuiuscunque conditionis existat. uel si forte propter infirmitatem, uel ætatem, aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum grauamē cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum: uel ualiquantulum præuenerit horam.

ARTICULVS VIII.

Num conuenienter ieiunantibus interdicitur abstinentia à carnibus, & ouis, & lacticiis.



AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter ieiunantibus interdicitur abstinentia à carnibus, & ouis, & lacticiis. Dicitur enim supra quod ieiunium est institutum ad concupiscentias carnis refræandas. Sed magis concupiscentia prouocat potus uini quam esus carnis: secundum illud Proverb. 20. Luxuriosa res est uinum. Et ad Eph. 1. Nolite inebriari uino, in quo est luxuria. Cum ergo non interdicitur ieiunantibus potus uini, uidetur quod non debeat interdici esus carnis.

Præterea, Aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur sicut quedam animalium carnes: sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est: ergo in ieiunio quod est institutum ad concupiscentiam refræandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnis.

Præterea, In quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ouis & caeco utuntur: ergo par ratione in ieiunio quadragesimali, talibus homo uti potest.

SED CONTRA est communis fidelium consuetudo.

CONCLUSIO.

Ieiunium, cum ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt conuenienter ieiunantibus carnes, lacticia & oua prohibita.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ieiunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis: quæ quidem sunt delectabile secundum tactum, quæ consistunt in cibis & ueneris. Et ideo illos cibos Ecclesia ieiunantibus interdixit, qui & in comedendo maxime habent delectationem, & tierum maxime hominem ad uenera prouocant.

Num toties quoties quis in die frangat ieiunium, peccet.

Circa ieiunium positum, dubium occurrit, an frangendo ieiunium totiens quis in die eodem peccet mortaliter, quotiens comedit, an semel tantum. Et est ratio dubij, quia uolatio ieiunij in qualitate ciborum toties est nouum peccatum, quotiens comeditur cibis uetitis: ergo pari ratione quoties receditur ab una comestione, uel hora consuetudinis anticipatur, toties peccatur. In oppositum autem uidetur communis opinio, tenens quod nulli addit nouus contemptus, semel tantum peccatur.

Huiusmodi autem sunt carnes animalium in terra nascentium, & respirantium, & quæ ex eis procedunt sicut lacticia ex gressibus, & oua ex aubus. Quia enim huiusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, & magis conferunt ad humani corporis nutrimentum. Et sic ex eorum comestione plus superfluit ut uertatur in materiam feminis: cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxurie. Et ideo ab his cibis præcipue ieiunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt, scilicet calor, spiritus, & humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur uinum, & alia calefacientia corpus. Ad spiritum autem uidetur cooperari inflatus. Sed ad humorem maxime cooperatur usus carnis, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris & multiplicatio spirituum cito transit. Sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus usus carnis, quam utni uel leguminum, quæ sunt inflata.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia ieiunium instituens intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnis est magis delectabilis communiter quam esus piscium: quantum in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carnis, quam esum piscium.

Ad tertium dicendum, quod oua & lacticia ieiunantibus interdiciuntur in quantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principaliter interdiciuntur quam oua uel lacticia. Similiter etiam inter alia ieiunia solennius est quadragesimale ieiunium: cui quia obseruatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostre mysteria deuote celebranda: & ideo in quolibet ieiunio interdicitur esus carnis. In ieiunio autem quadragesimali interdiciuntur universaliter etiam oua & lacticia. Circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diuersæ consuetudines existunt apud diuersos: quas quisque obseruare debet secundum morem eorum inter quos conuersatur. Unde Hieronymus dicit de ieiuniis loquens, Vnaquæque prouincia abundet in suo sensu: & præcepta maiorum leges apostolicas arbitretur.

QVAESTIO CENTESIMAQUADRAGESIMA OCTAUA, De gula, in sex articulos diuisa.



DE INDE considerandum est de gula.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum gula sit peccatum.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

Tertio, utrum sit maximum peccatum.

Quarto, de speciebus eius.

Quinto, utrum sit uitium capitale.

Sexto, de filiabus eius.

Et quia prima solutio ieiunij facit has conditiones non posse pro illo die inducere conditionem ieiunij, ideo cadunt amplius sub precepto ieiunij. Non sic autem esse pater de negatione esus carnis & prohibitorum, quia absolute, & non solum ut condicio ieiunij, cadit sub precepto illius temporis. Unde & diebus dominicis quadragesimæ uiget preceptum illud. Et per hoc patet communis opinionis ueritas & ratio.

Super Quaestione centesimaquadragesima octava Articuli primi.

Num mensuram excedere in comedendo ex imperitia sit vitiosum, & ad quam usque speciem spectet.

Quaestio. In articulo primo quaestione centesimaquadragesima octava in responso-
ne ad secundum, du-
bitum occurrit, an
excedere mensuram in
comedendo, non pro-
pter concupiscentiam,
sed propter imperitiam,
sit vitiosum: & cuius vi-
tij opus sit. Et est ratio
dubij, quia huiusmodi
imperitia videtur ar-
ti non prudentiae con-
traria: & per hoc nul-
lus moralis vitij actus
videtur illis excessus.
In oppositum autem est,
quia peccatum ex igno-
rantia ad eandem spe-
ciem vitij spectat, ad
quam spectaret si fle-
ret scienter. Homici-
dium enim accidit ex
ignorantia transiens
hominis, ad homicidium
speciem reducit. Et
ebrietas ex ignorantia
potentiae vini, ad ebie-
ritatis speciem spectat.
Excessus ergo in co-
medendo ex imperitia
ad gulam, quae circa ex-
cessum in comedendo
versatur, spectat. Cuius
contrarium in litera di-
citur.

Ad hoc dicitur. Per
excessum in edendo ex
imperitia, contingit du-
pliciter. Quandoque
enim contingit ex im-
peritia culpabili, scilicet
etiam quod scire de-
beret se infirmum po-
tesse se custodire a nocu-
to, quia est dices, &c.
non curat scire quid
sibi nocet, & sic ex
imperitia errat in co-
medendo: & sic exce-
dere in qualitate aut
quantitate, & non ex
concupiscentia, sed ex
imperitia est peccatum
gulae: non formaliter,
sed materialiter. Quan-
doque autem contin-
git ex imperitia incul-
pabili, puta quia ho-
mo sanus comedit con-
sueti, & credit non esse
cibi nimis quod come-
dit, aut non esse nocu-
um: & sic huiusmodi
excessus non est pecca-
tum. Et propterea nul-
lus vitij actus est. Ca-
pitur in litera dicitur,
quod hoc solum perti-
net ad gulam, quod ali-
quis propter concupi-
scentiam cibi delectabi-
lis scienter excedat
mensuram in edendo, de gula formaliter intellige. Nam, ut dictum est, gula ma-
terialiter aliter esse potest: sicut & delectatio materialiter est, quae absque delecta-
tione ex loquacitate fit. Et per hoc patet solutio obiectionis. Item de pri-
ma ratio concludit verum de imperitia inculpabili. Secunda quoque conclusio verum
de actu qui fit ex imperitia seu ignorantia culpabili. Spectat enim hic actus, sicut
materialiter & reducit ad speciem, quoniam essent, si scienter fuissent voluti.

Ad hoc dicitur. Per
excessum in edendo ex
imperitia, contingit du-
pliciter. Quandoque
enim contingit ex im-
peritia culpabili, scilicet
etiam quod scire de-
beret se infirmum po-
tesse se custodire a nocu-
to, quia est dices, &c.
non curat scire quid
sibi nocet, & sic ex
imperitia errat in co-
medendo: & sic exce-
dere in qualitate aut
quantitate, & non ex
concupiscentia, sed ex
imperitia est peccatum
gulae: non formaliter,
sed materialiter. Quan-
doque autem contin-
git ex imperitia incul-
pabili, puta quia ho-
mo sanus comedit con-
sueti, & credit non esse
cibi nimis quod come-
dit, aut non esse nocu-
um: & sic huiusmodi
excessus non est pecca-
tum. Et propterea nul-
lus vitij actus est. Ca-
pitur in litera dicitur,
quod hoc solum perti-
net ad gulam, quod ali-
quis propter concupi-
scentiam cibi delectabi-
lis scienter excedat
mensuram in edendo, de gula formaliter intellige. Nam, ut dictum est, gula ma-
terialiter aliter esse potest: sicut & delectatio materialiter est, quae absque delecta-
tione ex loquacitate fit. Et per hoc patet solutio obiectionis. Item de pri-
ma ratio concludit verum de imperitia inculpabili. Secunda quoque conclusio verum
de actu qui fit ex imperitia seu ignorantia culpabili. Spectat enim hic actus, sicut
materialiter & reducit ad speciem, quoniam essent, si scienter fuissent voluti.

Ad hoc dicitur. Per
excessum in edendo ex
imperitia, contingit du-
pliciter. Quandoque
enim contingit ex im-
peritia culpabili, scilicet
etiam quod scire de-
beret se infirmum po-
tesse se custodire a nocu-
to, quia est dices, &c.
non curat scire quid
sibi nocet, & sic ex
imperitia errat in co-
medendo: & sic exce-
dere in qualitate aut
quantitate, & non ex
concupiscentia, sed ex
imperitia est peccatum
gulae: non formaliter,
sed materialiter. Quan-
doque autem contin-
git ex imperitia incul-
pabili, puta quia ho-
mo sanus comedit con-
sueti, & credit non esse
cibi nimis quod come-
dit, aut non esse nocu-
um: & sic huiusmodi
excessus non est pecca-
tum. Et propterea nul-
lus vitij actus est. Ca-
pitur in litera dicitur,
quod hoc solum perti-
net ad gulam, quod ali-
quis propter concupi-
scentiam cibi delectabi-
lis scienter excedat
mensuram in edendo, de gula formaliter intellige. Nam, ut dictum est, gula ma-
terialiter aliter esse potest: sicut & delectatio materialiter est, quae absque delecta-
tione ex loquacitate fit. Et per hoc patet solutio obiectionis. Item de pri-
ma ratio concludit verum de imperitia inculpabili. Secunda quoque conclusio verum
de actu qui fit ex imperitia seu ignorantia culpabili. Spectat enim hic actus, sicut
materialiter & reducit ad speciem, quoniam essent, si scienter fuissent voluti.

Ad hoc dicitur. Per
excessum in edendo ex
imperitia, contingit du-
pliciter. Quandoque
enim contingit ex im-
peritia culpabili, scilicet
etiam quod scire de-
beret se infirmum po-
tesse se custodire a nocu-
to, quia est dices, &c.
non curat scire quid
sibi nocet, & sic ex
imperitia errat in co-
medendo: & sic exce-
dere in qualitate aut
quantitate, & non ex
concupiscentia, sed ex
imperitia est peccatum
gulae: non formaliter,
sed materialiter. Quan-
doque autem contin-
git ex imperitia incul-
pabili, puta quia ho-
mo sanus comedit con-
sueti, & credit non esse
cibi nimis quod come-
dit, aut non esse nocu-
um: & sic huiusmodi
excessus non est pecca-
tum. Et propterea nul-
lus vitij actus est. Ca-
pitur in litera dicitur,
quod hoc solum perti-
net ad gulam, quod ali-
quis propter concupi-
scentiam cibi delectabi-
lis scienter excedat
mensuram in edendo, de gula formaliter intellige. Nam, ut dictum est, gula ma-
terialiter aliter esse potest: sicut & delectatio materialiter est, quae absque delecta-
tione ex loquacitate fit. Et per hoc patet solutio obiectionis. Item de pri-
ma ratio concludit verum de imperitia inculpabili. Secunda quoque conclusio verum
de actu qui fit ex imperitia seu ignorantia culpabili. Spectat enim hic actus, sicut
materialiter & reducit ad speciem, quoniam essent, si scienter fuissent voluti.

Ad hoc dicitur. Per
excessum in edendo ex
imperitia, contingit du-
pliciter. Quandoque
enim contingit ex im-
peritia culpabili, scilicet
etiam quod scire de-
beret se infirmum po-
tesse se custodire a nocu-
to, quia est dices, &c.
non curat scire quid
sibi nocet, & sic ex
imperitia errat in co-
medendo: & sic exce-
dere in qualitate aut
quantitate, & non ex
concupiscentia, sed ex
imperitia est peccatum
gulae: non formaliter,
sed materialiter. Quan-
doque autem contin-
git ex imperitia incul-
pabili, puta quia ho-
mo sanus comedit con-
sueti, & credit non esse
cibi nimis quod come-
dit, aut non esse nocu-
um: & sic huiusmodi
excessus non est pecca-
tum. Et propterea nul-
lus vitij actus est. Ca-
pitur in litera dicitur,
quod hoc solum perti-
net ad gulam, quod ali-
quis propter concupi-
scentiam cibi delectabi-
lis scienter excedat
mensuram in edendo, de gula formaliter intellige. Nam, ut dictum est, gula ma-
terialiter aliter esse potest: sicut & delectatio materialiter est, quae absque delecta-
tione ex loquacitate fit. Et per hoc patet solutio obiectionis. Item de pri-
ma ratio concludit verum de imperitia inculpabili. Secunda quoque conclusio verum
de actu qui fit ex imperitia seu ignorantia culpabili. Spectat enim hic actus, sicut
materialiter & reducit ad speciem, quoniam essent, si scienter fuissent voluti.

Ad hoc dicitur. Per
excessum in edendo ex
imperitia, contingit du-
pliciter. Quandoque
enim contingit ex im-
peritia culpabili, scilicet
etiam quod scire de-
beret se infirmum po-
tesse se custodire a nocu-
to, quia est dices, &c.
non curat scire quid
sibi nocet, & sic ex
imperitia errat in co-
medendo: & sic exce-
dere in qualitate aut
quantitate, & non ex
concupiscentia, sed ex
imperitia est peccatum
gulae: non formaliter,
sed materialiter. Quan-
doque autem contin-
git ex imperitia incul-
pabili, puta quia ho-
mo sanus comedit con-
sueti, & credit non esse
cibi nimis quod come-
dit, aut non esse nocu-
um: & sic huiusmodi
excessus non est pecca-
tum. Et propterea nul-
lus vitij actus est. Ca-
pitur in litera dicitur,
quod hoc solum perti-
net ad gulam, quod ali-
quis propter concupi-
scentiam cibi delectabi-
lis scienter excedat
mensuram in edendo, de gula formaliter intellige. Nam, ut dictum est, gula ma-
terialiter aliter esse potest: sicut & delectatio materialiter est, quae absque delecta-
tione ex loquacitate fit. Et per hoc patet solutio obiectionis. Item de pri-
ma ratio concludit verum de imperitia inculpabili. Secunda quoque conclusio verum
de actu qui fit ex imperitia seu ignorantia culpabili. Spectat enim hic actus, sicut
materialiter & reducit ad speciem, quoniam essent, si scienter fuissent voluti.

Ad hoc dicitur. Per
excessum in edendo ex
imperitia, contingit du-
pliciter. Quandoque
enim contingit ex im-
peritia culpabili, scilicet
etiam quod scire de-
beret se infirmum po-
tesse se custodire a nocu-
to, quia est dices, &c.
non curat scire quid
sibi nocet, & sic ex
imperitia errat in co-
medendo: & sic exce-
dere in qualitate aut
quantitate, & non ex
concupiscentia, sed ex
imperitia est peccatum
gulae: non formaliter,
sed materialiter. Quan-
doque autem contin-
git ex imperitia incul-
pabili, puta quia ho-
mo sanus comedit con-
sueti, & credit non esse
cibi nimis quod come-
dit, aut non esse nocu-
um: & sic huiusmodi
excessus non est pecca-
tum. Et propterea nul-
lus vitij actus est. Ca-
pitur in litera dicitur,
quod hoc solum perti-
net ad gulam, quod ali-
quis propter concupi-
scentiam cibi delectabi-
lis scienter excedat
mensuram in edendo, de gula formaliter intellige. Nam, ut dictum est, gula ma-
terialiter aliter esse potest: sicut & delectatio materialiter est, quae absque delecta-
tione ex loquacitate fit. Et per hoc patet solutio obiectionis. Item de pri-
ma ratio concludit verum de imperitia inculpabili. Secunda quoque conclusio verum
de actu qui fit ex imperitia seu ignorantia culpabili. Spectat enim hic actus, sicut
materialiter & reducit ad speciem, quoniam essent, si scienter fuissent voluti.

Ad hoc dicitur. Per
excessum in edendo ex
imperitia, contingit du-
pliciter. Quandoque
enim contingit ex im-
peritia culpabili, scilicet
etiam quod scire de-
beret se infirmum po-
tesse se custodire a nocu-
to, quia est dices, &c.
non curat scire quid
sibi nocet, & sic ex
imperitia errat in co-
medendo: & sic exce-
dere in qualitate aut
quantitate, & non ex
concupiscentia, sed ex
imperitia est peccatum
gulae: non formaliter,
sed materialiter. Quan-
doque autem contin-
git ex imperitia incul-
pabili, puta quia ho-
mo sanus comedit con-
sueti, & credit non esse
cibi nimis quod come-
dit, aut non esse nocu-
um: & sic huiusmodi
excessus non est pecca-
tum. Et propterea nul-
lus vitij actus est. Ca-
pitur in litera dicitur,
quod hoc solum perti-
net ad gulam, quod ali-
quis propter concupi-
scentiam cibi delectabi-
lis scienter excedat
mensuram in edendo, de gula formaliter intellige. Nam, ut dictum est, gula ma-
terialiter aliter esse potest: sicut & delectatio materialiter est, quae absque delecta-
tione ex loquacitate fit. Et per hoc patet solutio obiectionis. Item de pri-
ma ratio concludit verum de imperitia inculpabili. Secunda quoque conclusio verum
de actu qui fit ex imperitia seu ignorantia culpabili. Spectat enim hic actus, sicut
materialiter & reducit ad speciem, quoniam essent, si scienter fuissent voluti.

Quaestio. In articulo secundo quaestione eiusdem dubium occurrit ex Martino in
quaest. 2. de gula, eiusdem tractatus circa determinationem peccati mortalis
gulae. Inquit enim, illa opinio, iudicio meo, non sufficienter ostendit gulam
esse peccatum mortale. Arguitque octo argumentis quod gula non est pecca-
tum mortale: quia directe avertit a fine ultimo & praecipuo divinis. Quia vel
hoc intelligitur de praecipuo divino de actu ipsius gulae: & hoc non, quia secun-
dum eundem doctorem in responsione ad primum, nullum est tale praecipuum.
Aut intelligitur de praecipuo divino quod est de aliis actibus, puta furto, adul-
terio, &c. Et tunc gula non esset alio modo peccatum mortale quam dare elec-
mosynam, orare, vel studere, quia scilicet illa non sunt secundum se mortalia.
Si quis tamen ita esset affectus horum aliorum, ut esset paratus facere cetera pre-
cepta dei, propter hoc essent peccata mortalia. Alia autem argumenta omitto,
quia iuxta hunc secundum sensum praecipue procedunt, qui aliam est a mente

& verbis doctoris, ut patet. Duo tamen non sunt praetermittenda, quae mili-
tant adversus illud verbum, contra praecipua dei. Primum est, Gula, quia quis
frangit ieiunium quadragesimae, est peccatum gulae mortale: & tamen non con-
tra praecipuum dei, sed Ecclesiae. Non ergo gula ex hoc diffinienda est pecca-
tum mortale, quia scilicet est contra praecipua dei. Secundum est, Gula, quia quis
vult ob delectatio-
nem carnis huma-
nae, est peccatum mor-
tale: quia est bestialitas, & gula contra na-
turam, sicut sodomia lu-
xuria contra naturam.
Et tamen non est con-
tra praecipuum divinum
quia nullum divinum
praecipuum de hoc fin-
gitur ergo.

Ad hoc dicitur. Quod
tametsi, quod verba
literae possunt duplici-
ter accipi. Primum con-
sule, quod Auctor volu-
erit ex multis circum-
locutione declarare quod
gula est peccatum mor-
tale ex avertione
a fine, ex contemptu
dei, & preparatione ad
faciendum contra pre-
cepta dei. Et hoc sensus
sana ratio est, & ab-
solutus ab Auctore excel-
lens & doctus. Secun-
do, diffinitio & forma-
liter quod iuxta di-
visionem quae fit in
communione de ablatione
ordinis rationis, scilicet
colligendo finem, vel
ex quo sunt ad finem,
subsumptum est in par-
ticulari de gula, quod
quando tollit finem ul-
timum tunc est mortale:
& quod tunc tollit
finem ultimum quan-
do quis delectationi
gulae inharet ut fini ul-
timo. Sicut etiam ma-
gis gloria tunc est mor-
talis, quando quis hu-
manae gloriae inharet
ut ultimo fini. Et hanc
eandem, quod ad ultimum,
sententiam habet ex
Auctore in tertio Ethicorum,
dicente de intemperato,
quod a cupiditate
adeo ducitur, ut illam
ceteris omnibus ante-
ponat. Et hoc sensus
est manifeste verus, &
expressus, non implicite
positus in litera, &
dicitur, Quod quidem
tunc contingit, quan-
do delectationi gulae
inharet homo inquit
sibi propter quod deum
contemnit, hoc est tan-
quam sine ultimo. Et
idem replicatur in re-
sponsione ad secundum.
Sic enim continetur
deus, qui est ex sui na-
tura finis ultimus. Quo-
modo dignitas ultimi si

Ad tertium dicendum, quod duplex est
appetitus. Vnus quidem naturalis qui per-
tinet ad vires animae vegetabilis, in quibus
non potest esse virtus & vitium, eo quod
non possunt subiacere rationi. Unde & ut ap-
petitus dividitur contra retentivum, digesti-
vum, & expulsivum. Et ad talem appeti-
tum pertinet esurire & sitis. Est autem &
alius appetitus sensibilis in cuius concupi-
scentia vitium gulae consistit. Unde primus
motus gulae importat inordinationem in
appetitu sensibili, qui non est sine pec-
cato.

ARTICULVS II.

Num gula sit peccatum mortale.

Ad secundum sic procedit. Videtur quod gula non sit
peccatum mortale. Omne enim
peccatum mortale contraria-
tur alicui praecipio decalogi:
quod de gula non videtur: ergo gula non
est peccatum mortale.

Præterea, Omne peccatum mortale con-
trariatur charitati, ut ex supradictis patet:
sed gula non opponitur charitati, neque
quantum ad dilectionem dei, neque quan-
tum ad dilectionem proximi: ergo gula non
est peccatum mortale.

Præterea, Augustinus dicit in sermone de pur-
gatorio, Quotiens aliquis in cibo aut po-
tu plus accipit quam necesse est, ad minuta
peccata pertingere novetur. Sed hoc pertinet
ad gulam: ergo gula computatur inter mi-
nuta, id est inter venialia peccata.

Sed contra est, quod Gregorius
dicit in 10. Moralium, Dominante gula vi-
tium, omne quod homines fortiter egerunt,
perdunt, & dum venter non restringitur si-
mul cunctae virtutes obruuntur: sed virtutes
non tollitur nisi per peccatum mortale. Er-
go gula est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

**Si quis ob gula inordinatam cupiditatem ali-
quid in lege divina praecipuum deliberata ratione di-
mittit, mortali crimine reus est.**

RESPONDEO dicendum, quod si

vis attribuitur tali delectationi, & sit gustus deus iuxta illud, Quorum deus ven-
ter est. Subiuncta autem verba in litera de preparatione ad agendum contra
praecipua dei propter huiusmodi delectationes, ad duo appolita sunt. Primum ad
explicandum effectum diffinitae gulae. Effectus liquidem dicitur gulae est, quod
homo est paratus transgredi praecipua dei propter illam: quoniam delectatio il-
la amatur ut ultimus finis, ac per hoc praecipua dei anteponitur: & sic facti ho-
mines transgressores aliorum praecipuorum propter illam aliquentiam. Secun-
dum, ad declarandum a posteriori, quando delectatio gulae affectus ut ul-
timus finis. Quia enim hoc saepe late videtur, sicut de appetitu gloriae, pecu-
niae, & similibus, ideo expediens fuit docere unde possemus cognoscere quan-
do homo ponit in delectatione gulae, & similibus, finem ultimum: quando tollit
propter illam adipsam paratus est transgredi praecipua dei: puta, quia
est paratus luxuriari, aut furari, aut aliquid eiusmodi perpetrare. Ex quibus pa-
tet, quod argumenta Martini, quae subiuncta verba literae de preparatione ad
agendum contra praecipua dei, supponunt posita esse ad determinandum peccatum
mortale in gula, in quantum laborant quia falsum supponit: quoniam peccatum
mortale in gula constituitur prius ex hoc quod delectatio gulae appetitur ut
finis ultimus. Et ex hoc appetitus efficitur alius appetitus agendi contra pra-
cepta dei. Et quoniam Martinus dicit quod secundum Auctorem nullum est ali-
quid praecipuum de inordinato appetitu gulae, falsum dicit, nec Auctor hoc
dicens dicit quod nullum praecipuum decalogi est directe de hoc. Constituit
tem quod aliud est loqui de praecipuis divinis, & aliud de praecipuis decalogi.

sicut aliud est loqui de colore, & aliud de albedine. Non enim omnia precepta divina sunt precepta decalogi, sed e contra. In divina autem scriptura prohibetur gula. Attendite ne graventur corda vestra crapula. Luc. 21. Et ab Apostolo. Non in comestationibus. Ad Roman. 13. Et ad Gal. 5. expresse dicitur de comestationibus, quod qui talia agunt, regnum dei non consequentur. Et bene

notat, quod non dicimus vehementiorem appetitum delectationis esse peccatum mortale, quia excessus gradus concupiscentie faciat peccatum mortale: sed dicimus quod appetitus delectationis talis, ut ultimi finis, est peccatum mortale. Multum enim hoc differunt: quoniam magis vel minus appetere tenent ex parte appetentis, & sunt gradus appetitionis. Sed appetit ut finem ultimum, tenet ex parte appetibilis, & est ratio rei appetitae. Amatur enim sub ratione finis ultimi. Et ideo quantumcumque tenuiter, delectatur tamen, quis appetit delectationem cibi, ut finem ultimum, peccat mortaliter. Et quantumcumque intente quis appetat huiusmodi delectationem, circa tamen ultimum finem, non peccat mortaliter. Unde si quis furatur propter delectationem gulae, duplici deformitate mortali peccat, sicut et qui furatur ut morchetur: & non una tantum, sicut cum quis furatur ut dei elemosinam. Et ratio diversitas est, quia ibi sunt duo mala, alteri oppositum abstinentiae, alterum oppositum iustitiae, & delectatio gulae ut finis, & furtum. Hic autem est unum tantum malum, scilicet oppositum iustitiae, furtum. Dare namque elemosinam non est malum.

Justa. Sed occurrit hic non possibilia quæstio speculativa, quare dare elemosinam non est malum alterum à furto in causa proposito, cum ex hoc ipso quod est finis furis, sequatur quod dare elemosinam appetatur ut finis ultimus: quia propter ipsum homo contemnit deum in preceptis suis, furtum committendo. Videtur enim quod etiam hic sunt duæ deformitates, altera opposita charitati, dum ultimus finis ponitur in dare elemosinam, & altera opposita iustitiae, dum furtum committitur propter dandam elemosinam.

¶ Sed ad hoc dicitur, quod dupliciter contingit amari aliquid ut ultimum. Primo modo ita quod illud in seipso ametur ut ultimus finis. Sicut cum quis fornicatur, amorem delectationem illam pro tunc in seipso, ut finem ultimum. Et simile est in aliis peccatis mortalibus ex suo genere. Alio modo ita quod illud non secundum se, sed ut ratio alterius operis amatur ut ultimus finis: ita quod ex hoc ipso quod amatur ut ratio talis operis, habet quod ametur ut ultimus finis. Sicut cum quis non ponit finem suum in dando elemosinam, sed dare elemosinam ordinat in deum, cum hoc tamen ex nimio affectu dandi elemosinam, furatur ut det elemosinam. Et quoniam primus modus infert secundum & non e contra, quoniam quod absolute amatur ut finis ultimus, amatur etiam ut finis ultimus tanquam ratio aliorum, sed non e contra, ut patet in exemplo dato: ideo cum quis furatur ut det elemosinam, una tantum deformitate peccat, scilicet furti, peccat. Non enim talis præponit dare elemosinam absolute deo, sed ut est ratio furti. Sicut e contra, si quis daret elemosinam ut furtum committeret, unica quoque deformitate fornicaretur: quoniam dare elemosinam ex hoc solo quod ordinatur ad furtum, deformitate furti facitur. Et hinc provenit quod mulieres amantes propriam vitam aut sustentationem, &c. non ut finem ultimum absolute, sed solum ut rationes fornicandi quia scilicet ne occiderent, aut ut habeant unde vivant, fornicantur: non nisi una specie peccati fornicationis, scilicet fornicationis. Et ex istis causis honestis & licitis in se, peccata commissa attentionem quandam habent. Ostenditur siquidem ex hoc, quod animus non per se ad vicia tendit, sed sub ratione boni honesti aut liciti. Habes quoque ex hac theoria, quod si quis ex veniali secundum se affectu delectationis gulae aut glorie furatur, unam tantum mortalem deformitatem incurrit, scilicet furti. Finis autem talis delectationis, licet in aliam transferat uti speciem, puta gulae, aut inanis glorie, quia tamen non aggravat in infinitum, non apponit aliam mortalem deformitatem.

¶ Ad primum Martini, contra illud, scilicet, Precepta dei, &c. dicitur, quod precepta dei in proposito comprehendunt omnia iura precepta quæ à deo mediante sumuntur illud, qui vos spernit, me spernit. Et rursus omnis potestas à deo est. Ad Roman. 13.

¶ Ad secundum vero dicitur, quod bestialitas qua quidam vescuntur carnibus humanis, est contra precepta iuris naturalis. Sicut enim naturaliter sola hominibus humana est habitus ad coitum hominis, ita naturaliter sola vegetabilis & animalia irrationalia sunt materia habitus ad nutriendum hominem. Unde deus primo dedit Adæ vegetabilia, deinde Noe dedit animalia. Contra naturam ergo ordinem est quod vescatur quis humanis carnibus. Sed quia ex hoc non habetur quod sit peccatum mortale, quoniam dicere mendacium est contra ius naturale, & non tamen est de genere suo mortale: & comedere carbonem aut cal-

cem sine lesione ex mala complexionem, non est mortalis gula, quamvis bestialiter sicut ambulare manibus & pedibus, ad bestialitatem utrum spectat, & tamen non est mortale: ideo cautus esto, & non admittas consequentiam. Est peccatum bestialitatis, ergo mortale. Ad hoc enim quod sit mortale, exigitur quod sit contra charitatem dei, iuxta, aut proximi. Propter hoc enim mendacium non

ex suo genere mortale: & similiter ambulare manibus & pedibus, & huiusmodi. Ad arguendum ergo dicitur, quod quia precepta iuris naturalis sunt precepta dei, ideo peccans in gula contra naturam, peccat contra præceptum iuris naturalis & divini. Mortaliter autem tunc solum per se loquendo in bestialitatem gula peccat, quando ci bus est contra bonum sui, aut proximi. Et ex hac parte repugnat carni humane esse cibum hominis: quoniam cibus humanus potest ut re prius uti sua ut sumatur in cibum. Licet enim mortificamus vegetabilia, & occidimus animalia in usum nobis cibi. Homo autem non potest occidere ut sit nutrimentum nostrum. Et propterea talis bestialitas est peccatum mortalissimum, per se loquendo. An autem per accidens quandoque liceat, puta quia homines sunt iam occisi in bello, & non subest cibus alius, alterius rationis est: & necessitas excusare videtur ex quo nocuum tunc proximi non est & inhumanitatem urgentem necesse est apud se & alios operari.

dilectioni dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

¶ Ad tertium dicendum, quod illud verbum Aug. intelligitur de gula in quantum importat inordinationem concupiscentie solum circa ea quæ sunt ad finem.

¶ Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre non tamen propter se quam etiam propter vicia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Greg. in pastoralibus, Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruantur.

ARTICULUS III.

¶ Vtrum gula sit maximum peccatum.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod gula sit maximum peccatum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine poenæ consideratur: sed peccatum gulae est gravissime puniunt. Dicit enim Chrysost. Adam incontinentia ventris expulsi à paradiso. Diluvium quod fuit tempore Noe ipsa fecit: & poenam Sodomorum: secundum illud Ezech. 16. Hæc fuit iniquitas sororis tue Sodomæ, saturitas panis & vini. Ergo peccatum gulae est maximum peccatum.

¶ Præterea, Causa in quolibet genere est prior: sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum: quia super illud Psal. Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum, dicit glo. Luxuria, concupiscentia, superbia, sunt ea quæ venter generat. Ergo gula est gravissimum peccatum.

¶ Nam gula concupiscentia sit contra præceptum de sanctificatione sabbati.

¶ In responsione ad primum eiusdem articuli secundi dubii occurrit ex Martini ibidem dicente, Non placet mihi quod dicit sanctus Thom. concupiscentiam gulae mortalem esse contra præceptum sanctificationis sabbati, quia præcipitur quies in fine ultimo: quoniam tunc omne peccatum mortale esset contra sanctificationem sabbati: quia quolibet peccato mortali aueritur secundum Thom. quia in fine ultimo.

¶ Ad hoc dicitur, quod Author non dicit peccatum gulae esse contra præceptum sabbati absolute, sed cum duabus modificationibus: altera est contra illud, per quandam reductionem altera contra illud, spiritualiter intellectum. Et hoc denotatur in illo verbo in quo præcipitur quies in fine ultimo. Et sic peccatum gulae nec directe nec ad litteram contrariatur dicitur præcepto de sanctificatione sabbati, sed reductivè & mystice: quod verum patet esse. Et quoniam dicitur, quia sic omne peccatum mortale esset contra hoc præceptum, respondetur quod omne peccatum mortale esse sic contra hoc præceptum, non inconuenit: quoniam sic acceptum est præceptum generale, imponens cessationem ab omni peccato, & quietem mentis in deo ultimo omnium finem: ut superius in quest. 1. artic. 4. ad primum patet. Specialiter tamen appropriatur hoc peccatum gulae, propter duas gulae condiciones, scilicet quia est peccatum mentem deprimens & submittens delectationibus communibus nobis & brutis: & cum hoc, nullo præcepto decalogi directe prohibetur: quæ duæ condiciones simul in nullo alio vitio apparent. Nam luxuria est similiter deprimens & submittens, tamen habet duo præcepta quibus contrariatur, scilicet non morchetur, & non concupiscat uxorem proximi sui. Superbia caret prima conditione, &c. Merito ergo huiusmodi peccata reducuntur ad huiusmodi præceptum mystice ab Authore.

¶ Super Questionis centesimaquadragesimæ octavæ Articulum tertium.

¶ Nam peccati gravitas sit mensuranda secundum materiam.

¶ In articulo tertio eiusdem questionis dubium ex Martino in questione de gula sub hoc eodem titulo occurrit. Nam contra hoc scilicet gravitas peccatorum principaliter attenditur secundum materiam in qua peccatur, &c. arguit primo, quia si sic, nullum peccatum nisi circa res divinas esset maximum. Secundo, quia esset simpliciter deterius & gravius non colere deum in die dominico, quam homicidium aut adulterium.

¶ Ad primum horum dicitur, quod quia maximum dicitur dupliciter, scilicet simpliciter, vel in genere, conceditur quod solum peccatum in divina est maximum simpliciter. Aliquod autem aliud potest dici maximum in genere: ut vitium contra naturam in genere luxurie, est maximum.

¶ Ad secundum vero dicitur, quod quia peccata contra præcepta primæ tabule sunt ex suo genere graviora peccatis contra secundam tabulam: ideo conceditur quod violatio cultus divini est gravius simpliciter quam homicidium, quamvis hoc sit magis nocuum: sicut etiam perjurium ioculum est gravius homicidio.

¶ In eodem articulo, nota quod aliud est loqui de peccante, & aliud tali peccante, ut Annota. patet: & quod Author dicit quod peccatum gulae ex parte peccantis alleviatur: & non Secunda Secundæ San. Tho. III dicit

dicat quod ex parte talis vel talis peccantis alienatur. Vnde probat quod dicitur ex communibus omnibus peccatis in gula, scilicet ex necessitate cibi & difficultate discernendi. Et ex hoc habet unde solus obiecta ex parte talis, vel talis peccantis in gula in casu, &c. Non enim sunt contra praesentem doctrinam formaliter intellectam.

¶ Num nocentem ex gula procedens ad uitium gula per accidens spectet.

Quaestio. In eodem art. 3. dubium 1. & 2. q. in responsione ad tertium, dubium occurrit circa hoc quod nocentem corpus ex gula per accidens se habet ad gulam, & non directe pertinet ad gulam grauitatem. Et est ratio dubij, quia opposita conditionibus requisitis ad uitium ali quam spectant directe ad uitium oppositum si li uirtuti. Sed commentatio cibi ad sanitatem & bonam habitudinem spectat ad temperantiam, ut patet in 3. Ethic. & si praedictis ergo in comestione cibi ad sanitatem ex gula delectatione, spectat ad gulam per se & non per accidens.

¶ Ad hoc dicitur, quod quia necessitas humanae uitae, sanitatis, & huiusmodi, non est finis temperantiae, ut in questione de temperantia, artic. 5. ad primum patet, sed rerum quibus temperantia utitur, ideo modificatio in ordine ad sanitatem, & ad facultates, & huiusmodi, non per se & proxime spectat ad temperantiam, sed mediantibus aliis uirtutibus, uel quibus uirtutibus. Pro quanto namque liberalitas sumptuum deseruit temperantiae, temperatus modum in ordine ad facultates seruatur. Et pro quanto naturalis amor sui ordinatus cooperatur temperantiae, temperatus modificat cibos in ordine ad sanitatem. Nec aliud intendit Aristoteles in 3. Ethic. Et propterea dicitur, quod huiusmodi conditiones, nec uirtutis abstinentiae per se & proxime, nec eorum oppositae uirtutis gulae sunt: quoniam uirtus abstinentiae per se consistit in moderatione delectabilis cibi secundum quod oportet, &c. ad bonum rationis: & gula in immoderata delectatione eiusdem. Et si per hoc huiusmodi delectatione excedat, inquantum prodigialiter uitatur, facit. Et quod si libipsum nocet, mediante inuoluntaria contra seipsum (si sic loqui licet) facit, & sic de aliis. Et per hoc patet responsio ad Martinum ubi supra arguentem hanc auctoritatem rationem quia penes nocentem corpus sumitur primum genus gulae, & quia plus peccat ille gulosus ex nocimento quod sibi infert, quam ex delectatione quam intendit. Concesso namque hoc tertio, non sequitur, ergo plus peccat peccato per se gulae ex nocimento quod sequitur quod plus peccat ex peccato quod oritur ex gula, quam ex ipsa gula: quia maius peccatum est odium sui ipsius quam gula. Prima autem obiectio falsum supponit: ut in sequenti articulo patebit magis.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quae ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit po-

10 *15* *20* *25* *30* *35* *40* *45* *50* *55* *60* *65* *70* *75* *80* *85* *90* *95* *100* *105* *110* *115* *120* *125* *130* *135* *140* *145* *150* *155* *160* *165* *170* *175* *180* *185* *190* *195* *200* *205* *210* *215* *220* *225* *230* *235* *240* *245* *250* *255* *260* *265* *270* *275* *280* *285* *290* *295* *300* *305* *310* *315* *320* *325* *330* *335* *340* *345* *350* *355* *360* *365* *370* *375* *380* *385* *390* *395* *400* *405* *410* *415* *420* *425* *430* *435* *440* *445* *450* *455* *460* *465* *470* *475* *480* *485* *490* *495* *500* *505* *510* *515* *520* *525* *530* *535* *540* *545* *550* *555* *560* *565* *570* *575* *580* *585* *590* *595* *600* *605* *610* *615* *620* *625* *630* *635* *640* *645* *650* *655* *660* *665* *670* *675* *680* *685* *690* *695* *700* *705* *710* *715* *720* *725* *730* *735* *740* *745* *750* *755* *760* *765* *770* *775* *780* *785* *790* *795* *800* *805* *810* *815* *820* *825* *830* *835* *840* *845* *850* *855* *860* *865* *870* *875* *880* *885* *890* *895* *900* *905* *910* *915* *920* *925* *930* *935* *940* *945* *950* *955* *960* *965* *970* *975* *980* *985* *990* *995* *1000*

¶ Super Quaestione centesimaquadragesimo octaua Articuli quartum. ¶ Num quinque sint species gulae.

Quaestio. In art. 4. eiusdem: 4. q. dubia multa ex Martino in eodem tractatu in q. de prima de gula occurrunt. Primum est circa sufficientiam quinque specierum gulae assignatarum in littera. Arguit siquidem directe contra tripliciter. Primo, quia nunc cibo prohibito, puta caribus in die ueneris, peccat peccato gulae, & tamen secundum nullam illarum specierum: ergo. Minor probatur inodoluit. Secundo, Comeditur plures quam debet, puta in die ieiunii, uel quam hominem sit, peccat peccato gulae: & tamen nulla dictarum specierum: ergo. Minor patet inodoluit. Deinde firmat suam opinionem, & arguit. Quarto, Gula diuiditur in tria genera, scilicet in concupiscentiam cibi contra bonam habitudinem corporis uel animae, & concupiscentiam cibi contra honestatem, puta quia contra preceptum uel rationis iudicium propter consuetudinem, locum, uel tempus: & in concupiscentiam cibi contra substantiam uel suum. Et sub his continentur multo plures species quam illae quinque, ergo. Et assumptum probatur ex 1. Ethic. ubi Aristoteles haec tria ponit.

¶ Num sufficienter enumerata fuerint quinque gulae species.

Quaestio. Dubium deinde est circa rationem sufficientiam illarum quinque specierum assignatarum in littera, scilicet quia inordinata concupiscentia potest attendi aut penes ipsum cibum, aut penes eius summptionem, &c. Arguit siquidem Martinus ibi-

dem contra sex dicta Auctoris in hac littera. Primum est ipsa distinctio: quod dicitur, quod inordinatio concupiscentiae attenditur aut penes cibum, aut penes summptionem cibi. Contra, inquit, distinctionem aduicem, quoniam secundum rigorem sermonis omne uitium gulae procedit ex parte summptionis, quia quantitas, quae cibis est & magnus uel delectatus, si non sumeretur, non esset gula uitium ratione cibi creatum.

¶ Secundum est, quod una species attenditur penes cibum quantum ad substantiam seu speciem cibi. Et sic queritur cibos lautos, hoc est pretiosos. Contra, Hoc mensuratur scilicet quantum ad substantiam, est diuisibile, & tamen tanquam indiuisibile ponitur ergo. Antecedens probatur quia quo ad substantiam dupliciter contingit, uel quia pretiosum cibum, uel quia inordinatum cibum. Et hoc uel inuener saltem, ut carnes humanae, uel pro tempore, ut carnes in quadraginta.

¶ Tertium est, quod una species gula attenditur penes qualitatem cibi, dum concupiscitur cibum accurate preparatum, quod importat ly Aristoteles. Contra, Hoc mensuratur scilicet quantum ad qualitatem est diuisibile, probatur uel quia qualitas est nocua, uel quia nimis accurate preparatur ut in cibis qualitas delectans.

¶ Quartum est, quod inordinatio ex parte summptionis contingit dupliciter, scilicet ex parte repositi uel modi.

¶ Quintum est, quod ex parte modi exponitur, arduum. Contra, Haec inquit, diuisio non est satisfaciens: quia non solum illa duobus modis se inordinata summptio: & quia secundum membrum, scilicet ex parte modi, est diuisibile, probatur quadrupliciter.

¶ Primo, Quia summptio inordinata est interdicta, quia frequentior est quam oportet si quis sine causa decies in die reficiatur. Secundo, Interdum quia sit cum est prohibita, ut si quis in die ieiunii bis reficiatur. Tercio, Interdum quia loco prohibita, ut in Ecclesia. Quarto, Interdum quia propter finem malum, puta luxuriam.

¶ Sextum est, quod una species ex parte summptionis attenditur secundum tempus quod importat ly Aristoteles. Contra, Hoc etiam membrum est diuisibile. Nam praerogatio temporis interdum est per comparationem ad exigentiam moris, ut quum super indigesto comeditur. Interdum per comparationem ad preceptum uel laudabilem consuetudinem si quis in die ieiunii notabiliter praerogauerit horam praerogauit aut celebraturus prius comederet, aut antequam diuinum officium diuulset. Et quod haec, & praedicta, sunt diuersae species, patet ex hoc quia sunt diuersi generum. Nam prima praerogatio pertinet ad primum genus, scilicet contra bonum animae uel corporis. Secunda ad secundum, scilicet contra honestatem. Et sic facile est in praedictis aspicere distinctionem genericam inter tria genera gulae praedictae, ex Aristotele 3. Ethic. quem inquit Martinus, sequitur & discrepare uidetur a tot doctoribus factis.

¶ Num gula species ex diuersis materiis distinguantur.

¶ Dubium tertio principaliter est circa doctrinam litterae in hoc, quod dicitur species, quae scilicet gula accipit secundum differentiam materiarum. Repetitur siquidem hoc pluries in littera, respondendo ad argumenta. Contra, inquit Martinus ibidem. Primo, quia eadem cibi concupiscentia sit ut ego in hac die ieiunii excedam in quantitate nimis comedendo, & tu in numero, contra Ecclesiae preceptum bis comedendo: ergo diuersae species habent idem motum. Secundo, quia eadem similiter concupiscentia sit, ut ego uocarer, & tu exessive comedas. Ergo diuersae species habent idem motum. Tercio, quia tempus & locus non se habent ut motum.

¶ Quartum, quia inordinata concupiscentia est quae mouet ad meras modis, temporis, quantitatis, &c. transgressionem: & non e contra. Ex quibus patet, & quod fundamentum dictae opinionis diligenter species gulae penes materiam, est omnino nullum: & quod non est eius opinio conueniens, cum sit multis speciebus enumeratis ab illa opinione idem motum reperitur, ut patuit.

¶ Ad primi dubij argumenta contra species gulae sufficientiam, ordinate respondendo dicitur, ad primum, quod comedens carnes fere fere peccat in prima specie gulae in qua attenditur quid sumitur. Nec obstat quod lauter aut pretiosior immo sit piscis quam caro: quoniam contra quod secundum se melior cibis est caro, & quod in prima specie consideratur substantia cibi. Et exponitur ab Aristotele per pretiositatem, quia pretiosus est mensura rerum. Et ex mensura attendit nobilitatem mensuram, scilicet cibi, describere.

¶ Ad secundum dicitur, quod comedens plures quam debet, peccat in quarta specie gulae.

cie gula, in qua attenditur praesentio temporis: quoniam si prima vice, verbi gratia, praeius est in die ieiunij hora debita, cum secunda vice comedit, praesentio temporis comedendū quia usque in diem sequentē comedendi non est tempus. Ad tertium dicitur, quod utens cibo nocente corpori vel animo, non peccat peccato gulae secundū se, sed ut est ratio alterius utrius, quo scilicet quis libitipsum est nequā. Species autē gulae assignant sunt de peccatis gulae secundū se. Item enim ex dictis ab Authore patet, quod huiusmodi nocentia per accidens se habent ad peccatum gulae.

¶ SED CONTRA est uerbum Gregor. inducitur.

CONCLUSIO.

¶ Quae gula species distinguuntur secundum has conditiones, praepropere, laute, uim, ardentem, superbia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibum qui comeditur, & eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiae attendi dupliciter. Vno quidem modo, quantum ad ipsum cibum qui sumitur. Et sic quantum ad substantiam uel speciem cibi querit aliquis cibos lautos, id est, pretiosos. Quantum ad qualitatē querit cibos nimis accurate praeparatos, id est, studiose. Quantum ad quantitatem, excedit nimis in edendo. Alio uero modo attenditur inordinatio concupiscentiae quantum ad ipsam sumptionem cibi, uel quia praue nit debet tempus comedendi, quod est praepropere, uel quia non feruat modum debitum in edendo quod est ardentem. Item uero comprehendit primum & secundum sub uno, dicens, quod gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo, & quando.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod corruptio diuersarum circumstantiarum facta est in hoc, quod gula sit circa concupiscentiam delectationis in cibo, & cibum non habeat rationem cibi, nisi in ordine ad esum, non distinguuntur cibos a comestione tanquam sint diuersae materiae gulae, sed tanquam duo requiruntur & concurrentia ad materiam gulae. Oportet enim concurrere cibum, & actum quo quis utitur cibo: quod constat esse, non uidere, aut audire, uendere aut emere, sed comedere. Et neantem ab altero separabile est. Et constat quod aliquae conditiones spectant ad cibum, ut substantia, quantitas, & qualitas cibi: & aliae ad ipsum actum utendi illo, ut tempus, & modus. Primum est ergo, formaliter loquendo, quod omnis inordinatio sit ex parte actus utendi, si est simul cum ipso actu in potentia uel in actu. Et ad probationem, si non sumeretur, non esset gula utilis. Dicitur quod gula uinum est, etiam si nunquam sumatur cibum inordinatē appetitus. Loquendo autem de sumere in potentia, dicitur quod probatio nihil ualeat, quia posse sumi est de ratione cibi: & a conditionali negatione uinum inseparabilis non sequitur categorica polita rationis. Verbi gratia, licet illa sit uera, si non est risibilis, non est homo: non tamen ualeret, ergo ratio hominis sumitur ex risibilitate. Ita non ualeret, si cibum non posset sumi, non causaretur uinum gulae. Ergo causare uinum gulae conuenit cibum, ratione sumptionis. Sicut non ualeret, ergo esse cibum conuenit sibi ratione sumptionis. Sumitur enim quia est cibum & non quia sumatur ideo est cibum.

¶ Ad obiecta contra secundum dictum, scilicet de una specie gulae secundum substantiam cibi, dicitur quod illud membrum esse diuisibile contingit dupliciter. Vno modo, in esse morali formaliter secundum per se differentias gulae: & hinc regulariter respondetur ad obiecta contra diuisibilitatem tam huius quam aliarum specierum. Unde cum contra istam speciem affectus, quia substantia cibi diuiditur in pretiosum & inlicitum, dicitur quod distinctio ista est per accidens ad substantiam cibi. Accidit enim delectabili cibo quod sit prohibitus lege non consuetudine. Unde quicunque cibum secundum tempus inordinatē appetitur, infra humanos limites, siue hoc sit ex nobilitate cibi, siue ex prohibitione, ut carnes sunt in ieiuniis prohibuitur, ad eandem speciem gulae spectat. Cibi uero appetitus extra humanos limites, ut carbonum, calcei, canem humanorum, & similia, ad bestialitatem spectant quae sub his speciebus non continentur: quoniam gula, ut est humanum uinum, diuisa est.

¶ Ad obiecta contra tertium dictum, scilicet de unitate speciei gulae quantum ad quantitatem cibi, dicitur negando huiusmodi membri diuisibilitatem formalem & per se, ut dictum est. Et cum dicitur, quia diuiditur per qualitatem praeparatam uel nocuam, iam patet responsio, quod esse nocuum accidit cibo ut obiectum est gulae, quia accidit cibo ut est delectabilis. Est enim praeter gulosam intentionem, ut Author dixit.

¶ Ad obiecta contra quartum & quintum dictum respondetur negando utrumque illam sumptionem, scilicet & quod ex parte sumptionis sint plures differentiae formales per se in genere gulae: & quod secundum membrum, scilicet ex parte modi sit diuisibile formaliter, &c.

¶ Et ad primam probationem, scilicet quia sumptio inordinata est quandoque, quia frequenter est quam oportet, respondetur quod huiusmodi deordinatio comprehenditur sub specie quarta, scilicet praue nitio temporis. Nam dum repetitur comestio inordinata, ideo peccatur, quia tempus congruum comestioni non expectatur. Et per idem respondetur ad secundam de multiplicata comestione in die ieiunij. Ante tempus liquidem debitum comedit qui uolat ieiunium hic comedendo. Quoniam usque in diem erathum differenda esset comestio, ut praedictum est.

¶ Ad tertiam autem obiectionem de loco, & quartā de fine, dicitur quod huiusmodi inordinationes ad aliorum uinum species spectant, nec continentur in specie gulae. Si quis enim propter adulterandum comedit, non gulae, sed adulterij macula te polluit. Et similiter si quis in Ecclesia comedit, primum in illa comedit, non gulae, sed sacrilegij crimen incurrat. Deformitates liquidem illae quae per accules se habent ad gulae, non sunt cum ad inordinatam gulae species causantur.

¶ Ad obiecta contra sextum dictum, scilicet de unitate speciei gulae ex praue nitio temporis, respondetur negando quod species ista sit diuisibilis formaliter, &c. ut penes dictum est. Et ad probationem quia praue nitio potest esse uel in ordine ad exigentiam naturae, uel ad prohibitionem, &c. respondetur quod omnes illae differentiae per accidens se habent ad gulae, aut nullam faciem formalem differentiam. Nam praue nitio temporis contra praue nitio naturae, uel contra praue nitio Ecclesiae, aut dem est rationis. Vnde enim non distinguuntur penes praue nitio a quibus auertat, sed penes obiecta ad quae tendit. Item autem est obiectum scilicet temporis praue nitio in cibo a quocumque sit prohibita: & simile est in aliis uiniis. Incessus enim siue a natura, siue ab Ecclesia inhibitus, eundem est species. Si quis autem celebraturus comedit, sacrilegij crimen committit contra sacramentorum reuerentiam debitum agere. Quod autem subiungitur quod haec ideo distinguuntur species, quia distinguuntur genere, iuxta tria genera gulae ab ipso Martino assignata, eadem facilitate negatur quia dicitur. Nam ut patet ex dictis, ex his quae sunt per accidens, concluditur sub gula genera illa. Quo sit ut arguens & doctorum theologorum communem doctrinam deferat, & Arist. non sequatur, ut putant.

¶ Ad obiecta in tertio dubio de specificantibus peccata gulae, scilicet quod sunt obiecta motus appetitus, respondetur dicens. Ad primum, quod fallum assumitur: quod eandem secundum speciem concupiscentiam cibi fiat, ut unus nimis, alter plures in die ieiunij comedat. Et similiter negatur assumptum in secundo. Vtranque liquidem petit principium. Quoniam concupiscentiae distinguuntur specie sicut delectationes. Alterius autem delectationis est delectabile in quantitate cibi a delectabili sumptione ante tempus & a delectabili uoracitate, &c. cum hoc mouet ad inordinatam concupiscentiam sum.

¶ Ad tertium, cum dicitur quod nullus potest rationabiliter dicere quod sepe se habeat ut motus appetitus in cibo fumendo, negatur assumptum: quoniam nec sepe excludit a motus appetitus, ut experitur in nobis, iam quia talis hora est, mouemur ad tale opus: nec sepe applicat ad sumptionem cibi minus mouet nos, quam applicat ad agriculturam mouet ad illam. Ad quartum dicitur, quod quia finis est prior in intentione, & posterior in executione, & obiectum appetitus habet rationem finis: ideo delectabile in substantia, qualitate, & quantitate, praue nitio uel uoracitate cibi, primo mouet appetitum ad sui concupiscentiam inordinatam: & concupiscentia inordinata mouet ad adipiscendum tale delectabile, fumendo cibum illud tantum, tale, prius, uel sic. Unde uerū dicit arguens in hoc, quod concupiscentia inordinata mouet ad gulae peccatum in actu exterioris executionis: sed fallum dicit in hoc, quod delectabile non prius mouet ad inordinatam concupiscentiam. Obiectum enim appetibile constat esse prius appetitione, & mouere appetitum, imo esse primum motum, utpote mouentem motum, ut patet in tertio de anima. Unde patet fundamentum Authoris esse solidum. Peripateticum & consensum non solum sibi, sed sacris doctoribus, quos quia summe ueneramus est Author, ideo intellectum omnium quodammodo fortiter est. Scriptum est enim quod declaratio diuinorum sermonum illuminat, & intellectum dat paruulis. Diuinitus ergo speram declarationem diuinorum sermonum per prophetas, apostolos, doctoresque sacros, lumen datur & intellectus, utpote paruulis in oculis suis, & seipso submittentibus illorum doctrinam.

¶ Super Quaestione centesimaquadragesima octaua Articulus quintus

¶ Non gula sit uinum capitale.

Narr. 1. & 2. eundem quod 1. 4. dubium ex Martino ubi supra in q. an gula sit uinum capitale, occurrit, impugnante quod uinum capitale dicitur ex quo nata sunt multa uitia secundum rationem cause finalis. Probat autem hoc specialiter de quinque gulae finibus, quae in sexto articulo tractantur, nolens quod non oriuntur ex gula secundum rationem cause finalis, quia nemo appetit actus istos quinque propter actum gulae, neque delectationem in illis propter delectationem gulae: quoniam nullus appetit habetudinem mentis ut delectetur in cibis & potibus.

¶ Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod secundum doctrinam Authoris, licet sit uinum quod uinum capitale sit ex quo secundum rationem finis multa oriuntur uitia, non tamen habetur ab ipso haec propositio cum dictione exclusiua, hoc est quod solum hic oriuntur ex illo alia uitia, imo superius in quaestione de uariis articulo ultimo dicitur, ex quo oriuntur alia uitia, & praepropere secundum rationem cause finalis. Vbi patet non excludi alios modos causandi alia uitia a uino.

Secunda Secundae San. Th. 111 + capitali.

num hic comedendo. Quoniam usque in diem erathum differenda esset comestio, ut praedictum est.

¶ Ad tertiam autem obiectionem de loco, & quartā de fine, dicitur quod huiusmodi inordinationes ad aliorum uinum species spectant, nec continentur in specie gulae. Si quis enim propter adulterandum comedit, non gulae, sed adulterij macula te polluit. Et similiter si quis in Ecclesia comedit, primum in illa comedit, non gulae, sed sacrilegij crimen incurrat. Deformitates liquidem illae quae per accules se habent ad gulae, non sunt cum ad inordinatam gulae species causantur.

¶ Ad obiecta contra sextum dictum, scilicet de unitate speciei gulae ex praue nitio temporis, respondetur negando quod species ista sit diuisibilis formaliter, &c. ut penes dictum est. Et ad probationem quia praue nitio potest esse uel in ordine ad exigentiam naturae, uel ad prohibitionem, &c. respondetur quod omnes illae differentiae per accidens se habent ad gulae, aut nullam faciem formalem differentiam. Nam praue nitio temporis contra praue nitio naturae, uel contra praue nitio Ecclesiae, aut dem est rationis. Vnde enim non distinguuntur penes praue nitio a quibus auertat, sed penes obiecta ad quae tendit. Item autem est obiectum scilicet temporis praue nitio in cibo a quocumque sit prohibita: & simile est in aliis uiniis. Incessus enim siue a natura, siue ab Ecclesia inhibitus, eundem est species. Si quis autem celebraturus comedit, sacrilegij crimen committit contra sacramentorum reuerentiam debitum agere. Quod autem subiungitur quod haec ideo distinguuntur species, quia distinguuntur genere, iuxta tria genera gulae ab ipso Martino assignata, eadem facilitate negatur quia dicitur. Nam ut patet ex dictis, ex his quae sunt per accidens, concluditur sub gula genera illa. Quo sit ut arguens & doctorum theologorum communem doctrinam deferat, & Arist. non sequatur, ut putant.

¶ Ad obiecta in tertio dubio de specificantibus peccata gulae, scilicet quod sunt obiecta motus appetitus, respondetur dicens. Ad primum, quod fallum assumitur: quod eandem secundum speciem concupiscentiam cibi fiat, ut unus nimis, alter plures in die ieiunij comedat. Et similiter negatur assumptum in secundo. Vtranque liquidem petit principium. Quoniam concupiscentiae distinguuntur specie sicut delectationes. Alterius autem delectationis est delectabile in quantitate cibi a delectabili sumptione ante tempus & a delectabili uoracitate, &c. cum hoc mouet ad inordinatam concupiscentiam sum.

¶ Ad tertium, cum dicitur quod nullus potest rationabiliter dicere quod sepe se habeat ut motus appetitus in cibo fumendo, negatur assumptum: quoniam nec sepe excludit a motus appetitus, ut experitur in nobis, iam quia talis hora est, mouemur ad tale opus: nec sepe applicat ad sumptionem cibi minus mouet nos, quam applicat ad agriculturam mouet ad illam. Ad quartum dicitur, quod quia finis est prior in intentione, & posterior in executione, & obiectum appetitus habet rationem finis: ideo delectabile in substantia, qualitate, & quantitate, praue nitio uel uoracitate cibi, primo mouet appetitum ad sui concupiscentiam inordinatam: & concupiscentia inordinata mouet ad adipiscendum tale delectabile, fumendo cibum illud tantum, tale, prius, uel sic. Unde uerū dicit arguens in hoc, quod concupiscentia inordinata mouet ad gulae peccatum in actu exterioris executionis: sed fallum dicit in hoc, quod delectabile non prius mouet ad inordinatam concupiscentiam. Obiectum enim appetibile constat esse prius appetitione, & mouere appetitum, imo esse primum motum, utpote mouentem motum, ut patet in tertio de anima. Unde patet fundamentum Authoris esse solidum. Peripateticum & consensum non solum sibi, sed sacris doctoribus, quos quia summe ueneramus est Author, ideo intellectum omnium quodammodo fortiter est. Scriptum est enim quod declaratio diuinorum sermonum illuminat, & intellectum dat paruulis. Diuinitus ergo speram declarationem diuinorum sermonum per prophetas, apostolos, doctoresque sacros, lumen datur & intellectus, utpote paruulis in oculis suis, & seipso submittentibus illorum doctrinam.

¶ Super Quaestione centesimaquadragesima octaua Articulus quintus

¶ Non gula sit uinum capitale.

Narr. 1. & 2. eundem quod 1. 4. dubium ex Martino ubi supra in q. an gula sit uinum capitale, occurrit, impugnante quod uinum capitale dicitur ex quo nata sunt multa uitia secundum rationem cause finalis. Probat autem hoc specialiter de quinque gulae finibus, quae in sexto articulo tractantur, nolens quod non oriuntur ex gula secundum rationem cause finalis, quia nemo appetit actus istos quinque propter actum gulae, neque delectationem in illis propter delectationem gulae: quoniam nullus appetit habetudinem mentis ut delectetur in cibis & potibus.

¶ Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod secundum doctrinam Authoris, licet sit uinum quod uinum capitale sit ex quo secundum rationem finis multa oriuntur uitia, non tamen habetur ab ipso haec propositio cum dictione exclusiua, hoc est quod solum hic oriuntur ex illo alia uitia, imo superius in quaestione de uariis articulo ultimo dicitur, ex quo oriuntur alia uitia, & praepropere secundum rationem cause finalis. Vbi patet non excludi alios modos causandi alia uitia a uino.

Secunda Secundae San. Th. 111 + capitali.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co. 3. 2. ad 9. 3. q. 11. 4. q. 11. 5. q. 14. 6. art. 6.

Mal. qd. 8. art. 1. 1. co.

capitulum. Secundo dicitur, quod ista quinque filie gulae assignantur a Gregorio, oriuntur ex gula secundum rationem causae finalis. Et cum contra arguitur, quia nemo appetit ista, propter gulam, respondetur, quod appetit aliquid propter finem non contingit uno modo, ut arguitur assumptum, sed pluribus. Aliquid enim appetitur propter finem, ut medium ad consequendum finem, sicut appetitur equus ad quietum vel celestis peragendum iter. Et hoc modo ista quinque non appetuntur propter gulam ut finem. Et hoc modo probatur arguere. Aliquid autem appetitur propter finem, ut acceptum ex finis appetitu, dummodo intentum finis consequatur: sicut appetitur damna ex illis a utilitate se, sciens quod ex nihilo insurret exitum. Ex istis namque affectionibus ad finem, puta utilitatem, acceptum futurum exitum. Et huiusmodi arguere praetermittit. Et tamen hoc modo omnes filiae gulae ex gula oriuntur secundum rationem finis. Est enim gula ista affectus delectationis cibi et potus, quod non curat, dummodo illam expleat, incurrit damna inceptae laetitiae, scurrilitatis, immunditiae, multiloquii, et hebetudo mentis. Et licet hoc non sit illa utilitas secundum se, ut ex gula ut finem, sed habere ipsa utilitas ex gula ut finem, quoniam affectus istorum utilitatum non ordinantur secundum se ad finem gulae, sed incurrere dicta utilitas procedit ex finis gulae, ut declaratur est, sufficit tamen ad horum filiarum rationem, respectu gulae ut finis, huiusmodi dependant finalis. Quod enim non ita directe requiratur ad libationem utilitatum casualiter finis illorum secundum se, sed ex quibus, superius de illis accedat, in articulo ultimo, innuitur: quantum, ut in prima responsione dictum est, non oportet semper causalitatem finalis in ratione utilitatis haberi. Sicut ergo soluta fundamenta auctoritatis.

Amora.

Mal. q. 4. art. 4.

palatatem habere videtur in ratione peccati, sed hoc non competit gulae, quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale. Preterea, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile praesenti uitae, vel delectabile sensibile circa bona, quae habent rationem utilitatis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia: ergo & circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria quae est matus vitium quam gula, & circa maiores delectationes: ergo gula non est vitium capitale.

SED CONTRA est, quod Gregorius. Moral. computat gulam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO.

Vitium gula, quod circa delectationes tactus inter omnes praecipuas versatur, capitalibus vitis annoveratur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis, in quantum scilicet habet finem multum appetibilem. Unde ex eius appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis, quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quae est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio: ut patet in 1. & 10. Ethico. Et ideo vitium gula quod est circa delectationes tactus, quae sunt praecipuae inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid, sicut ad finem. Sed quia ille finis, scilicet conservatio vitae, est maxime appetibilis, quae sine cibo conservari non potest: inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis. Et ad hoc fere totus labor humanae vitae ordinatur, secundum illud Eccl. 4. Omnis labor hominis in ore eius. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos. Propter quod, ut Augustinus dicit in libro de vera religione: quibus utilis corporis salus est, malum velle, in quo scilicet delectatio est, quam saturari. Cum omnis finis illius voluptatis sit non finire atque efurire.

Ad secundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis. Sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula & luxuria. Vitale autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI.

Vitium convenienter assignentur gulae quinque filiae, scilicet inopia laetitiae, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam.

SEXIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur gulae quinque filiae, scilicet inopia laetitiae, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. Inopia enim laetitiae consequitur omne peccatum, secundum illud Proverbio, Qui

latantur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato: secundum illud Prover. 14. Errant qui operantur malum. Ergo inconvenienter ponuntur filiae gulae. Preterea, immunditia, quae maxime consequitur gulam, videtur ad vitium pertinere, secundum illud Isa. 28. Omnes mensae repletae sunt hominum sordium. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed poena peccati: vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccl. 31. Si coactus fueris in edendo multum, surge a medio, & vomite, & refrigerabit te. Ergo non debet poni inter filias gulae.

Preterea, invidiosus ponit scurrilitatem filiam luxuriae. Non ergo debet poni inter filias gulae.

SED CONTRA est, quod Gregorius. Moralium has filias gulae assignat.

CONCLUSIO.

Inopia laetitiae, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam quae sunt filiae gulae.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem, quae est in cibis & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulae computantur, quae ex immoderata delectatione cibi & potus inveniuntur. Quae quidem possunt accipi vel ex parte animae, vel ex parte corporis. Ex parte autem animae quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderatione cibi & potus. Et quantum ad hoc ponitur filia gulae hebetudo sensus circa intelligentiam: propter fumositates ciborum perturbantes caput, sicut e contrario abstinentia confert ad sapientiae perceptionem: secundum illud Ecclesiasti. Secundo, Cogitavi in corde meo abstrahere a viro carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderatam cibum & potus, quasi sopito gubernaculo rationis. Et quantum ad hoc ponitur inopia laetitiae: quia omnes aliae inordinatae passionis ad laetitiam & tristitiam ordinantur, ut dicitur in secundo Ethico. Et hoc est quod dicitur secundo Esdras: quod vinum omnem mentem convertit in securitatem & in rucunditatem. Tercio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium: quia ut Gregorius dicit in pastoral. Nil gulae deditos inmoderata loquacitas rapere, diues ille, qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua grauius non arderet. Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, id est, iocularitas quaedam proveniens ex defectu rationis: quae sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde ad Ephes. quinto. Super illud, Aut stultiloquium, aut scurrilitas: dicit glossa, quod a stultis scurrilitas dicitur, id est, iocularitas, quae risum mouere solet. Quauis possit utriusque horum referri ad verba, in quibus contingit peccare, vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad multiloquium: vel ratione inhonestitatis, quod pertinet ad scurrilitatem. Ex parte autem corporis ponitur immunditia: quae potest attendi siue secundum inordinatam emissionem quorumcunque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud ad Ephes. quinto, Fornicatio autem & omnis immunditia, &c. dicit glossa, id est, incontinentia pertinet ad libidinem quocunque modo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod laetitiae quae est de actu peccati universalis finis, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed laetitiae uaga

semper versantur circa delectabilia, scilicet peccata, nisi mala innoxia & consequentia consideremus.

Nam scurrilitas sit peccatum mortale. In sexto socis articulo, dubio de scurrilitate occurrat, quantum peccatum sit. Et est ratio dubii, quia si gestus quidem verba inhonestia videtur ex suo genere peccata mortalia, licet ex imperfecta ne actus, puta quia leuiter, & sine mala intentione, & risus grana dicuntur, videtur quidamque veniale.

Ad hoc dicitur, quod si gestus quidem verba inhonestia, dupliciter exerceantur possunt. Primo, in ordine ad aliquod peccatum mortale operis, vel delectationis. Ex ipso primo quod dicitur verba inhonestia, ut puta carere ad fornicationem, aut ad inuidiam. Et ad ista secunda, si quod dicitur verba inhonestia ut delectatio vel quod delectatio inordinata, aut fornicatio, de qua est sermo. Et sic per castitiam huiusmodi peccata verborum vel gestuum sunt peccata mortalia. Alio modo, quia delectatio, vel delectatio, ipsi inhonesti gestus ipsi inhonesti locutio: & sic huiusmodi transiunt vel transiunt. Et hoc proprie videtur ad scurrilitatem & turpitudinem pertinere, de quibus Apostolus loquitur ad Ephes. 5. Et sic non sunt peccata mortalia, sed venialia, ualde periculosa.

Scriptum est enim, et rumpunt bonos mores colloquia prava. Unde Apostolus precipit, nec nominari hoc inter Christianos. Et quod non sint peccata mortalia, fundatur ratione & auctoritate. Nam huiusmodi peccata non sunt contra bonum proximi, sed ad delectationem directe ordinantur. Constat quoque non esse contra bonum commune, aut proprium illius qui haec committit, nec quantum ad bonum animae aut corporis, aut exterioris. Apostolus quoque ibidem, ut glo. notum, & bene prohibet multa amicum dicit, fornicatio & omnis immunditia & avaritia nec nominetur in uobis: nec turpiloquium, vel stultiloquium, aut scurrilitas, quae ad rem non pertinet. Et deinde subiungens, prae nam criminosa esse exclamationem ab hereditate regni dei, non refert nisi tria peccata, scilicet, Intelligentes quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, non habet hereditatem, &c. Et hoc infirmum quod alia tria non excludit ex suo genere a regno dei. Quod enim de

severitate infirmaverat, dō dixerat, quod ad se non pertinet, declarans per hoc deformitatem eius obfistere in unitate, & tūc quod dū in se inuit, esse veniale.

a *Super Quaestione centesimae quadragesimae nonae Articuli primum*

¶ Nam sobrietas importet proprie mensuram potus vini.

Questio.

N art. 1. q. 1. 49. du-

bi ex Martino in q.

de sobrietate occurrit.

Arguit siquidem con-

tra corpus huius arti-

culi multipliciter. Pri-

mō, quia bria non est

nomen mensurae abso-

lutae, sed mensurae usua-

ris, ut Donatus dicit su-

per Terentium: ac per

hoc sobrietas non per

appropriationem, sed

propriam importat

mensuram potus vini.

Secundo, quia non est

verum universalius, q-

uirtutes quae ab aliqua

generali conditione vir-

tutis nominantur, illam

materiam sibi specia-

liter uendicant in qua dis-

tinguntur & optimum

est conditionem illam

obferuare. Sequitur

etiam primō quod tem-

perantia sibi uinum aut

conubium pro mate-

ria uendicant. Seque-

tur secundo quod iusti-

tia uendicant sibi ali-

quam specialem mate-

riam. & idem seque-

tur tertio de prudentia.

Tercio quia ad huius-

modi appropriationem

ad sufficiat q- optimum

& difficillimū sit in tali

materia, sed requiritur

loquentium usus. Quā-

vis ergo bria significat

mensuram, non ta-

men sufficiat pro-

prie hoc causam huius

appropriationis. I. Tho-

mas tenet.

¶ Ad primū horū di-

citur, quod argumentū

de uocabulis ad gram-

maticos spectat, qui de-

scordes uidentur, dum

alij bria mensuram ui-

narii, ut arguens af-

ferit Donatum: alij uis

uinarum, ut Seruius su-

per Virgilium: alij me-

ram, ut in Catholico ha-

bit. Unde commendat

dum est Auctor in ge-

nerum, qui tertiam signi-

ficantem secutus, ra-

tionem reddit quare so-

bricitas habeat potum

pro materia. Nam mul-

to facilius sufficit hoc

dicere, sequendo primas

significationes.

¶ Ad secundū dicitur,

quod ista maior est ue-

ta communiter. Et hoc

sufficit proposito. Nec

aliqua instantia in op-

positum militat. Non

primō de temperantia

quoniam & in ipā hoc

uendicatur. Quoniam &

temperare dicitur delecta-

incomposita, quae hic dicitur inepta, praeci-

pue oritur ex immoderata sumptione cibi

uel potus. Similiter etiam dicendum quod

hebetudo sensus quātum ad eligibilia com-

munitur inuenitur in omni peccato. Sed he-

betudo sensus circa speculabilia, maxime

procedit ex gula, ratione tam dicta.

¶ Ad secundū dicendum, quod licet uti-

lis sit uonutis post superfluum comestio-

nem, tamen uitiosum est quod aliquis huic

necessitati se subdat per immoderantiam ci-

bi uel potus. Potest tamen abique culpa uo-

mitus procurare ex consilio medicinae in re-

medium alicuius languoris.

¶ Ad tertium dicendum, quod scurrilitas

procedit quidem ex actu gulae, non autem

ex actu luxuriae, sed ex eius uoluntate. Et ideo

ad utrumque uitium potest pertinere.

QVAESTIO CENTESIMA-

quadragesimae nonae, De Sobrie-

tate, in quatuor arti-

culos diuisa.

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶

¶ Num frater abstinentiam sit necessaria sobrietas ab ea distincta.

Questio. In eodem articulo dubium occurrit circa distinctionem sobrietatis ab abstinentia. Videtur enim quod distinctio sit superflua, & nulla formaliter. Superflua quidem quia sola abstinentia sufficit ad tollendum impedimentum quod rationi praestare potest potus inebrians. Non ergo propter abstinentiam oportet ponere sobrietatem. Probatur antequam: quia abstinentia in omni potu servat modum rationis: ergo etiam in potu inebrians potest. Nulla autem, quia nullum invenitur distinctum formaliter in littera. Si quidem assignatur pro distinctio specialis ratio impediendi rationem. Et explicat in quo consistit ista specialis ratio impediendi rationem, scilicet quia per usum fumositate natus est potus inebrians impedire aut perturbare rationem. Sed hoc ratio aut non distinguitur formaliter, aut sobrietas est species abstinentiae. Probatur, quia littera in responsione ad secundum dicit, quod abstinentia est circa cibos & potus in quantum impedit rationem. Et sic, impedire rationem, & impedire rationem per usum fumositate, non constituit diversas species, si potius quasi genus & species, si distinguuntur formaliter. Ergo vel sobrietas est species abstinentiae, vel non distinguitur formaliter. Si dicatur ex littera in responsione ad primum, quod non absolute attribuitur abstinentiae quod sit contra impedimentum rationis ex cibo & potu, sed sic, quod immo derivatur delectationis, ita quod contra impedimentum rationis ex cibi & potu immoderate delectatione ponitur abstinentia. Contra impedimentum vero rationis ex potu inebrians tunc fumositate, ponitur sobrietas. Contra, Sobrietas est species temperantiae, quam constat esse circa delectationes tactus: ergo sobrietas est circa tale delectabile secundum rationem, non est per se species temperantiae, ut patet ex ceteris in Metaphysica. Ergo sobrietas est etiam contra impedimentum rationis ex potu delectabili. Et sic sequitur, ut prius, quod sit species abstinentiae, aut non distinguitur ab ea formaliter: quorum utrumque est contra Authorem in responsione ad tertium, utrumque virtutem specialiter inam tenente. Et per hoc videtur, quod licet ebrietas sit distinctum vitium a gula, quia gula opponitur moderate delectationi cibi & potus, & ebrietas opponitur saluti rationis, non tamen sobrietas distinguitur ab abstinentia: quia abstinentia utrumque ponit, scilicet & moderatam delectationem & rationem expeditam.

¶ Ad huius evidentiam sciendum est, quod bonum rationis conservandum a moralibus virtutibus contra imperium passionum est duplex, scilicet restitudo & usus. Utrumque siquidem per passionem impeditur. Nam timor, & amor, delectatio, ira, & caritatem a rectitudine levent, ut continere experimur. Et si fuerint vehementes passionem, quandoque rationis usum tollunt: ut patet de nimia tristitia & delectatione & ira. Circa usum tamen rationis impediendum, quia pluribus modis potest impediri, & culpabiliter, sine culpa, ut patet, cum impeditur per dormitionem, aduertendum est quod dupliciter passio potest impedire usum rationis. Vno modo, ex sua immoderantia, ita quod ipsa immoderatio passionis est ratio peccati: & ratio quanta pertinet usum ad impediendum rationis usum. Et hoc modo impedire usum rationis ad idem vitium spectat ad quod spectat inordinatio illius passionis, ut per gratia ad timiditatem, si ex nimio timore perdit quis usum rationis: quoniam ad timiditatem usum spectat immoderatio timoris. Et similiter ad illammet virtutem, ad quam spectat ordinatio talis passionis, pertinet etiam conservare usum rationis contra immoderantiam illius passionis. Verbi gratia, ad fortitudinem spectat conservare & restitutum & usum rationis contra immoderantiam timoris. Alio modo passio potest impedire usum rationis ex eo quod est ratio alius impediens usum rationis: ita quod ex hoc primo passio habet rationem deformis: quia est ratio impediendi usum rationis. Et sic impedire usum rationis pertinet ad aliud vitium ab illo quod respicit immoderantiam illius passionis in seipsa. Et similiter conservare bonum rationis in rectitudine & usu contra passionem, quae ex hoc deordinatur quod est ratio impediendi usum rationis, spectat ad moralem virtutem aliam ab illa quae moderatur

CONCLUSIO.

¶ Sobrietas est quaedam speciale virtus, quae moderatur speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini pronuntians.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea, quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse speciale virtutem ad illud removendum. Porus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quae est sobrietas.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod cibis & potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc communiter circa cibum & potum est abstinentia. Sed potus inebrians valens, impedit specialiter rationem, ut dictum est. Et ideo requirit speciale virtutem.

¶ AD SECUNDUM dicendum, quod virtus abstinentiae non est circa cibos & potus, in quantum sunt nutritiva, sed in quantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

¶ AD TERTIUM dicendum, quod in omnibus potibus inebrians valentibus est una & eadem ratio impediendi rationis usum. Et sic illa potum diversitas, per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundum huiusmodi diversitatem, virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III.

¶ Virum usus vini totaliter sit illicitus.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis. Dicitur enim Sapientia 7. Neminem diligit deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Et infra 9. Per sapientiam sanati sunt quicumque placerunt tibi

passionem illam in se. Quod antequam probemus, manifestemus exemplis in propositio. Ex delectabili potu contingit dupliciter rationis bonum levari. Primum, quia delectatio potus est in se immoderata. Immoderata enim delectatio amentis vel quantum ad quod, vel quantum ad qualem, &c. est ratio peccati, & obliqua rationem, & quandoque etiam absorbet. Et hoc spectat ad vitium gulae. Consequenter autem bonum rationis contra huiusmodi immoderantiam delectationem, spectat ad abstinentiam. Secundo, quia delectatio a ratio potus fumositate perturbatur rationis usum est inordinata delectatio. Si quidem potus ex hoc inordinatur, & restat rationem obliqua, & usum rationis impedit atque tollit ad tempus. Et spectat huiusmodi delectatio ad vitium ebrietatis: & servare rationis bonum contra hanc delectationem, sobrietas est. Probatur vero distinctio specialis virtutem abstinentiae & sobrietatis ex formalis distinctione impedimentorum rationis. Nam alterius rationis est delectabile ex immoderantia sua impediens rationis bonum, & alterius rationis est delectabile ex eo quod est ratio, fumositate impediens rationis bonum. Nec oportet probare hoc esse de mente Authoris: quoniam in articulo hoc & specialiter in responsione ad primum clare patet hanc esse doctrinam eius.

¶ AD PRIMUM ergo obiectum in oppositum dicitur quod distinctio sobrietatis ab abstinentia non est superflua sed necessaria. Et quod dicitur, si homo est abstinentes servat moderatam in potu, ac per hoc non eget sobrietate. Respondetur quod servare moderatam in potu contingit dupliciter. Vno modo, secundum quod potus est delectabilis in seipso. Alio modo secundum quod potus delectabilis est ratio fumositate perturbantia rationem. Abstinentes servat moderatam in potu primo modo. De secundo autem modo non se impedit quod est sibi impenitens: & relinquit hoc sobrietati. Et si inister, ergo abstinentes habent abstinentiam potest inebrians, negatur sequela: quia virtutes sunt connexae, & qui una caret, nullam habet.

¶ AD SECUNDUM obiectum iam patet responsio, quod distinctio non sunt impedire rationem, & impedire rationem per fumositate, sed sunt delectabile ex immoderantia sua impediens rationem, & delectabile ex eo quod est ratio fumositate, &c. impediens rationem: quae duo, constat quod non se habent sicut superiores & inferiores, sed quod specificiter inter se distinguuntur. Ac per hoc sobrietas nec est species abstinentiae, nec coincidet cum illa. Unde patet quod non negamus sobrietatem esse circa delectabile ut subiuncta obiectio opponit sed dicimus quod utraque virtus est circa delectabile in potu, sed secundum diversas rationes: secundum quod potus delectabilis natus est diversis rationibus impedire rationis bonum, ut declaratum est. Ex quibus patet quod non solum ebrietas est distinguenda a gula, sed sobrietas ab abstinentia. Ex quo saltem est, quod abstinentia ponat utrumque bonum, scilicet oppositum utrique vitio. Ponit enim moderatam delectationem in potu, sed non ponit rationem impeditam a potu delectabili, ut est ratio fumositate, sed solummodo a potu delectabili secundum se.

¶ Super Quaestione centesima quadragesima nona Articulus tertius.

¶ Num sobrietas vini usus nocet acquisitioni excellentis sapientiae.

In articulo tertio eiusdem quod in responsum ad primum, adverte quod Martinus ubi supra, dicit, Nec placet mihi opinio Thome, dicens, quod licet ad acquirendam sapientiam quantum sufficit ad salutem non exigitur omnino abstinentia a vino, acquirendum tamen eam secundum quendam perfectionis gradum, requiritur in aliquibus quod omnino abstineant: non ut sit salutare per hoc quod adiungit, secundum conditiones quarundam personarum & locorum: quia non videtur mihi quod usus sobrietatis vini nocet acquisitioni excellentis sapientiae. Ad hanc siquidem Martini obiectum non oportet respondere. Tunc quia littera clare dicit secundum conditiones personarum, & non dicit absolute quod potus vini impedit ad perfectam sapientiam. Unde hoc non est salutare doctrinam quam periclitantem ut arguens sonat, sed sua obiectio est manifesta diuina ceteris. Tunc quia etiam si Author non subiunxisset illa verba, secundum conditiones personarum

ad principium. Sed usus vini impedit sapientiam, dicitur enim Eccl. 2. cogitavi abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam: ergo potus vini est universaliter illicitus.

¶ Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 14. Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offendit, aut scandalizatur, aut infirmatur: sed cessare a bono virtutis est vitiosum, & similiter fratribus scandalum ponere: ergo uti vino est illicitum.

¶ Præterea, Hieronymus dicit, quod vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum. Christus autem venit in fine seculorum, & extremitatem retraxit ad principium: ergo tempore Christianae legis videtur esse illicitum uti vino.

¶ SED CONTRA est, quod Apostolus dicit primae ad Timor. 5. Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, & infirmitates frequentes. Et Eccl. 31. dicitur. Exultatio animae & cordis vinum moderate potatum.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam vini usus secundum se illicitus non sit, est tamen vitiosus vel ex bibentis lesione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandalum causa sit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nullus cibis vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam dei dicitur Matt. 23. Noli intrare in ora coquinantium hominum. Et ideo bibere vinum secundum se loquendo non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accides. Quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili laxatur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensura in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod sapientia potest haberi dupliciter. Vno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo, secundum quendam perfectam in potu primo modo. De secundo autem modo non se impedit quod est sibi impenitens: & relinquit hoc sobrietati. Et si inister, ergo abstinentes habent abstinentiam potest inebrians, negatur sequela: quia virtutes sunt connexae, & qui una caret, nullam habet.

¶ AD SECUNDUM obiectum iam patet responsio, quod distinctio non sunt impedire rationem, & impedire rationem per fumositate, sed sunt delectabile ex immoderantia sua impediens rationem, & delectabile ex eo quod est ratio fumositate, &c. impediens rationem: quae duo, constat quod non se habent sicut superiores & inferiores, sed quod specificiter inter se distinguuntur. Ac per hoc sobrietas nec est species abstinentiae, nec coincidet cum illa. Unde patet quod non negamus sobrietatem esse circa delectabile ut subiuncta obiectio opponit sed dicimus quod utraque virtus est circa delectabile in potu, sed secundum diversas rationes: secundum quod potus delectabilis natus est diversis rationibus impedire rationis bonum, ut declaratum est. Ex quibus patet quod non solum ebrietas est distinguenda a gula, sed sobrietas ab abstinentia. Ex quo saltem est, quod abstinentia ponat utrumque bonum, scilicet oppositum utrique vitio. Ponit enim moderatam delectationem in potu, sed non ponit rationem impeditam a potu delectabili, ut est ratio fumositate, sed solummodo a potu delectabili secundum se.

¶ Super Quaestione centesima quadragesima nona Articulus tertius.

¶ Num sobrietas vini usus nocet acquisitioni excellentis sapientiae.

In articulo tertio eiusdem quod in responsum ad primum, adverte quod Martinus ubi supra, dicit, Nec placet mihi opinio Thome, dicens, quod licet ad acquirendam sapientiam quantum sufficit ad salutem non exigitur omnino abstinentia a vino, acquirendum tamen eam secundum quendam perfectionis gradum, requiritur in aliquibus quod omnino abstineant: non ut sit salutare per hoc quod adiungit, secundum conditiones quarundam personarum & locorum: quia non videtur mihi quod usus sobrietatis vini nocet acquisitioni excellentis sapientiae. Ad hanc siquidem Martini obiectum non oportet respondere. Tunc quia littera clare dicit secundum conditiones personarum, & non dicit absolute quod potus vini impedit ad perfectam sapientiam. Unde hoc non est salutare doctrinam quam periclitantem ut arguens sonat, sed sua obiectio est manifesta diuina ceteris. Tunc quia etiam si Author non subiunxisset illa verba, secundum conditiones personarum

personarum, &c. ex quo dicitur quod hoc requiritur in aliquibus, scilicet se preterea ab universis & communiter. Prodest ergo acquisitioni sapientie perfectae abstinentia a vino aliquibus, quibus scilicet abstinentia a vino est bonum supererogationis: sicut ieiunium, & alia huiusmodi. Et per oppositum talibus non abstinentia a vino nocet, sicut non ieiunare: quia impedit progressum ad perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum & locorum.

¶ Super Quaestione centesimaquadragesima articulum quartum.

¶ Nat. 1. q. 150. c. 1. ubi dicitur q. d. abstinere ex eo, q. non bene ratio, quare senibus, Episcopis, & regibus, specialiter indicatur sobrietas magis quam iuuenibus & mulieribus, assignatur quoniam iuuenibus & mulieribus opus est sobrietate, & propter concupiscentias, & propter finem operationis: senibus autem propter operationem tantum, male ergo videtur distinctio ista rationum assignata.

¶ Ad hoc dicitur, quod distinctio de ratio est optima, si formaliter inquiratur. Communis necessitas quippe sobrietatis in omnibus est propter communem operationem rationis, scilicet propter usum rationis, ut patet ex ipsa sobrietatis natura. Sed loquendo de diversis conditionibus & statibus personarum secundum libi proprietatem q. in iuuenibus & mulieribus considerantur, & propter operationes & concupiscentias, & similitere in aliis, scilicet senibus, Regibus, & Episcopis tunc formaliter loquendo, iuuenibus & mulieribus est necessitas sobrietatis propter concupiscentias & vitia. Nam his seculis, multa est operatio iuuenis ut sic, aut mulieris ut sic, quae exigit sobrietatem specialiter: quoniam nulla talis operatio exigit excellentiam purae mentis. In senibus autem, Episcopis, & regibus, seculis concupiscentias quia, propter eorum ut sic operationes exigit mentis puritatem excellentem propter eorum officia, ut patet in litera deo ex hac parte agere sobrietate. Obiectum autem in oppositum procedit de operatione communi omnibus scilicet uni ratione. Senes autem praesens est de operatione propria conditionum & statuum.

¶ Super Quaestione centesimaquadragesima articulum quartum.

¶ Nat. 1. q. 150. c. 1. circa significationem ebrietatis, nota conditio prima significati, quod defectus rationis non absolve, sed ut causam ex multo vino potare, significatur nomine ebrietatis primo modo: & quod sic non est nomine culpe, sed potius

ARTICULVS IIII.

¶ Vtrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur q. sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quandam homini praestat, unde & senibus honor & reuerentia debetur secundum illud Leuit. 19. Coram cano capite confurge, & honora personam senis. Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Titum 2. Senes ut sobrii sint. Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

¶ Præterea, Episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud ad Timotheum 3. Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, &c. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

¶ Præterea, Sobrietas importat abstinentiam a vino: sed vinum interdicitur Regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus. Conceditur autem his qui sunt in statu deolationis, secundum illud Prover. 31. Noli Regibus dare vinum. & postea subdit, Dare sicceram merentibus, & vinum his qui amaro animo sunt. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

¶ SED CONTRA est, quod Apostolus dicit primæ ad Timotheum 3. Mulieres similiter pudicas, sobrias &c. Et ad Titum 2. dicitur, iuuenes similiter hortare ut sobrii sint.

CONCLUSIO.

¶ Non modo iuuenibus & mulieribus ad reprimendam concupiscentiam virtus sobrietatis necessaria est, sed senibus, & principibus in quibus ratio urgere debet, rationabiliter indicitur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo. Vno quidem modo ad contraria vitia, quæ excludit: & concupiscentias quas refrenat. Alio modo, ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Vno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrenari: & ad vitia quæ per virtutem tolluntur. Et secundum hoc sobrietas maxime requiritur in iuuenibus & mulieribus: quia in iuuenibus urget concupiscentia delectabilis propter feruorem ætatis. In mulieribus autem non est iusticiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistant. Vnde secundum Maximum Valerium, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, ut potest magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate

ex culpa. Vbi appellatio vini intelligitur omne potabile inebriatum, & ceruisia. Intelligitur enim secundario sub principali, sicut etiam sunt adiuuentia ad supplendum principalem. Et propterea debent abstinerere aliquo die a vino, tenentur etiam abstinerere a ceruisia. Sumitur enim loco vini. Et quoniam vinum causare potest aliquid, potatum vel non potatum, subiungitur ly potato, ad differendum defectus rationis, qui consequi potest ex vino odorato. Adiuuentia quodlibet foris odore vini rationis usum perdere. Talis enim defectus non est ebrietas, sicut nec defectus rationis a somno, vel quancumque causa, alia a vino potato. Additur autem in littera ly multo, quia vinum potatum non inebriat nisi sit multum respectu illius, qui bibit, quantumcumque in seipso parum sit quod bibitur. Multum autem dicitur commune in quantitate. Potest tamen contingere quod multum in virtute tantum, & non quantitate inebriet, puta si tantundem ab eodem tunc bene distum bibitur non inebriat. Tunc enim multitudo virtutis non quantitas in causa est. Est autem defectus iste qui ebrietas vocatur, potius ex culpa, non actuali semper, sed originali scilicet. In futuro siquidem innocentie, etiam si usus vini fuisset, nullus fuisset ebrius, quia nullus esset aut infirmitas.

sumptum præcipue impedit usum rationis. Et ideo senibus in quibus ratio debet urgere ad aliorum eruditionem: & Episcopis seu quibuslibet Ecclesie ministris, qui mentes deuota debent spiritualibus officiis infundere: & Regibus qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVAESTIO CENTESIMAQUINGAGESIMA. De Ebrietate, in quatuor articulos diuisa.

END E considerandum est de ebrietate.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ebrietas sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit grauissimum peccatorum. Quarto, utrum excuset a peccato.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum ebrietas sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum: sicut timiditas audacia, & pusillanimitas presumptio oppositur: sed ebrietas nullum peccatum opponitur: ergo ebrietas non est peccatum.

¶ Præterea, Omne peccatum est voluntarium: sed nullus uult esse ebrius, quia nullus uult priuari usu rationis: ergo ebrietas non est peccatum.

¶ Præterea, Quicumque est alteri ratio peccandi, peccati ergo ebrietas esset peccatum, si queretur quod illi qui alios inuitant ad potum quo inebriantur, peccarent: quod uideatur esse ualde durum.

¶ Præterea, Omnibus peccatis correctio debetur: sed ebrius non adhibetur correctio. Dicit enim Gregor. quod cum uenia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant si a tali consuetudine euellantur: ergo ebrietas non est peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod Apostolus dicit ad Ro. 13. Non in comestationibus & ebrietatibus.

CONCLUSIO.

¶ Ebrietas, quæ inordinata uini concupiscentia est, utrum indicatur magis quam illa, quæ in rationis priuatione consistit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ebrietas dupliciter potest accipi. Vno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo uino potato: ex quo fit ut non sit corpus rationis. Et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum penalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit, qui potest causare ebrietatem dupliciter. Vno modo, ex nimia uini fortitudine præter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingat. Et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. 9. Alio modo ex inordinata concupiscentia & usu uini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Diuiditur enim gula in comestationem & ebrietatem, quæ prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

tionis, qui consequi potest ex uino odorato. Adiuuentia quodlibet foris odore vini rationis usum perdere. Talis enim defectus non est ebrietas, sicut nec defectus rationis a somno, vel quancumque causa, alia a vino potato. Additur autem in littera ly multo, quia vinum potatum non inebriat nisi sit multum respectu illius, qui bibit, quantumcumque in seipso parum sit quod bibitur. Multum autem dicitur commune in quantitate. Potest tamen contingere quod multum in virtute tantum, & non quantitate inebriet, puta si tantundem ab eodem tunc bene distum bibitur non inebriat. Tunc enim multitudo virtutis non quantitas in causa est. Est autem defectus iste qui ebrietas vocatur, potius ex culpa, non actuali semper, sed originali scilicet. In futuro siquidem innocentie, etiam si usus vini fuisset, nullus fuisset ebrius, quia nullus esset aut infirmitas.

¶ In eodem art. 1. aduertit, quod ebrietas potest ad inebriationem ad hoc quod non sit peccatum, duas habet conditiones. Prima est, q. præter opinionem bibentis potus sit inebriatus. Secunda, q. nulla in hoc bibentis negligentia concurrat. Nam si credit quis aut dubitet se inebriatur, non excusatur. Et similiter si non adhibet diligentiam suam in aduertendo quantum bibis, & consurgit sit uinum, & qualiter ipse bibens est dispositus, puta quia est ualde calidus, non excusatur.

¶ In eodem articulo primo aduertit, quod ebrietas ex inordinata concupiscentia & usu uini semper est peccatum, ita quod peccatum consistit in actu quo quis inordinato appetitu utitur uino inebriatio, hoc est, in quantum est inebriatio. Iam enim dictum est quod ad gulam uinum non ad ebrietatem spectat inordinatus usus potus absolute. Ad ebrietatem autem quantum est inebriatio.

¶ In eodem articulo primo dicitur illud, Ebrietas continetur sub gula, sicut species sub genere: aduertit quod gula est nomen æquiuocum ad genus comestationis & ebrietatis: & ad ipsum speciem comestationis: ita quod tractatus habens superius de gula, non est habitus de gula ut est genus.

¶ Nota.

bona ad tertium, hanc questionem tractatur, & si deus lumen dederit determinabitur. Patet secundum, quod solutio Martini ad primam rationem Authoris data, nihil valet: quia loquitur de privatione usus rationis absolute, & Author loquitur de privatione usus rationis ex defectibili inebriatione potus. De deus autem non ad rationem de periculo, & obliatione allata in secundo dubio, dicendum est quod cum ebrietas dicitur sic opponitur bono rationis humane, hoc est usus rationis humane, & reliqua usque effluvia sunt ex suis directis malis specie gratiarumque habeant, non est aliter de ebrietas dicendum, sed distinguendum potius est, quod ebrietas habet duplicem gratiam, unam substantialem, & hanc attenditur secundum ipsum rationis usum ex defectibili potus privatione alteram consequenter se habentem, & hanc attenditur penes periculum mala committendi, & penes omissionem bonorum que operari aut consequi debuerit. Et licet hanc se habeant per accidens pro quanto sunt extra speciem, non tamen se habent per accidens pro quanto sunt regulariter seu communiter consequentia & generalia in communi, vel saltem in sua causa. Unde ad dubium dico, quod non ex hoc primo habet ebrietas quod sit peccatum, & quod sit mortale sed hoc habet primo (ut dictum est) ex suo genere & secundo habet ex hoc, si ex periculo mortalis peccati, cui se sciens & volens committit. Quod autem huiusmodi pericula non sint communia omnibus ebriis, ut prima Martini obiectio dicit, nihil obstat, si sunt consequentia, ut in pluribus. Moralis enim doctrina attendit id quod communiter accidit. Quod vero huiusmodi pericula possint prius ebriis providere per alios non occurrat, ut secundo obiectio. Falsum primum est, quod ad concupiscentiam & malas locutiones; puta, velle percutere, vel occidere, vel adulterari & diceretur pla, quamvis in quibusdam potentibus verum sit quod ad executionem exteriori: puta, ne percutiant vel occidant claudendo ipsam in camera. Deinde quia hanc provisionem sunt per accidens, & paucis consentientes attendendo ad ea que consequuntur actum ebrietatis ex sua natura, ut Author docet, dicitur quod hanc provisionem autem ebrietas non excusat propter huiusmodi potentiam providendi, quamvis si provisiones apponerentur, diminueretur & excusaretur a tanto, sed non a toto. Distinctio demum tertio loco adducta de periculo circumdante & involvente, non soluit, si communiter pericula mortalis peccati consequuntur quia tunc esset periculum involvens hominem in peccato mortali. An autem ebrii communiter in hoc incidunt, latet me scire: quia non vidi multos ebrios. Quibus autem respondo ista quo ad gravitatem ex periculo, quo ad primam partem sit optima, quod scilicet gravitas substantialis est ex suo genere consequens ex periculo quo ad secundam tamen partem, scilicet quod sit ebrietas etiam mortalis ex periculo, non videtur vera, nec habetur in litera ab Authore. Litera enim debet sic interpretari, ut si sic sit peccatum mortale, conclusio sequens ex precedenti medietate scilicet sciens & volens prius sit, &c. & postmodum subiungi, Committens se periculo peccandi. Committendum est enim cum sequenti probatione ex auctoritate Ambrosiana quod si committens se periculo peccandi, non est expositus aut redditus alterius rationis, aut adminiculum precedentis rationis, quare peccat mortaliter sed est substantio communis ad ebrietatem aggraviat ut ipsum. Cuius signum est, quod non dicit Author committens se periculo peccandi mortaliter, sed periculo peccandi & hoc etiam in communi probat ex Ambrosiano. Quod autem quod ex periculo peccandi, non peccat homo mortaliter: & sic periculatio intendit Author, & hoc etiam videtur verum secundum se quia non apparet quantum ego scio, quod communiter ebrii incurrant actus peccatorum universalium, sed multi dormiunt, multi sunt otiosi, &c. Doctrina autem moralis secundum communiter accidentia tradenda est. Nec obstat quod post hoc Author infert, Unde ebrietas per se loquendo est peccatum mortale: quoniam illatio ista ex ratione inducitur, de damno usu rationis intelligenda est quoniam committitur periculum peccandi in communi, siue mortaliter siue venialiter.

Ad dicta autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Ad hoc autem Martini contra argumentum Authoris ex poena in canonicis apostolorum facile dici potest, quod Author non inducit illum canonem, nisi ut argumentum pro altera parte: ad quod non requiritur, quod necessario concludatur, sed sit est quod est probabile. Dicitur tamen secundo, quod tales poene sic modeste monitory premittendo, non nisi pro mortali peccato imponi videantur. Ex eo enim quod moneri prius videtur: & sic videtur mortale.

Thomam, Secundo, quod potius casu in quo quis est allatus ebrietas venerit in dictam cognitionem, & statim abstinere, adeo quod ex assiduitate gentis habitus corrumpatur, & post ex passione concupiscentie inebrietur faciat. Tunc sic, aut ille peccat mortaliter in ista ebrietas, aut non. Si sic, ergo aliquis non assiduus inebriando se, peccat mortaliter. Si non, ergo volens & sciens ex concupiscentia vini ebrius, non peccat mortaliter: quod est contra Thomam.

Ad hoc dicitur, quod ex malo intellectu, imo ex appositione extraneis sensus lute literae, procedit obliatione. Non enim dicitur aut sonantur etiam Author, quod assiduitas requiritur ad hoc quod ebrietas sit peccatum mortale, ut obliatione imponit, sed Aug. apponente conditionem assiduitatis reuenter glossat, quod intelligitur de assiduitate quo ad effectum, qui est cognoscere fortitudinem vini, & habilitate propriam ad ebrietatem. Et quoniam huiusmodi cogitatio non est effectus proprius assiduitatis ebrietatis, quoniam sine tali assiduitate potest talis cognitio haberi: idcirco sine assiduitate illa praesentia quam praeterita est ebrietas peccatum mortale, si ad illa dicta cogitatio. Nec hoc est contra Aug. qui ipse dicit affirmatiue, scilicet quod ebrietas assidua, id est, habens talem cognitionem, est mortale. Et non dicit negatiue, scilicet non sit assidua. Quia uis etiam si diceret negatiue, glossaretur, ut

assidua, hoc est habens cognitionem fortitudinis vini & proprietatis habitus: quia de assiduitate non secundum se, sed ratione talis effectus intelligitur.

Ad utrumque ergo obliationem seu quæstionem dicitur, quod utrobique est peccatum mortale: quia interuenit effectus assiduitatis necessarius ad ebrietatem, quoniam non interuenit assiduitas: ut patet ex dictis. Sciens enim & volens ex delectatione vini in utroque casu inebriat se.

In eodem articulo in responsione ad secundum dubium ex Martino ibidem occurrit, arguente contra hanc solutionem, dicendo, Hanc solutionem non videtur esse eam uim auctoritatis Aug. Et arguitur sic, Cum sumitur potus usque ad ebrietatem, sumitur plusquam necesse sit: ergo non quoties sumitur plusquam necesse sit, pertinet ad minuta peccata, aut ebrietas pertinet ad minuta peccata. Hoc est contra Thomam. Maior est certa. Conclusio est contra Augustinum, auctoritatem arguendo allatam.

Ad hoc dicitur, quod obliatio procedit ex non formali intellectu literae. Nam peccatum consistens in hoc quod delectatio cibi uel potus facit hominem comedere aut bibere plusquam oportet, ita quod ex hoc formaliter habeat speciem, spectat ad gulam, ut prius patuit. Delectatio autem trahens hominem ad bibendum usque ad ebrietatem, licet inferat etiam potum plusquam oportet, non tamen ex hoc trahit speciem, sed ex hoc quod est inebriatio. Et propterea illa propositio, Cum sumitur potus usque ad ebrietatem, sumitur plusquam oportet, si intelligitur formaliter & completiue, ita quod si plusquam oportet sit in quo completur peccatum, falsa est. Si autem intelligitur circumstantialiter, ita quod ad ebrietatem concurrat ut circumstantia quaedam, plusquam oportet, sic est vera. Aug. ergo & Author tradunt, quod sumere plusquam oportet formaliter & completiue, ita quod in plus completur ratio peccati, spectat ad peccata minuta, & ad gulam. Et quia hoc insidet Author, ut patet ex supradictis, adeo patet quod responso Authoris optime facit satis Auctoritati Augustini.

Quid ebrietas sciens non ex delectatione potus, sed propter medicinam nam sit licita.

In responsione ad tertiam iam tractatam & praemissam, dubium occurrit, an ebrietas sciens non ex delectatione potus, sed propter medicinam, sit licita. Et ultra superius allata ex Martino occurrit alia dubiandi ratio: quia in litera Author non dicit simpliciter non licere propter medicinam, sed dicit non licere propter uinum, quia potest aliter procurari uinum. Et propterea restat quaestio de illa conditionali, si medici consulant ebrietatem pro sanitate recuperanda, nunquid licet.

Ad hoc dicitur, quod si medicina ars disponderet ebrietatem esse necessariam ad euacuationem seu curam alicuius infirmitatis, ebrietas in illo casu non esset ebrietas formaliter, quae est peccatum, sed materialiter tantum: quoniam non esset ex delectatione in potu vini, & esset licita. Et ratio est illa, quam Author in hac litera explicat, si quia talis potus esset moderatus infirmo, qui non est moderatus sano. Illa enim propositio directe subsumitur sub uniuersali regula in litera tradita de cibo uel potu immoderato respectu. An autem ita sit de facto, quod medicina disponat in aliquo casu necessarium esse ebrietatem, non est philosophi moralis nec theologi, sed scientiae medicinae opus. Nec hinc conclusionem obstat uerba subiuncta in litera, de uomitu per aquam tepidam, ut Martinus obiecit: quoniam Author loquitur de uomitu formaliter, & non de tali uomitu, nec de uomitu talis personae. Et item sit, quod quia ad procurandum uomitu, ut sic non est necessaria ebrietas, non excusaretur alii ebrietate si quis propterea inebriaretur, utpote inferendo sub ipsi malum sine necessitate. Secundo autem

dictum est, assidua, hoc est habens cognitionem fortitudinis vini & proprietatis habitus: quia de assiduitate non secundum se, sed ratione talis effectus intelligitur.

Ad utrumque ergo obliationem seu quæstionem dicitur, quod utrobique est peccatum mortale: quia interuenit effectus assiduitatis necessarius ad ebrietatem, quoniam non interuenit assiduitas: ut patet ex dictis. Sciens enim & volens ex delectatione vini in utroque casu inebriat se.

In eodem articulo in responsione ad secundum dubium ex Martino ibidem occurrit, arguente contra hanc solutionem, dicendo, Hanc solutionem non videtur esse eam uim auctoritatis Aug. Et arguitur sic, Cum sumitur potus usque ad ebrietatem, sumitur plusquam necesse sit: ergo non quoties sumitur plusquam necesse sit, pertinet ad minuta peccata, aut ebrietas pertinet ad minuta peccata. Hoc est contra Thomam. Maior est certa. Conclusio est contra Augustinum, auctoritatem arguendo allatam.

Ad hoc dicitur, quod obliatio procedit ex non formali intellectu literae. Nam peccatum consistens in hoc quod delectatio cibi uel potus facit hominem comedere aut bibere plusquam oportet, ita quod ex hoc formaliter habeat speciem, spectat ad gulam, ut prius patuit. Delectatio autem trahens hominem ad bibendum usque ad ebrietatem, licet inferat etiam potum plusquam oportet, non tamen ex hoc trahit speciem, sed ex hoc quod est inebriatio. Et propterea illa propositio, Cum sumitur potus usque ad ebrietatem, sumitur plusquam oportet, si intelligitur formaliter & completiue, ita quod si plusquam oportet sit in quo completur peccatum, falsa est. Si autem intelligitur circumstantialiter, ita quod ad ebrietatem concurrat ut circumstantia quaedam, plusquam oportet, sic est vera. Aug. ergo & Author tradunt, quod sumere plusquam oportet formaliter & completiue, ita quod in plus completur ratio peccati, spectat ad peccata minuta, & ad gulam. Et quia hoc insidet Author, ut patet ex supradictis, adeo patet quod responso Authoris optime facit satis Auctoritati Augustini.

Quid ebrietas sciens non ex delectatione potus, sed propter medicinam nam sit licita.

In responsione ad tertiam iam tractatam & praemissam, dubium occurrit, an ebrietas sciens non ex delectatione potus, sed propter medicinam, sit licita. Et ultra superius allata ex Martino occurrit alia dubiandi ratio: quia in litera Author non dicit simpliciter non licere propter medicinam, sed dicit non licere propter uinum, quia potest aliter procurari uinum. Et propterea restat quaestio de illa conditionali, si medici consulant ebrietatem pro sanitate recuperanda, nunquid licet.

Ad hoc dicitur, quod si medicina ars disponderet ebrietatem esse necessariam ad euacuationem seu curam alicuius infirmitatis, ebrietas in illo casu non esset ebrietas formaliter, quae est peccatum, sed materialiter tantum: quoniam non esset ex delectatione in potu vini, & esset licita. Et ratio est illa, quam Author in hac litera explicat, si quia talis potus esset moderatus infirmo, qui non est moderatus sano. Illa enim propositio directe subsumitur sub uniuersali regula in litera tradita de cibo uel potu immoderato respectu. An autem ita sit de facto, quod medicina disponat in aliquo casu necessarium esse ebrietatem, non est philosophi moralis nec theologi, sed scientiae medicinae opus. Nec hinc conclusionem obstat uerba subiuncta in litera, de uomitu per aquam tepidam, ut Martinus obiecit: quoniam Author loquitur de uomitu formaliter, & non de tali uomitu, nec de uomitu talis personae. Et item sit, quod quia ad procurandum uomitu, ut sic non est necessaria ebrietas, non excusaretur alii ebrietate si quis propterea inebriaretur, utpote inferendo sub ipsi malum sine necessitate. Secundo autem

dictum est, assidua, hoc est habens cognitionem fortitudinis vini & proprietatis habitus: quia de assiduitate non secundum se, sed ratione talis effectus intelligitur.

Ad utrumque ergo obliationem seu quæstionem dicitur, quod utrobique est peccatum mortale: quia interuenit effectus assiduitatis necessarius ad ebrietatem, quoniam non interuenit assiduitas: ut patet ex dictis. Sciens enim & volens ex delectatione vini in utroque casu inebriat se.

In eodem articulo in responsione ad secundum dubium ex Martino ibidem occurrit, arguente contra hanc solutionem, dicendo, Hanc solutionem non videtur esse eam uim auctoritatis Aug. Et arguitur sic, Cum sumitur potus usque ad ebrietatem, sumitur plusquam necesse sit: ergo non quoties sumitur

tem est de tali uomitu, aut de uomitu in tali persona, si necessaria est ebrietas ad talem uomitum, aut talem personam. Ex his autem ad duos casus Martini supra rectoris, dicendum est. Et ad illum quidem de homine sic complexionato seu infirmo quod cum vino inebriatur, sine vino grauius infirmatur, secundum effectum consilio medicinarum: quod regula cibi & potus infirmorum in ordine ad salutem corporis ad artem medicinam spectat. Ad alterum vero de ebrietate ad continentem spiritum tyranni aut infidelis, respondetur, quod quum potus talis in ordine ad proprium & proximum finem, sit immoderatus, quia in ordine ad corpus & usum rationis est immoderatus: & huiusmodi immoderatio scilicet facta sit peccata ex suo genere, & non sint facienda mala ut eueniant bona, non excusantur a peccato, non solum quia inebriantur, sed nec si modum excederet in cibo & potu, ut eundem scilicet tyranni aut infidelis. Non sunt enim haec congrua media ad huiusmodi finem.

¶ Nam ebrietas sit peccatum mortale.

Quaestio.

¶ In eodem secundo articulo, quod dubium circa principalem conclusionem occurrit. An scilicet ebrietas sit mortale peccatum. Videtur autem quod ratio in oppositum: quia quoniam delectatio impeditur usus rationis, seu concupiscentia vini impeditur usus rationis, quae assignatur pro causa peccati mortalis, non est sufficiens ratio peccati mortalis, quoniam sit sufficiens causa peccati: quoniam nec delectatio seu concupiscentia vini secundum se est peccatum mortale, nisi in ea ponatur finis ultimus: quod est extra propositum: nec prius se usu rationis absolute est peccatum mortale, ut patet de dormiente voluntarie. Si igitur est hoc peccatum mortale, oportet quod sit ex utroque simul iuncto, scilicet ex hoc quod concupiscentia seu delectatio vini est ablativa usus rationis: & hoc superius affirmauimus. Sed quod haec duo simul non sufficiant ad peccatum mortale, probatur dupliciter. Primo, ducendo ad inconueniens, scilicet quod sciens & uolens dormire super se ex delectatione quam percipit, in aqua stillantis sonitu, peccaret mortaliter: quoniam utrobique ex delectabili uolens & sciens prius se quis usu rationis. Et similiter quicumque ex aliqua causa uenit secundum se uolens & sciens sine necessitate dormire, peccaret mortaliter: quia ex proposito & causa mala prius se usu rationis. Nil enim plus mali culpe assignatur in causa ebrietatis, quam in istis. Deinde probatur ostensiu. Quia prius se usu rationis contingit dupliciter, ad simpliciter, & modicum tempus. Primo modo est maximum malum, ut patet in amentibus: & nullo modo licet multo minus quam prius se aliquem usu corporali. Sed secundo modo constat, quod non est peccatum mortale ex suo genere, ut patet ex somno & ex dormiente super se scienter, oportet ergo aliquid apponere unde habeat rationem peccati mortalis. Sed ex aduersa concupiscentia aut delectatione potus vini, hoc non habetur: quia secundum se non est peccatum, aut uentale: ergo.

¶ Ad hoc potest dici, novum introducendo opinionem, imo potius antiquam renouando, quod ebrietas, nisi sit assidua, non est peccatum mortale. Non quod iterum actus facti de ueniali mortales, sed quia uisus assidue ebrietatis est notabiliter impeditur usus rationis, & per hoc notabiliter nocetenti illius homini, qui secundum rationem uiuere debet. In una autem ebrietate non est huiusmodi diuina dimissio: notabiliter usus rationis, ut experientia testatur uidetur. Si cur ergo contra causam lapidem ex frequenti casu, ita ebrietas efficitur notabile diminutionem hominis ex assiduitate, & quia peccatum mortale ex suo genere non est nisi sit notabiliter contra bonum dei, proximi, aut ipsius peccantis, ideo ebrietas non nisi assidua, est peccatum mortale: & haec uidetur doctrina Aug. in allegato sermone de purgatorio: ubi distinguendo peccata mortalia a non mortalibus ponit ebrietatem, si sit assidua, inter mortalia. Hoc idem sentit glo. ad Gal. 3. in uerbo ebrietates: & diuus Thomas ibidem glossa assidue, & in q. de malo q. 1. ar. 8. ad 3. & q. 7. ar. 4. ad primum, sentit quod ebrietas non est peccatum mortale ex suo genere. Haec opinio sequaces multos inuenit, nisi auctoritas tanti doctoris hic & superius in precedenti lib. quaest. 2. articulo 5. ad primum, & super epistolam ad Rom. 13. expresse obstat.

¶ Ad cuius euersionem, quia roci difficultas consistit an una ebrietas inferat notabile nocuum, aduertendum est quod usus rationis est multo maior bonum quam usus domus. Contra autem quod prius aliquem usu suae domus, non solum tollitur, hoc est, in perpetuum, sed etiam ad tempus, puta uno die, peccat mortaliter: quia usus prius est bonum notabile, & temporis circumstantia non facit ut pro nihilo habeatur. Quanto ergo magis prius proximum suum usu rationis per unum diem, peccat mortaliter? Et eadem ratione prius seipsum usu rationis peccat mortaliter: quoniam usus rationis non est bonum uoluntarium sicut domus, sed est bonum naturale, sicut oculus & cetera naturalia. In naturalibus autem ita peccat mortaliter prius seipsum, sicut prius proximum: quia homo non est dominus suorum naturalium, ut possit se prius se ipsis cum uult, sicut potest dominus domum, & illius usum. Inuenitur ergo in ebrietate, quae usus rationis uiolenter tollit, inferat prius seipsum notabile boni ex suo genere, nec ex imperfectione actus propter breue tempus excusata: sicut nec excusaretur si tanto tempore quis uiolenter impediret aliquem ab usu manuum suarum, ligando illas.

¶ Ad objectionem autem in oppositum de dormiente super se ex delectatione

ne uel alia illicita causa, respondetur, quod non est simile, propter duo. Primo, quia prius usus rationis per somnum est prius natura: prius autem per ebrietatem, est prius uolentia: quoniam ita sit media quiete scilicet, in qua consistit somnoscit sit perturbatio: & arguitur, ut patet in ebriis iniquis laetibus. Secundo, quia in usu rationis consideratur tria. Primo, ipse actus usus rationis. Secundo, rationis solutio, ut possit quis ex utroque uult. Tercio, expeditio ad solutionem rationis in se. Primo, duo tolluntur. In ebrietate autem tollitur etiam tertium: quoniam ebrietas non solum uinculum rationis imponit, sed etiam necessitatem permanendi in tali uinculo. Unde dormiens aliquo somno facto excutitur, & soluta ratione potius. Ebrius autem quum uigilet, necessitatem uiolenter uinculi rationis patitur. Et rursus dormiens potest disponere, ut per hominem aut horologium, & c. talia excutatur: ebrius autem si ordinatur, non potest: quia tali hora uiolenter necessitatur uinculi rationis subiacere. Quod ergo Auctor in prioribus libris pertransierat, supponendo quod alius ebrietas erat uentale, postmodum ad aliorum diuina luminis cum accessisset, in summa hoc determinauit, dicendo quod est mortale peccatum ex suo genere: quia tanto bono, scilicet usu rationis opponitur. Nec obstat hoc superius dictis, scilicet quod ebrietas materialiter, si necessaria est, ex consilio medicinarum est licita. Non enim sequitur ex his quod peccatum ex suo genere sit licitum propter bonum finem, sed bene sequitur quod materia peccati ex suo genere licita sit propter finem bonum quandoque: quod non esse conueniens patet. Deinde enim ex sua ratione est peccatum mortale: deinde tamen materialiter, est quandoque licita, puta si alter non potest peccatum proprium confiteri, aut si propter bonum animae illius expedit reuolare peccatum illius. Qui enim ex medicina necessitate se inebriat, uel alium, non nisi materialiter ebrietatem incurrit, quoniam non tendit ad delectabile: quod est formale in speciebus intemperantiae, de quarum numero est ebrietas.

CONCLUSIO.

¶ Ebrietas non est grauius peccatum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid esse malum quod prius bonum. Unde quanto maius est bonum quod prius per malum, tanto malum grauius est. Manifestum est autem quod bonum diuinum est maius quam bonum humanum. Et ideo peccata quae sunt directe contra deum, sunt grauiora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanae.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiae maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi concupiscentiae & delectationes con naturales nobis sunt. Et secundum hoc dicitur huiusmodi peccata esse maxime amica diabolo: quia sunt alius grauiora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

¶ Ad secundum dicendum, quod bonum rationis impeditur dupliciter. Uno modo, per id quod est contrarium rationi. Alio modo, per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id, quod contrariatur rationi, quam quod ad horum usum rationis aufert. Vnus enim rationis potest esse & bonus & malus, qui tollitur per ebrietatem. Sed bona uirtutum quae tolluntur per ea, quae contrariantur ratio-

terminant, dicendo quod est mortale peccatum ex suo genere: quia tanto bono, scilicet usu rationis opponitur. Nec obstat hoc superius dictis, scilicet quod ebrietas materialiter, si necessaria est, ex consilio medicinarum est licita. Non enim sequitur ex his quod peccatum ex suo genere sit licitum propter bonum finem, sed bene sequitur quod materia peccati ex suo genere licita sit propter finem bonum quandoque: quod non esse conueniens patet. Deinde enim ex sua ratione est peccatum mortale: deinde tamen materialiter, est quandoque licita, puta si alter non potest peccatum proprium confiteri, aut si propter bonum animae illius expedit reuolare peccatum illius. Qui enim ex medicina necessitate se inebriat, uel alium, non nisi materialiter ebrietatem incurrit, quoniam non tendit ad delectabile: quod est formale in speciebus intemperantiae, de quarum numero est ebrietas.

¶ Super Quaestione centesima quinquagesima Articulus tertius.

In articulo tertio eadem quaestio in responsione ad primum, Martini Auctore, obiectio occurrit ubi supra, contra auctorem, hic arguentis, quod non reputat ueram hanc expositionem Auctoris, cum multa uirtutes sint magis communia quam ebrietas, imo qui se inebriant pauci sunt in comparatione ad alios.

¶ Ad hoc dicitur, quod obiectio non solum intentionem, sed contra uerba Auctoris sensum accipit. Auctor siquidem dicit, quod peccata intemperantiae sunt communissima quo ad pronitatem, & non dicit quod ebrietas est maxime communis, ita quod Auctor intendit quod Chrysostomus speciebus intemperantiae attribuit tantam amicitiam cum demone, propter generis sui frequentiam, quantum amicis redditur demoni.

¶ In eodem articulo tertio in responsione ad secundum, dubium occurrit, quia responsio Auctoris aut est falsa, aut non soluit argumentum. Responsio enim sua consistit in hoc, quod minus malum est minus seu peccatum, quam minus usus rationis: quia minus bonum est uirtutis bonum quod est semper bonum, quam usus rationis qui potest esse bonus & malus. Sub hac autem distinctione & doctrina aut Auctor intendit subsumi debere quod ebrietas tollit usum rationis, & non bonum uirtutis: ac per hoc non magis contrariatur rationi: sed falsum dicitur: quoniam ebrietas tollit utrumque bonum, scilicet & usum rationis, & ponit peccatum contrarium bono sobrietatis. Aut intendit quod per ebrietatem tollatur utrumque bonum: & sic uerum dicitur. Sed argumentum remanet: quia ebrietas tollit utrumque bonum rationis, quia & quantum ad bonum moris, & quantum ad bonum naturae.

¶ Ad hoc dicitur, quod nulla falsitas est in hac responsione, & quod optime euacuat argumentum. Intendit siquidem Auctor quod cum duobus modis seu quo ad duo tollatur bonum rationis, scilicet quo ad bonum naturae, quod est usus rationis, & quo ad bonum moris, quod est bonum uirtutis: comparatio uirtutum in grauitate non est tam commensuranda prius bonum uel malum naturae, quam prius bonum uel malum moris: quia bono naturae, quale est usus rationis, potest quis bene & male uti. Bonum uero moris, quale est bonum uirtutis moralis, &c. est bonum semper. Et sub hac regula non est subsumendum quod ebrietas tollat tantum bonum naturae, scilicet usum rationis: quoniam in uirtute tollit & bonum naturae, tollendo usum rationis: & bonum moris, ponendo peccatum contrarium bono uirtutis, quae est sobrietas. Commune siquidem est omni uitio ac peccato tollere bonum moris. Peculiariter autem est ebrietas, quod etiam tollat bonum naturae in ipsa ratione: scilicet alia tollit alia bona utitur in corpore, ut homicidium tollit uitam: uel fortune, ut furtum tollit pecuniam, &c. Sed subsumendum est quod grauitas peccatorum praecipue prius est ex contrarietate ad bonum moris, ita quod uirtutis magis contrariatur bono rationis morali, est grauius: ac per hoc licet ebrietas sit contraria bono rationis, & naturae & morali, quia tamen aliqua alia uirtute magis contrariatur bono moris rationis, ideo ex hac ratione, quia scilicet ebrietas tollit bonum rationis moralem, scilicet quia etiam tollit usum, non sequitur quod grauius sit peccatum: sed illa uirtute quae tollit multo maius bonum rationis moralem, sunt grauiora.

¶ Super

Super Quæstionibus sententiarum quinquagesima Articulus quartus.

Num peccata commissa ab ebrio sine sua culpa sunt totaliter excusata.

Questio. In articulo quarto eisdem quæst. 11. dubia multa occurrunt. Primum est, an peccata commissa ab ebrio sine sua culpa totaliter excusata sint. Et ad id 12. dubij, quoniam

Martinus in hac quæstione probat partem negativam quod ad aliqua peccata quæ scilicet ebrius cognoscendo ex passionum moribus committit: quæ etiam sine ebrietate esset facturus, & gaudet post ebrietatem se commisisse quoniam talia peccata ebrius nec per ignorantiam, nec ignorantiam committunt. In oppositum videtur littera, dicens quod sequens peccatum tota excusatur à culpa.

¶ Num commissum peccatum ab ebrio ex sua culpa excusatur à toto. **¶** Secundum dubium est, an peccatum commissum ab ebrio ex sua culpa excusatur à toto, vel potius aggravatur. Et est ratio dubij, quia singula membra habent proprias opinioniones. Martinus liquidem ubi supra probare nititur, quod ebrietas culpabilis quodque aggravat peccatum sequens, probatque hoc supponendo, quod actus exterior non habet ex se propriam bonitatem vel malitiam, licet tantum ratione actus interioris: & hoc supposito, ponit duos casus similes, uno de ebrio cognoscendo conjugatam: quia non recollit esse iam nupti. Alterum de Loth: supponendo ebrietatem eius culpabilem, ipsum potasse se cognoscere tunc propriam uxorem, ille namque commisit incestum, & ille adulterium ex ebrietate: cum tamen ex voluntate Loth reddere debuit, ille autem solum fornicari potest. Ebrietas igitur augeat quodque peccatum. Et quamvis nullum sciam in secundo membro dubij, siue intellectus: quia scilicet confitetur ebrium minus peccare in his malis quæ tunc facit, quam si sobrius illam faceret, & propterea peccabilibus excusatur à tanto: dubium tamen non parum est, an excusatur à toto: & est ratio dubij, diversitas opinionum & rationum. Quibusdam enim probabitur videtur, quod excusatur à toto: & his ratio suffragatur, quia mentis inopes non possunt peccare de novo, quamvis peccaverint ponendo se in tali statu mentis. & confirmatur hoc: quia furiosi & amentes siue culpabiliter siue non, excusantur à toto. Aliis autem videtur oppositum, & de eorum numero videtur Author in littera, dum dicit, Diminuitur sequens peccatum, & non dicit, tollitur sequens peccatum. Diminuitur enim quantitatis magnitudinem aut fieri, non speciem substantialem: & his ratio quoque suffragatur: quia peccatum sequens est in seipso actus deformis, & est voluntarius in sua causa quam ponit & debet ibi utatur ergo habet omnia requisita ad hoc quod sit formaliter peccatum in genere mortis. Non subest igitur causa rationabilis quare excusabile sit quin committit nisi impetetur: licet minus quam si sobrius committeret illud.

¶ Ad hoc enim evidenter distinguenda sunt hæc quæ in precedenti lib. q. 7. & 8. dicta sunt de peccatis ebriorum & similibus: clara notitia casuum habetur. Dicendum igitur mihi videtur, quod ebrius ex sua culpa dupliciter se habet ad sequens ex ebrietate peccatum, scilicet praeviendo vel non praeviendo illud. Reputatur autem praevium peccatum, non solum si sit praevium in sua specie, puta, quia novit quia se ebrius proximo detrahere: aut in suo genere, puta quia novit quia se ebrius utroque lingua irritari, quibus modo detractione, modo contumelia, modo blasphemia, modo insultatione, modo turpiloquio: sed etiam si sit praevium in communi, puta quia scit se ebrium in aliquo peccare, licet nesciat in quo genere tunc peccabit. Reputatur namque praevium, non solum si sit praevium, sed si debuit esse praevium praevigilando: puta quia expertus est inclinationes suas prope, quanto magis bibat, ad peccata: vel quia aliis in alienatione mentis, vel prope, incidit in peccatum. Aestimatur autem non praevium peccatum ex ebrietate, quando nullo modo praevium est, praevigilando rationabiliter non potuit humano more. Quando igitur peccatum sequens ebrietatem culpabilem est praevium, tunc peccatum illud non excusatur à specie sui peccati, sed redit ad naturam suæ speciei ratione voluntarij in ignorantia ista recedens terminari ad praevium, licet excusatur à tanto: quia non tantum peccat, quantum peccaret si sobrius illud committeret, quia aliquo modo involuntarium est peccatum illud, aliter non ex ebrietate causaretur: & tunc sunt duo peccata, ebrietas & illud peccatum in suis speciebus, & quo ad hoc vera est opinio dicentium, quod ebrietas culpabilis excusatur à tanto, sed non à toto. Licet enim sine rationis usu, absolute loquendo, non possit quis de novo peccare, qui tamen prius habet rationis usum praevigilando, quod si se prius rationis usu, actum peccati incurreret: & culpabiliter prius se rationis usu, iam vult nunc pro tunc,



ARTICULVS IIII.

¶ Vtrum ebrietas excuset à peccato.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philosophus in 4. Ethico. quod ebrius meretur duplices maledictiones: ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

¶ Præterea, Non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum: ergo non excusatur à peccato.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 8. Ethico. quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam: sed concupiscentia non excusatur à peccato: ergo etiam neque ebrietas.

¶ SED CONTRA est, quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Aug. dicit contra Faustum.

CONCLUSIO.

¶ Ebrietatis natiuitas quo minus voluntarium est, eo magis à peccato excusatur: ebrietas autem simpliciter voluntaria aggravat peccatum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est, scilicet defectus consequens, & actus præcedens. Ex parte autem defectus consequentis in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, in quantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex

scilicet quando sine rationis usu est, peccatum incurrere. Et si queratur, quando ille committit illud sequens peccatum: respondetur, quod committit illud, actu quidem interiori quando inebriatur: quoniam tunc vult ebrietatem & sequens peccatum actu vero exteriori, quando in ebrietas peccatum illud exercet, percontando vel detrahendo. Et videtur quod possit contingere in huiusmodi hominibus, quibus huiusmodi casus oportet esse praevios, quod alienatio mentis ex furia, vino, universaliiter tollit mentem euitabili, vel quædam simile causa, quæ secundum se esset venialis propter praevium ad sui futuri peccati mortalitatem, fiat mortalis, impositum est voluntate non curante inebriationem peccati mortalitatem. Quando autem nulla timetur futura casum subest ratio, puta ebrius affectus est dormire in sua pace, &c. tunc si casus ebrius culpabiliter aliquod peccatum committeret, peccatum illud excusaretur à toto, hoc est à specie, ita quod ebrietas & ille actus non sunt duo peccata: sed ille actus est circumstantia quid, hoc est effectus ebrietatis non merens nec praevius, & nihil aut parum aggravat ebrietatem: nihil per se, & quanto non inest, nec praevius: parum, per accidens, pro quanto culpabiliter ille se possit in statu causandi istum effectum, ut si aliquis de voluntario impudibilibus habet. Et si hic Loth incestum commisit, ideo culpandus est secundum Aug. non in quantum in cellis, sed quantum ad illa ebrietas meruit. & secundum hoc vera est opinio dicentium, quod excusatur à toto ebrius.

parte actus precedentis videtur esse distinguendum: quia si ex actu illo precedenti subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpa, sicut forte accidit de Loth. Si autem actus precedentis fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti: quod scilicet reddatur voluntarium ex voluntate precedentis actus, in quantum scilicet aliquis datus operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut & diminuitur ratio voluntarij. Unde August. dicit contra Faustum, quod Loth culpandus est, non quantum ille inest, sed quantum ebrietas meruit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus non dicit quod mereatur graviores maledictiones ebrius, sed quod mereatur duplicem maledictionem propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cuiusdam Phariſæi, qui, ut dicitur in 2. Polmi. statuit: quod ebrii si percuterent, plus punirentur quam sobrii: quia plures iniuriantur in quo, ut Arist. ibidem dicit, videtur magis reprobare ad utilitatem, scilicet ut cohiberetur iniuria, quam ad utilitatem, quam oportet habere de ebriis propter hoc quod non sunt sui compotes.

¶ Ad secundum dicendum, quod ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte quæ est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non totaliter ligat rationem sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire: & tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

¶ Sed restat hic dubium de homine inexperto, primo se inebriante ex proprio, nihil cogitante de periculo sequenti peccato: nam sequens ex tali ebrietate peccatum excusatur ut non praevium, aut imputetur ut praevium. & ad hoc est solutio dicendum videtur, quod peccata quæ solent ab ebriis committi, quibus non est ebrius illa committant, collocata sunt sub genere praevigilandi: quia debuit praevigilare ab illo qui se inebriavit, ex quo multorum ebriorum actiones contingit esse tales. Sicut enim inter praevia homicidia computatur, si quis casu hominem in mœre occidit, non praevigilans an mors ille sit metabilis ab homine, an non: ex quo aliqui sunt metabiles, aliqui non: sic inter praevia peccata numeranda sunt quæ aliquis nescit si in se habeat sequens, quæ in multis ebriis sequuntur, ebrietas & lux dispositio: nisi sibi ignoret, quo ad hoc se committit, cum possit utraq; pars contingere. Peccata autem quæ magis in passione quam in actione committuntur, quæ non ex ipsa ebrietas sed ab aliis captandis tempus ebrietatis emergunt, videtur computanda sub non praevigilando, quia hæc subterfugit humanam diligentiam committere: quæ licet inest Loth. Hoc enim ex cogitabile quod modo est ad cavendum. Et propterea non videtur cadere sub voluntate ebrietatis, nisi sicut eventus seu effectus in sua causa possibiles.

¶ Et quoniam in hoc ultimo dubio tractatur proprie de ebriis, ut sic, peccatis in precedentiibus vero de tali vel tali ebrio, ideo secundum hoc tam Authoris quam nostra in precedentiibus libro dicta de peccatis ebriorum, interpretanda relinquimus.

¶ His prælibatis respondetur directe ad primum dubium, & dicitur, quod peccata sequentia ebrietati, videtur illa solū quæ causantur ex ebrietate, in quantum tollit rationis usum & ideo si aliqua ex parte remanet rationis usus, liber non est sermo de illis peccatis: si autem peccata hæc ex ebrietate ob affectatam potestatem. Huiusmodi enim ebrietas aggravat peccatum, sicut ignorantia affectata. Sed hæc non est causa quæ peccetur per ignorantiam, imo ipsa ignorantia est instrumentum ad peccandum liberius. In peccatis autem ad quæ ebrietas se habet, non committitur, regulæ ignorantie committitur secundum se: tunc excusatur, nec accusatur, & propterea videtur totum peccatum in natura sua speciei. Author autem loquitur de peccatis ex ebrietate causatis, ita quod à nullo sobrio non ferretur. Et dicit illa ex toto excusari si ebrietas est inculpabilis.

¶ Ad obiecta autem Martini in secundo dubio pro aggravatione peccatorum ex ebrietate in illis duobus casibus, dicitur dupliciter. Primo, in neutro illorum casuum ebrius esset reus ad alterum aut in cellis, nisi forte in primo: quia debuit praevigilare casum. Dicitur secundo, & melius, quod aliud est dicere, ebrietas facit incurrere peccatum gravioris ordinis: & aliud, quod ebrietas aggravat peccatum. Primum enim gratis conceditur: quoniam ebrius incurrat & quandoque blasphemiam, quandoque homicidium, &c. Secundum autem negatur: quoniam illud peccatum cuiuslibet ordinis sit, quod ebrius ex ebrietate committitur: quia sobrius non committeret, minus est, & ex ipsa ebrietatis oblatione alleviatur. Nec huius oppositum casus illi probat, sed primum: quod scilicet ille adulteratur qui non adulteraretur. Ad rationem pro opinione omnino excusante peccata omnia ebriorum, quia mentis inopes nequeunt de novo peccare, respondetur quod mentis inopes non possunt totaliter de novo peccare: sed bene possunt ex antiqua voluntate de novo peccare excedendo in peccatum exterius. Dicitur enim in littera quod sequens peccatum redditur voluntarium ex voluntate precedentis actus. Ad confirmationem de amentibus & furiosis, dicitur quod quia absolute loquendo ista sunt in genere involuntaria

luntariorum, seu poemarum & aegritudinū. Ideo simpliciter excusant à toto. An autem si occiderent huiusmodi defectus voluntarie, peccata sequentia excusarentur à toto, licet dicitur forte sit opinio, ratio tamen convincere videtur quod idem sit de talibus ebriorum voluntarie peccatis: hoc adiecto moderamine, quod furiosi & amentes possunt fieri voluntarie venialiter vel mortaliter. Et si venialiter tantum fierent, reliqua consequentia non excusarent gravitatem venialiter. Ebrietas autem culpabilis proprie dicta, non nisi mortaliter peccando incurritur, ut patet in articulo.

¶ Accidit ad hoc Aristoteles in 1. Ethic. auctoritas: qui ex eadem causa ebriorum ignorantiam atque peccata, & moles habitus, & orbiculas corporales uoluntarias, & ignorantiam legum ob negligentiam reprehendit: quia scilicet in potestate nostra est ut famus vel non famus tales, puta ebrii, insulsi, cæci, ignorantes. Simile siquidem esse constat in casu posito, scilicet si voluntarie quis fiat amens aut furiosus. Et ergo tantum verum videtur, ut non solum in moralibus, sed etiam in iudiciis secundum leges, si ebrietas quodammodo voluntarie se furiosum fecisset, puniretur, & esset irregularis si occidisset hominem: quoniam in sexto furiosus absoluitur, non furiosus voluntarie excusatur ab irregularitate homicidii. Leges enim, ut Aristoteles ibidem dicit, voluntarius ignorantia arguunt ac puniunt, non excusant.

¶ Ad rationem utroque alterius opinionis, quod nullum peccatum culpabiliter ebrii excusatur à toto, hoc est, quoniam sit formaliter in se peccatum: dicendum est quod peccata quæ rationabiliter præiudicia sunt, non sequi: aut sunt de raro contingentibus, quæ ab extra causantur, aut non sunt voluntaria. In causis quod debuerit ille uitare ebrietatem: ut causam horum, licet debuerit ipsam uitare absolute. Et propterea illa non imputantur ut peccata, sed ut euentus consequentes peccatum ebrietatis.

¶ Super Quæstionis centesimaquingagesimæ primæ Aristotelis secundum.

¶ In articulo secundo eiusdem questionis in responsione ad secundum, dicitur quod sit ad hominem, quia auctor falsum dicere videtur, tollendo rationem quare concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis naturalis, &c. Nam auctor in principio illius responsionis refert se ad lapsum. Constat autem quod superius in questione 14. articulo secundo, ubi ex opposito limitando inter puerum & intemperatum tractata est, non habetur illa ratio quæ hic assignatur. Falsum est ergo quod hoc dicitur, supra dictum est.

¶ Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod si supra dictum est non refertur ad rationem similitudinis, sed ad ipsam similitudinem, non superius dictum est quod appetitus delectabilis maxime assimilatur puero, sed ratio similitudinis est noua. Secundo, dicitur quod utrumque superius dictum est, sed de ueritate: quia similitudo explicata satis est.

¶ Super Quæstionis centesimaquingagesimæ primæ Aristotelis primum.

¶ In articulo primo questionis, in responsione ad secundum, adverte nomen, quod quia uolentia non potest inferri animo in quo est consensus, sed corpori: ideo mulier tunc tantum dicitur uolenter oppressa, quando non consentit etiam in patri actum ueneris, quoniam corpus compellatur ut patitur actum illam. Sic enim non perditur castitatis uirtus, sed perseverat cum duplici corona, ut Lucia dicit. Sed si mulier se opprimi quam clamare, & in linguas loquentium incidere, ut mulier uidentur mulieres facere, quo ad impudicitiam, aut quam percipi, occidi, &

QVAESTIO CENTESIMA- quinquagesimæ prima, De Castitate, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de castitate. Et primo de ipsa uirtute castitatis. Secundo, de uirginitate, quæ est pars castitatis. Tercio, de luxuria, quæ est uirtutis oppositum.

¶ Circa primum queruntur quatuor. Primo, utrum castitas sit uirtus. Secundo, utrum sit uirtus generalis. Tercio, utrum sit uirtus distincta ab abstinentia. Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICVLVS I.

¶ *Utrum castitas sit uirtus.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod castitas non sit uirtus. loquimur enim nunc de uirtute animæ. Sed castitas uidetur ad corpus pertinere. Dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqua liter se habet ad usum quarundam corporis partium: ergo castitas non est uirtus.

¶ Præterea, Virtus est habitus uoluntarius, ut dicitur in 1. Ethic. Sed castitas non uidetur esse aliquid uoluntarium, cum per uolentiam auferri uideatur mulieribus uolenter oppressis: ergo uidetur quod castitas non sit uirtus.

¶ Præterea, Nulla uirtus est in infidelibus: sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est uirtus.

¶ Præterea, Fructus à uirtutibus distinguuntur: sed castitas inter fructus ponitur, ut patet ad Galat. 5. ergo castitas non est uirtus.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in lib. de decem chordis. Cum debeas in uirtute præcedere uxorem, quoniam castitas est uirtus: tu sub uno impetu libidinis cadis, & uis uxorem tuam esse uicticem.

CONCLUSIO.

¶ Castitas est uirtus, per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrananda, ut patet per Philosophum in 3. Ethic. In hoc autem ratio uirtutis humane consistit, quod si aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est castitatem esse uirtutem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod castitas consistit quidem in anima sicut in subiecto, sed materiam habet in corpore. pertinet enim ad castitatem ut secundum iudicium rationis & electionem uoluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in primo de ciuita. dei, propositio animi permanente per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori auferat sanctitatem uolentia libidinis alienæ, quam seruat perseverantia continentie suæ. Et ibidem dicit, quod est uirtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, quæ potius quilibet mala tolerare quam malo con-

infamari, ut Lucretia dicitur fecisse, non salua remanet castitas. Oportet siquidem, aut Sufianam imitari, aut declinare si fieri potest contagionem.

¶ In eodem articulo in responsione ad tertium Martinus occurrit in questione prima de castitate, dicens quod hoc opinio uidetur multis dura, & quod est in uno sensu uera, scilicet de infideli nec Christiano nec illuminato ad bonam operationem. Sed in gentili concedenda est uirtus uera: & sic Augustinus loquitur, & (in puto) Thomas. Aliis sequitur quod nunquam ex infideli posset fieri fidelis: quia non fiet fidelis per malum operationem: ergo per bonam. Ergo antequam sit fidelis, sit in eo bona & laudabilia operatio.

¶ Ad hoc dicitur, quod nec Augustinus nec Thomas mens habetur, quoniam loquuntur isti de uirtute simpliciter, hoc est, in ordine ad uirtutem simpliciter, qui est deus in homine generis promissa per gratiam, ut patet ex Augustini ratione. Abili ut iustus non ex fide uiuat. Huiusmodi autem uirtus in nullo est infideli, ut patet. Obiciens autem loquitur de uirtute infra bonum humanum de qua in præcedenti libro disputatum est, an exeat gratia, uel &c. Et constat quod in infidelibus potest esse aliqua operatio uera bona humano more, ad honorare parentes, sed de re depositum domini, seruare fidem conuictalem, &c. Et per similia bona opera accedat infidelis paulatim ad fidem.

¶ Ad quartum dicendum, quod castitas, in quantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem uirtutis: in quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICVLVS II.

¶ *Utrum castitas sit uirtus generalis.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod castitas sit uirtus generalis. Dicit enim Augustinus in lib. de mendacio, quod castitas animi est ordinatus animi motus non subdens maiora minoribus: sed hoc pertinet ad quamlibet uirtutem: ergo castitas est generalis uirtus.

¶ Præterea, Nomen castitatis à castigatione sumitur: sed quilibet motus appetitus partem debet castigari à ratione. Cum ergo per quamlibet uirtutem moralem refranetur aliquis appetitus motus, uidetur quod quilibet uirtus moralis sit castitas.

¶ Præterea, Castitati fornicatio opponitur: sed fornicatio uidetur ad omne genus peccati pertinere. Dicitur enim in Psalm. Perdes omnes qui fornicantur abs te: ergo, castitas est generalis uirtus.

¶ SED CONTRA est, quod Macrobius ponit eam partem temperantia.

CONCLUSIO.

¶ Castitas spiritualis generalis est uirtus, quæ mens hominis diuini affecta, omnino se à carnalibus uitiis abstrahit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nomen castitatis dupliciter accipitur. Uno modo proprie, & sic est specialis uirtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentia delectabilem, quæ sunt in ueneris. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commistione consistit delectatio ueneris, circa quam proprie est castitas, & oppositum uirtutis, scilicet luxuria: ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quedam delectatio, contra quam est quedam spiritualis castitas metaphorice dicta, uel etiam spiritualis fornicatio hominis similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad deum, & abstinere se ne delectetur aliis coniungatur contra debitum diuini ordinis, dicitur castitas spiritualis: secundum illud 2. ad Corinth. 10. Respondi uos uiro uirginem castam exhibere Christo. Si autem delectabiliter contra debitum diuini ordinis coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicitur fornicatio spiritualis: secundum illud Hier. 3. Tu autem fornicata es cum amatoribus multis. Et hoc modo accipiendū castitatem, castitas est

Ratio uero similitudinis infinita est & in secunda & in tertia similitudinis conuenientia, scilicet in euentu augmenti, & in indigentia remedii castigatiui. Nam quia sit

quia est nobis connaturalis, ideo maxime appetitur delectabilis appetitus sibi derelictus. Et similiter quia connaturalis est nobis, ideo castigatio eger, ne indomitus effluatur.

¶ Super Quaestione centesimaquingentesima prima Articuli tertium.

Inter. 3. eiusdem questionis. in responsione ad secundum, dubium occurrit, quia delectationes uisuales magis appetuntur ratione quam ueneris, quoniam ebris ratio est magis deperdita quam uicantium ueneris.

¶ Ad hoc dicitur, quod aliud est loqui de delectationibus secundum se & aliud de illis secundum eorum effectus. Delectationes siquidem se necesse sunt in se mutuo, & ipsamet sunt magis opprimentes rationem, quam delectationes quas sentimus in hibendo uinum. Sed effectus uini delectabilis, scilicet sumalis euaporatio, ratio ad cerebrum, magis opprimit rationem quam delectatio ueneris. Author autem loquitur de delectationibus, & non de effectibus eorum.

¶ Num sint aliqua delectabilia non in ordine ad tactum, quae ad conseruationem hominis ordinantur.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli, dubium occurrit de hoc scilicet, Delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conseruandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Nam Aug. in lib. de sensu & sensato prout ordinantur hominis inter alia animalia ponit, quod delectatur odore secundum se. Et hoc prouidit naturam ad salutem hominis, propter frigiditatem cerebri humani contemperandam, ut ibi dicitur. Sunt ergo sine ordine ad tactum delectabilia ad conseruandum hominem delectabilia odoratus: cuius oppositum in littera dicitur: ut per hoc oportet aliquam temperantiam speciem circa hoc ponere.

¶ Ad hoc dicitur, quod ordinari ad delectabilia tactus multipliciter contingit, & non uno tantum modo. Ordinatur siquidem aliquid ad delectabilia tactus, uel ordinatur ad cibum, aut potum, aut ueneris, uel quia ordinatur ad ipsa quibus, quae sunt delectabilia secundum tactum, puta ad frigida, humida, calida, & sicca. Ista siquidem eligibilia sunt, ex quibus sumus & nutrimur: sensibilia igitur aliorum sensuum sunt per naturam uisus per alia

generalis uirtus: quia per quamlibet uirtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in charitate & aliis uirtutibus theologis, quibus mens hominis coniungitur deo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, & precipue delectabilium secundum tactum quae ordinantur ad conseruationem naturae. Et inde est, quod si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur. Sicut puer qui suae uoluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari, & ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomasice dicitur castitas: sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fornicatione spiritali metaphorice dicta, quae opponitur castitati spiritali, ut dictum est.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum castitas sit uirtus distincta ab abstinentia.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod castitas non sit uirtus distincta ab abstinentia: quia circa materiam unius generis sufficit una uirtus. Sed unus generis uidentur esse quae pertinent ad unum sensum. Cum ergo delectatio ciborum circa quam est abstinentia, & delectatio ueneris circa quam est castitas, pertineant ad tactum: uidetur quod castitas non sit alia uirtus ab abstinentia.

¶ Praeterea, Philosophus in 4. Ethic. omnia uitia intemperantiae assimilantur puerilibus peccatis, quae castigatione indigent: sed castitas nominatur a castigatione uitiorum oppositorum: ergo cum per abstinentiam cohibeantur quaedam uitia intemperantiae, uidetur quod abstinentia sit castitas.

¶ Praeterea, Delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, in quantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes ueneris, circa quas est castitas. Unde dicit Hier. Venter & genitalia sibi in se ipsis uicina sunt, ut ex uicinitate membrorum confederatio intelligatur uitiorum. Ergo abstinentia & castitas non sunt uirtutes ab inuicem distinctae.

¶ SED CONTRA est, quod Apostolus 2. ad Cor. 6. connumerat castitatem ieiunij, quae ad abstinentiam pertinet.

CONCLUSIO.

¶ Castitas, quae ueneris delectationes moderatur, uirtus distincta est ab abstinentia, quae ciborum delectationes uersatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, temperantia est proprie circa concupiscentias delectationum tactus: & ideo oportet ut ubi sunt diuersae rationes delectationis, ibi sint diuersae uirtutes sub temperantia comprehensae. Delectationes autem proportionantur operationibus quarum sunt perfectiones, ut dicitur 9. Ethic. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conseruatur: & operationes pertinentes ad usum ueneris, quibus conseruatur natura speciei. Et ideo castitas quae est circa delectationes ueneris, est uirtus distincta

ab abstinentia quae est circa delectationes ciborum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus, quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdem rationis in omnibus: sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in 3. Ethic. Est autem alia ratio utendi cibis & potibus & ueneris. Et ideo oportet esse diuersas uirtutes, licet sint unius sensus.

¶ Ad secundum dicendum, quod delectationes ueneris sunt uehementiores & magis opprimentes rationem, quam delectationes ciborum, & propter hoc magis indigent castigatione & refrenatione: quia si eis consentiatur, magis ex hoc increbit uis concupiscentiae, & deicitur uirtus mentis. Unde Aug. dicit in primo Soliloquiorum, Nihil esse sentio quod magis ex arte deiciatur animus uisum, quam blandimenta fornicis, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest.

¶ Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conseruandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia uirtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quauis aliquantulum ordinantur ad delectationes ueneris: tamen etiam per se ordinantur ad uitam hominis conseruandam, et ideo etiam per se habent specialem uirtutem: quamuis illa uirtus, quae abstinentia dicitur, ordinat actum suum ad finem castitatis.

ARTICVLVS IIIL.

¶ Vtrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Aug. in 1. de ciuit. dei, quod pudicitia est quedam uirtus animae. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per se ipsam uirtus a castitate distincta.

¶ Praeterea, Pudicitia a pudore dicitur, quae uidetur idem esse uerecundiae. Sed uerecundia secundum Damascenum est de turpi actu: quod conuenit omni actui uitioso. ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quam ad alias uirtutes.

¶ Praeterea, Philosophus dicit in 3. Ethic. quod omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis: sed ad pudicitiam pertinet uidetur fugere ea, quae exprobrabilia sunt. ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiae, non autem specialiter ad castitatem.

¶ SED CONTRA est, quod Aug. dicit in libro de perseverantia, Praedicanda est etiam pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem: ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

CONCLUSIO.

¶ Pudicitia ad castitatem pertinet ut illius specialis circumspectio: quoniam interdum una pro alia ponatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, nomen pudicitiae a pudore sumitur, in quo uerecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa, de quibus homines maxime uerecundantur. Maxime autem uerecundantur homines de actibus ueneris, ut Augustinus dicit in 14. de ciuit. dei. in tantum quod etiam concubitus coniugalibus, qui honestate nuptiarum decoratur, uerecundia non careat.

CONCLUSIO.

¶ Pudicitia ad castitatem pertinet ut illius specialis circumspectio: quoniam interdum una pro alia ponatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, nomen pudicitiae a pudore sumitur, in quo uerecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa, de quibus homines maxime uerecundantur. Maxime autem uerecundantur homines de actibus ueneris, ut Augustinus dicit in 14. de ciuit. dei. in tantum quod etiam concubitus coniugalibus, qui honestate nuptiarum decoratur, uerecundia non careat.

Secunda secundum S. Thom.

nunquam pertinent ad conseruandum nostram naturam, nisi ordinantur ad tangibilia. Quod siquidem cibum, quod, scilicet cibo, potu, atque ueneris, hominem delectat, illis prodest, non nisi ratione tangibilium, sanitatem operatur conseruando scilicet frigiditatem cerebri: ut ipsum dicit Aug. Natura siquidem hominis non conseruatur odore, quoniam non nutrit sed conseruatur caliditate, & frigiditate, humiditate, & siccitate, contemperantia, ex quibus consistit. Sicut igitur uera. Auctoritas uera. Nec est opus ut quod speciat uirtute propter delectationem huiusmodi ciborum, qui non referuntur ad cibum, potum, atque ueneris: quoniam huiusmodi delectabilia secundum se non tantum sunt ut uirtute egerint propria, quoniam uirtus circa difficile est.

¶ Super Quaestione centesimaquingentesima Articuli quartum.

¶ Num pudicitia sit magis circa ueneris actus quam circa cibum signa.

¶ Inter. 4. eiusdem q. Questio. 13. dubium ex Martino occurrit ubi supra, arguente contra assignationem distinctionem pudicitiae a castitate, & dicens quod hoc opinio non uidetur rationabilis, nec diffinitio eiusdem dectoris in eodem articulo constans. Et arguitur sic, Pudicitia est de illis actibus, de quibus maxime uerecundantur: sed homines magis uerecundantur de actibus ueneris quam de cibis, ergo pudicitia est magis circa ueneris actus quam circa cibum signa. Maior est sancti Thomae. Minor est per se uera. Conclusio est contra Auctorem. Secundo, quia secundum Hugonem, pudicitia habet contrariam significationem. Tercio, Si pudicitia esset talis uirtus, tunc fieret aliquem esse pudicum & non castum, puta rebus se habendo circa signa, & male circa actum ueneris: & e contra esse castum & impudicum, habendo se opposito modo.

¶ Ad hoc quicquid Martinus glossando nel tradendo ad se Auctorem, dixerit: respondetur, quod pudicitia apud Auctorem est circa uitia, scilicet signa & actum ueneris: & similiter castitas est circa uitia. Differencia ergo non est ex hoc, castitas circa actum, & pudicitia circa signa, ut prima & tertia obiectio supponit. Et propterea non oportet eas alter solueri: quia ex hac

¶ Ad hoc quicquid Martinus glossando nel tradendo ad se Auctorem, dixerit: respondetur, quod pudicitia apud Auctorem est circa uitia, scilicet signa & actum ueneris: & similiter castitas est circa uitia. Differencia ergo non est ex hoc, castitas circa actum, & pudicitia circa signa, ut prima & tertia obiectio supponit. Et propterea non oportet eas alter solueri: quia ex hac

¶ Ad hoc quicquid Martinus glossando nel tradendo ad se Auctorem, dixerit: respondetur, quod pudicitia apud Auctorem est circa uitia, scilicet signa & actum ueneris: & similiter castitas est circa uitia. Differencia ergo non est ex hoc, castitas circa actum, & pudicitia circa signa, ut prima & tertia obiectio supponit. Et propterea non oportet eas alter solueri: quia ex hac

¶ Ad hoc quicquid Martinus glossando nel tradendo ad se Auctorem, dixerit: respondetur, quod pudicitia apud Auctorem est circa uitia, scilicet signa & actum ueneris: & similiter castitas est circa uitia. Differencia ergo non est ex hoc, castitas circa actum, & pudicitia circa signa, ut prima & tertia obiectio supponit. Et propterea non oportet eas alter solueri: quia ex hac

¶ Ad hoc quicquid Martinus glossando nel tradendo ad se Auctorem, dixerit: respondetur, quod pudicitia apud Auctorem est circa uitia, scilicet signa & actum ueneris: & similiter castitas est circa uitia. Differencia ergo non est ex hoc, castitas circa actum, & pudicitia circa signa, ut prima & tertia obiectio supponit. Et propterea non oportet eas alter solueri: quia ex hac

¶ Ad hoc quicquid Martinus glossando nel tradendo ad se Auctorem, dixerit: respondetur, quod pudicitia apud Auctorem est circa uitia, scilicet signa & actum ueneris: & similiter castitas est circa uitia. Differencia ergo non est ex hoc, castitas circa actum, & pudicitia circa signa, ut prima & tertia obiectio supponit. Et propterea non oportet eas alter solueri: quia ex hac

¶ Ad hoc quicquid Martinus glossando nel tradendo ad se Auctorem, dixerit: respondetur, quod pudicitia apud Auctorem est circa uitia, scilicet signa & actum ueneris: & similiter castitas est circa uitia. Differencia ergo non est ex hoc, castitas circa actum, & pudicitia circa signa, ut prima & tertia obiectio supponit. Et propterea non oportet eas alter solueri: quia ex hac

¶ Ad hoc quicquid Martinus glossando nel tradendo ad se Auctorem, dixerit: respondetur, quod pudicitia apud Auctorem est circa uitia, scilicet signa & actum ueneris: & similiter castitas est circa uitia. Differencia ergo non est ex hoc, castitas circa actum, & pudicitia circa signa, ut prima & tertia obiectio supponit. Et propterea non oportet eas alter solueri: quia ex hac

quod uirginitas sanctior est castitate. Quo autem pacto sanctior, si secum comparatur tot peccata mortalia, carnalia, naturalia, consummata, quae castitas conlatur quod non comparatur secundum & bene nota quod hoc inconueniens non est inconueniens ex aliquo casu per accidens ex infirmitate, sed stando infra naturalem communemque cursum rerum frequenter illud inconueniens accideret. Sequendo ergo patrum uestigia, ad obiecta respondendum est.

CONCLUSIO.

¶ Virginitas uirtus non modo in carnis integritate, sed magis in perpetuo proposito abstinentiendi se a quacumque uenereorum delectatione consistit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nomen uirginitatis a uirore sumptum uidetur. & sicut illud dicitur uirens & in suo uirore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustione expertum, ita etiam uirginitas hoc importat, quod persona, cui inest, immunis sit a concupiscentie adustione: quae esse uidetur in consummatione maxime delectationis corporalis, qualis est uenereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit in lib. de uirginitate, quod castitas uirginalis est experta contagionis integritas. In delectatione autem uenereorum tria est considerare. Vnum quidem, quod est ex parte corporis, scilicet uisio signaculi uirginalis. Aliud autem est in quo coniungitur id quod est anime cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio feminis delectatione sensibile causans. Tertium autem est solum ex parte anime, scilicet propositum perueniendi ad talem delectationem, in quibus tribus id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quae sunt anime. Secundum uero materialiter se habet ad actum moralem. Nam sensibiles passionibus sunt materia moralium actuum. Tertium uero se habet formaliter & completiue: quia ratio moralium in eo quod est rationis complectitur. Quia ergo uirginitas dicitur per remotionem praedictae corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad uirginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione quae consistit in feminis resolutione, se habet materialiter. Ipsam autem propositum perpetuo abstinentiendi a tali delectatione, se habet formaliter & completiue in uirginitate.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa diffinitio Augusti. rāgē quidem in recto id, quod est formale in uirginitate. Nam per meditationem intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur, quod oporteat uirginem semper actu talē meditationē habere, sed quia hoc debet in proposito genere ut perpetuo in hoc perseveret. Id uero quod est materiale tūgitur in obliquo, cum dicit incorruptionis in carne corruptibilis: quod additur ad ostendendam uirginitatis difficultatem. Nam si caro corrupti non posset, non esset difficile perpetuam in corruptionis meditationē habere. ¶ Ad secundum dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne: & similiter uirginitas. Unde Aug. dicit in lib. de uirginitate, quod licet uirginitas in carne seruetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est, quam fouet & seruat continentia pietatis.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad uirginitatem, in quantum scilicet per hoc quod ex proposito uoluntatis abstinetur quicquid a delectatione uenerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praedicta uirginitati quam si corrumpatur manus aut pes.

¶ Ad quartum dicendum, quod delectatio quae est ex feminis resolutione, dupliciter potest contingere. Vno modo, ut procedat ex mentis proposito. Et sic tollit uirginitatem, siue fiat per concubitus, siue absque concubitu. Facit autem mentionem Aug. de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter & naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire praeter propositum mentis, uel in dormiendo, uel per uolentiam illatam, cuiusmens non consentit, quamuis caro delectationem experiat: uel etiam ex infirmitate naturae, ut patet in his qui fluxum feminis patiuntur. Et sic non perditur uirginitas: quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam uirginitas excludit.

ARTICULVS II.

¶ Virgo uirginitas sit illicita.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod uirginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur praeepto legis naturae est illicitum: sed sicut pra-

nisi in uerbo: quoniam uirgo moraliter potest esse naturaliter corrupta & grauidā, ut pote uolenter oppressa.

¶ Ad quintum negatur sequela, quoniam prima non nisi per accidens ex parte materiae immunis est a materia supri. Quantum enim in se est dedit operam corporaliter naturalem ad huiusmodi materiam: quod non fecit secunda, quae solum secundum mentem corrupta est.

¶ Ad sextum quod inter haec est, quod licet communiter ante annos pubertatis uterque sexus impotens sit ad generandum: quandoque tamen personam aliquam contingit uoluntarie feminare, perditur uirginitas. Et quoniam sexus foemineus inuenitur feminare si provocatus ad hoc fuerit, non solum parum ante pubertatem, sed in sexto aetatis anno & supra, ut ipse mulieres ex parte testantur, ita quod quantum ex auditu conficitur, non est hoc per accidens, sed puto posse fieri uoluntarie, scilicet ut in pluribus inest eis potentia haec: ideo longe citius possunt mulieres irreparabiliter uirginitatem perdere quam uiri. Quantumque autem infra tempus quo impotens quis est naturaliter ad feminandum, operam det ueneris circa feminam, & uirginitatem perdat mentalem, non perdit ita uirginitatem quin per penitentiam repetatur. Differt liquidem puer a uiro per infirmitatem impotentiae, quod puer est per se impotens, uir autem infirmus est per accidens impotens. Et propterea puer per se deest materia supri, uir autem per accidens. Ac per hoc puer remanet uirgo per se ex parte materiae seu corporis: uir autem remanet ex parte corporis per accidens uirgo. Et propterea non est dubium quin puer uirginitas sit reparabilis per penitentiam: sed an sit etiam reparabilis sic perdit infirmus uir uirginitas, non facile dixerim. Trahitur forte id quod est per accidens, ad id quod est per se.

¶ Super Quaestione centesimaquingagesima secunda Articulum secundum.

IN articulo secundo eiusdem quaestiones in responsione ad primum Marti. Annot. mus, ubi supra, occurrit dicens, Nec mihi placet opinio Thomae dicentis, quod lex ista tantum obligat multitudinem: quia credo quod pro aliquo Secunda secundae S. Tho. kkk temp

¶ Ad obiecta in corollariis conceditur primum corollarium.

¶ Ad secundum uero dicitur, quod magni refert inter habere pollutionem in somno ex proposito, & habere ex proposito cogitationem quae non sit futura in somno causa pollutionis. Et tamen arguens quasi synonymis istis utitur, in primo enim propositi obiectum est ipsa pollutio. In secundo autem est cogitatio. Primum non potest esse illicitum. Secundum potest etiam cum mentis esse, si scilicet cogitatio est necessaria: nec sequitur pollutio praecognita esse peccatum. Negatur ergo secundum corollarium ut acri.

¶ Ad tertium autem dicitur, quod foeminae se omnino impotentes, & coeuntes, per accidens tamen, remanent, ut dictum est, quo ad aliquid uirgines: quia scilicet deest eis materia supri. Unde per se & formaliter loquendo, illi & supradictae mulier quae posita est non feminare, non sunt uirgines: sed materialiter, & per accidens ex parte materiae remanent uirgines. Sicut per oppositum, pauperes excellenti praedicti animo, sunt formaliter magnifici: remanent tamen materialiter non magnifici propter defectum materiae.

¶ Ad quartum dicitur, quod ista potest esse naturaliter uera, Virgo autem ista, Virgo naturaliter parit. Nec hoc est admittendum dignum, 2. Et 3. cor. 136. Et mal. 1. art. 13. q. 15. art. 2. ad 11. Et uir. q. 1. art. 13. ad 6. Et 2. Ethic. lec. 2. fin.

tempore facta longo obliuio unumquodque de multitudine ad multiplicationem generis humani.

¶ Ad hoc dicitur, quod est de uinculo precepti cuius est sermo, oportet quod iudicium feratur secundum id quod per se respicit tale preceptum. Inter hec autem duo naturalia precepta, scilicet de alimento sumendo, & de prole procreanda, manifeste haec est differentia, quod primum per se respicit singulos homines secundum autem multitudinem. An autem per accidens propter penuriam hominum in aliquo tempore preceptum hoc obliget singulos, quia per accidens est, naturam precepti non uariat. Et propterea etiam si uerum esset quod aliquo tempore singuli tenerentur, adhuc responsio de decilio Auctoris in sua soliditate persistat formaliter, & per se loquendo.

¶ Super Quaestione centesimaquinguesima secunda articulum tertium.

¶ Num uirginitas sit uirtus.

Questio. In articulo 3. eiusdem quaestio. 155. dubia multa occurrunt. Primum, ex Buridano apud Martinum, quod uirginitas non sit uirtus, quia uirtus semper & in quolibet est uirtus: sed uirginitas non in quolibet semper est uirtus, sed quandoque est uirtus, ut patet in multis casibus, ergo, &c.

¶ Ad hoc breuiter dicitur, quod de uirtutibus & uitiis non est iudicandum secundum ea quae sunt per accidens, sed secundum id quod est per se. Constat autem quod uirginitas moraliter sumpta, ut scilicet importat propositum perpetue incorruptionis propter deum, est bona moraliter, & semper est in quolibet, cum importet ordinem rectissime rationis quo inferiora superioribus bonis subiacentur, & maxima minoribus preferuntur. Perinde autem est dicere quod uirginitas non est uirtus, quia in aliquo casu peccaret uirgo, ac si diceretur quod religio non est uirtus, quia in aliquo casu uacans religioni peccaret, impediendo aliud necessarium bonum. Dicitur ergo quod aliud est dicere A. est uirtus, siue actus uirtuosus simpliciter, & in quolibet, & semper: & aliud est dicere A. semper & in omni casu uirtuose potest exerceri. In primo enim dicto consideratur

ceptum legis naturae ad conseruationem individui est, quod tangitur Gen. 2. de omni ligno quod est in paradiso comedere: ita etiam preceptum legis naturae est ad conseruationem speciei quod ponitur Gen. primo. Crescite & multiplicamini, & replete terram. Ergo sicut peccaret qui abstinere ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui: ita etiam peccat qui omnino abstinere ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

¶ Præterea, Omne illud quod recedit à medio uirtutis uidetur esse uitiosum: sed uirginitas recedit à medio uirtutis, ab omnibus delectationibus ueneris abstinens. Dicit enim Philosophus in 2. Ethic. quod qui omni uoluptate potitur, necq; ab una recedit, intemperatus est. Qui autem omnes fugit, agrestis est & insensibilis. Ergo uirginitas est aliquid uitiosum.

¶ Præterea, Poena non debetur nisi uitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper caribem uitam ducebant: ut Maximus Valerius dicit. Unde & Plato secundum August. in lib. de uera religione sacrificasse dicitur: ut perpetua eius continentia tanquam peccatum aboleretur. Ergo uirginitas est peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed uirginitas recte cadit sub consilio. Dicitur enim prima ad Corinth. 7. De uirginibus autem preceptum domini non habeo, consilium autem do. Ergo uirginitas non est aliquid illicitum.

CONCLUSIO.

¶ Virginitas non quid uitiosum, sed laudabile potius est, cum ad diuinorum contemplationem maxime conseruat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in 40 humanis actibus illud est uitiosum, quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his quæ sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in primo Ethic. Vnum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta diuitiis. Aliud autem quod consistit in bonis corporis. Tertium autem quod consistit in bonis animæ. Inter quæ etiam bona contemplatiue uitæ sunt potiora bonis uitæ actiue: ut Philosoph. probat in 10. Ethic. Et dominus dicit Luc. 10. Maria optimam partem elegit. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis: ea uero quæ sunt corporis ad ea quæ sunt animæ: & ulterius ea quæ sunt uitæ actiue ad ea quæ sunt uitæ contemplatiue. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis, ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram quæ competit corpori, & similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quæ aliis esset bonum possidere ut consulet salutis corporali, uel etiam contemplationi ueritatis, non esset hoc uitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstinere à delectationibus corporalibus ut liberius uacet contemplationi ueritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia uirginitas ab omni delectatione ueneris abstinere, ut liberius diuinæ contemplationi uacet. Dicit enim Apostolus prima ad Corinth. 7. Mulier innupta, & uirgo, cogitat quæ domini sunt, ut sit sancta & corpore & spiritu. Quæ autem nupta est, cogitat quæ mundi sunt, & quomodo placeat uiro. Unde relinquatur quod uirginitas non est aliquid uitiosum, sed potius laudabile.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod preceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est. Dupliciter autem aliquid est debitum. Vno modo, ut impleatur ab uno. Et hoc debitum sine peccato præteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum à multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine. Multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit. Sed impletur à multitudine dum unus hoc, alius illud facit. Preceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur. Aliter enim individuum conseruari non posset. Sed preceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritaliter proficiat. Et ideo sufficiens prouidetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent: quidam uero ab hac abstinens, contemplationi diuinorum uacent ad totius humani generis pulchritudinem & salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant, quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

¶ Ad secundum dicendum, quod ille qui abstinere ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis sicut agrestis. Virgo autem non abstinere ab omni delectatione, sed solum à delectatione ueneris: & ab hac abstinere secundum rationem rectam, ut dictum est. Medium autem uirtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in 2. Ethic. Unde de magnanimitate dicitur in 4. Ethic. quod est magnitudine extremus, eo autem quod, ut oportet medium.

¶ Ad tertium dicendum, quod leges feruntur secundum ea, quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos: ut aliquis amore ueritatis contemplantur ab omni delectatione ueneris abstinere, quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificauit quasi hoc peccatum reputaret. Sed peruerse opinioni citius credens: ut ibidem Aug. dicit.

ARTICULVS III.

¶ Vtrum uirginitas sit uirtus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod uirginitas non sit uirtus. Nulla enim uirtus inest nobis à natura, ut Philosophus dicit in 2. Ethic. Sed uirginitas inest nobis à natura. Quilibet enim mox natus uirgo est. Ergo uirginitas non est uirtus.

¶ Præterea, Quicunque habet unam uirtutem habet omnes, ut supra habetur est. Sed aliqui habent alias uirtutes, qui non habent uirginitatem, alioquin cum sine uirtute nullus ad regnum celorum perueniat, nullus sine uirginitate ad ipsum posset peruenire: quod esset matrimonium damnare. Ergo uirginitas non est uirtus.

¶ Præterea, Omnis uirtus restituitur per poenitentiam: sed uirginitas non reparatur per poenitentiam. Unde Hieron. dicit, Cum cætera deus possit, non potest uirginitatem post ruinam reparare: ergo uidetur quod uirginitas non sit uirtus.

¶ Præterea, Nulla uirtus perditur sine peccato: sed uirginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo uirginitas non est uirtus.

¶ Præterea, Virginitas cõdiuiditur uiduitati & pudicitie coniugali: sed neutrum illorum ponitur uirtus: ergo uirginitas non est uirtus.

tur habitus & actus secundum suam rationem. In secundo autem considerantur circumstantie & accidentia circa executionem actus. Constat autem quod multum uirtutum actus possunt se impedire aliquando ab executione, ita quod licet absolute sint uirtuosi, si tamen tunc sentiant, essent uirtuosi: ut si quis celebraret quando infirmus illius eget uisitatione: & si quis redderet gladium furioso. Errant igitur forte aliqui in hac re non aduertentes quod uirginitas, ut est nomen moralis habitus, aut actus importet propositum, scilicet perpetue incognitatis propter deum: ut hic in responsione ad secundum in littera exprimitur. In hac enim ratione manifeste apparet refulsum rationis ordo secundum se & absolute.

¶ Num uirginitas sit uirtus distincta à castitate.

¶ Secundum ex Ricard. Quædo in trigesima tertia de distinctione quartæ, quod uirginitas non est uirtus distincta à castitate sicut magnificencia à liberalitate: quia materia uirginitatis & materia castitatis se habent, ut magis & minus, & non sicut alterius & alterius rationis, sicut materia magnificencie & liberalitatis: ergo, & propterea quum dicitur in littera, ubi est specialis materia boni habens speciem excellentiam: oportet addere aut subintelligere, alterius rationis. Et sic minor est falsitas. Non ualeat ergo ratio litteræ. Et arguitur quæstio, quia si uirginitas est ut in littera dicitur, sequitur quod uirginitas sit subiectum in irascibili, & castitas in concupiscibili, &c. Et obiectum illius sit 30. & 11. & 12. & 13. & 14. & 15. & 16. & 17. & 18. & 19. & 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100. & 101. & 102. & 103. & 104. & 105. & 106. & 107. & 108. & 109. & 110. & 111. & 112. & 113. & 114. & 115. & 116. & 117. & 118. & 119. & 120. & 121. & 122. & 123. & 124. & 125. & 126. & 127. & 128. & 129. & 130. & 131. & 132. & 133. & 134. & 135. & 136. & 137. & 138. & 139. & 140. & 141. & 142. & 143. & 144. & 145. & 146. & 147. & 148. & 149. & 150. & 151. & 152. & 153. & 154. & 155. & 156. & 157. & 158. & 159. & 160. & 161. & 162. & 163. & 164. & 165. & 166. & 167. & 168. & 169. & 170. & 171. & 172. & 173. & 174. & 175. & 176. & 177. & 178. & 179. & 180. & 181. & 182. & 183. & 184. & 185. & 186. & 187. & 188. & 189. & 190. & 191. & 192. & 193. & 194. & 195. & 196. & 197. & 198. & 199. & 200. & 201. & 202. & 203. & 204. & 205. & 206. & 207. & 208. & 209. & 210. & 211. & 212. & 213. & 214. & 215. & 216. & 217. & 218. & 219. & 220. & 221. & 222. & 223. & 224. & 225. & 226. & 227. & 228. & 229. & 230. & 231. & 232. & 233. & 234. & 235. & 236. & 237. & 238. & 239. & 240. & 241. & 242. & 243. & 244. & 245. & 246. & 247. & 248. & 249. & 250. & 251. & 252. & 253. & 254. & 255. & 256. & 257. & 258. & 259. & 260. & 261. & 262. & 263. & 264. & 265. & 266. & 267. & 268. & 269. & 270. & 271. & 272. & 273. & 274. & 275. & 276. & 277. & 278. & 279. & 280. & 281. & 282. & 283. & 284. & 285. & 286. & 287. & 288. & 289. & 290. & 291. & 292. & 293. & 294. & 295. & 296. & 297. & 298. & 299. & 300. & 301. & 302. & 303. & 304. & 305. & 306. & 307. & 308. & 309. & 310. & 311. & 312. & 313. & 314. & 315. & 316. & 317. & 318. & 319. & 320. & 321. & 322. & 323. & 324. & 325. & 326. & 327. & 328. & 329. & 330. & 331. & 332. & 333. & 334. & 335. & 336. & 337. & 338. & 339. & 340. & 341. & 342. & 343. & 344. & 345. & 346. & 347. & 348. & 349. & 350. & 351. & 352. & 353. & 354. & 355. & 356. & 357. & 358. & 359. & 360. & 361. & 362. & 363. & 364. & 365. & 366. & 367. & 368. & 369. & 370. & 371. & 372. & 373. & 374. & 375. & 376. & 377. & 378. & 379. & 380. & 381. & 382. & 383. & 384. & 385. & 386. & 387. & 388. & 389. & 390. & 391. & 392. & 393. & 394. & 395. & 396. & 397. & 398. & 399. & 400. & 401. & 402. & 403. & 404. & 405. & 406. & 407. & 408. & 409. & 410. & 411. & 412. & 413. & 414. & 415. & 416. & 417. & 418. & 419. & 420. & 421. & 422. & 423. & 424. & 425. & 426. & 427. & 428. & 429. & 430. & 431. & 432. & 433. & 434. & 435. & 436. & 437. & 438. & 439. & 440. & 441. & 442. & 443. & 444. & 445. & 446. & 447. & 448. & 449. & 450. & 451. & 452. & 453. & 454. & 455. & 456. & 457. & 458. & 459. & 460. & 461. & 462. & 463. & 464. & 465. & 466. & 467. & 468. & 469. & 470. & 471. & 472. & 473. & 474. & 475. & 476. & 477. & 478. & 479. & 480. & 481. & 482. & 483. & 484. & 485. & 486. & 487. & 488. & 489. & 490. & 491. & 492. & 493. & 494. & 495. & 496. & 497. & 498. & 499. & 500. & 501. & 502. & 503. & 504. & 505. & 506. & 507. & 508. & 509. & 510. & 511. & 512. & 513. & 514. & 515. & 516. & 517. & 518. & 519. & 520. & 521. & 522. & 523. & 524. & 525. & 526. & 527. & 528. & 529. & 530. & 531. & 532. & 533. & 534. & 535. & 536. & 537. & 538. & 539. & 540. & 541. & 542. & 543. & 544. & 545. & 546. & 547. & 548. & 549. & 550. & 551. & 552. & 553. & 554. & 555. & 556. & 557. & 558. & 559. & 560. & 561. & 562. & 563. & 564. & 565. & 566. & 567. & 568. & 569. & 570. & 571. & 572. & 573. & 574. & 575. & 576. & 577. & 578. & 579. & 580. & 581. & 582. & 583. & 584. & 585. & 586. & 587. & 588. & 589. & 590. & 591. & 592. & 593. & 594. & 595. & 596. & 597. & 598. & 599. & 600. & 601. & 602. & 603. & 604. & 605. & 606. & 607. & 608. & 609. & 610. & 611. & 612. & 613. & 614. & 615. & 616. & 617. & 618. & 619. & 620. & 621. & 622. & 623. & 624. & 625. & 626. & 627. & 628. & 629. & 630. & 631. & 632. & 633. & 634. & 635. & 636. & 637. & 638. & 639. & 640. & 641. & 642. & 643. & 644. & 645. & 646. & 647. & 648. & 649. & 650. & 651. & 652. & 653. & 654. & 655. & 656. & 657. & 658. & 659. & 660. & 661. & 662. & 663. & 664. & 665. & 666. & 667. & 668. & 669. & 670. & 671. & 672. & 673. & 674. & 675. & 676. & 677. & 678. & 679. & 680. & 681. & 682. & 683. & 684. & 685. & 686. & 687. & 688. & 689. & 690. & 691. & 692. & 693. & 694. & 695. & 696. & 697. & 698. & 699. & 700. & 701. & 702. & 703. & 704. & 705. & 706. & 707. & 708. & 709. & 710. & 711. & 712. & 713. & 714. & 715. & 716. & 717. & 718. & 719. & 720. & 721. & 722. & 723. & 724. & 725. & 726. & 727. & 728. & 729. & 730. & 731. & 732. & 733. & 734. & 735. & 736. & 737. & 738. & 739. & 740. & 741. & 742. & 743. & 744. & 745. & 746. & 747. & 748. & 749. & 750. & 751. & 752. & 753. & 754. & 755. & 756. & 757. & 758. & 759. & 760. & 761. & 762. & 763. & 764. & 765. & 766. & 767. & 768. & 769. & 770. & 771. & 772. & 773. & 774. & 775. & 776. & 777. & 778. & 779. & 780. & 781. & 782. & 783. & 784. & 785. & 786. & 787. & 788. & 789. & 790. & 791. & 792. & 793. & 794. & 795. & 796. & 797. & 798. & 799. & 800. & 801. & 802. & 803. & 804. & 805. & 806. & 807. & 808. & 809. & 810. & 811. & 812. & 813. & 814. & 815. & 816. & 817. & 818. & 819. & 820. & 821. & 822. & 823. & 824. & 825. & 826. & 827. & 828. & 829. & 830. & 831. & 832. & 833. & 834. & 835. & 836. & 837. & 838. & 839. & 840. & 841. & 842. & 843. & 844. & 845. & 846. & 847. & 848. & 849. & 850. & 851. & 852. & 853. & 854. & 855. & 856. & 857. & 858. & 859. & 860. & 861. & 862. & 863. & 864. & 865. & 866. & 867. & 868. & 869. & 870. & 871. & 872. & 873. & 874. & 875. & 876. & 877. & 878. & 879. & 880. & 881. & 882. & 883. & 884. & 885. & 886. & 887. & 888. & 889. & 890. & 891. & 892. & 893. & 894. & 895. & 896. & 897. & 898. & 899. & 900. & 901. & 902. & 903. & 904. & 905. & 906. & 907. & 908. & 909. & 910. & 911. & 912. & 913. & 914. & 915. & 916. & 917. & 918. & 919. & 920. & 921. & 922. & 923. & 924. & 925. & 926. & 927. & 928. & 929. & 930. & 931. & 932. & 933. & 934. & 935. & 936. & 937. & 938. & 939. & 940. & 941. & 942. & 943. & 944. & 945. & 946. & 947. & 948. & 949. & 950. & 951. & 952. & 953. & 954. & 955. & 956. & 957. & 958. & 959. & 960. & 961. & 962. & 963. & 964. & 965. & 966. & 967. & 968. & 969. & 970. & 971. & 972. & 973. & 974. & 975. & 976. & 977. & 978. & 979. & 980. & 981. & 982. & 983. & 984. & 985. & 986. & 987. & 988. & 989. & 990. & 991. & 992. & 993. & 994. & 995. & 996. & 997. & 998. & 999. & 1000.

¶ Ad hoc dicitur, quod uirginitas potest considerari dupliciter. Primo, infra limites temperantiae puræ. Et sic uirginitatis materia est materia uirtutis, sed non distincta à castitate. Et similiter uirginitas est uirtus, sed non distincta à castitate. Et sic bene sciunt Ricardus. Nec oppositum sentit Auctor. Et hoc concludunt argumenta alia. Nam materia uirginitatis non est alterius rationis, sicut materia magnificencie & liberalitatis: nec uirginitas est castitas.

est circa arduum, cum non sit circa actum aliquem irascibilis, sed concupiscibilis, delectationem, scilicet ueneream. Si autem consideratur in ordine ad diuini obsequium, quoniam uirgo cogitat quae domini sunt, &c. sic uirginitas materia constituit materiam specialem bonam & alterius rationis à materia castitatis, & sic uirginitas se habet ad castitatem, ut magnificentia ad liberalitatem. Non quod similitudo ista teneat quo ad omnia, ut obiectio- nes quasi supponunt, sed quo ad duo, scilicet quod sicut ille differtur penes mediocre & magnam, ita istae penes excellens & mediocre. Et sicut ibi magnam distinguitur specie à mediocri, ita hic excellens à mediocri.

¶ SED CONTRA est quod Ambr. dicit in lib. de uirginitate: inuitat uirginitatis amor ut aliquid de uirginitate dicamus, ne ueluti transitu quodam perstricta uideatur quae principalis est uirtus.

CONCLUSIO.

¶ Virginitas est quidam specialis uirtus, qua alioquin se immunem ab inordinatione uenereae uoluptatis conseruat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, in uirginitate est sicut formale & completum propositum perpetuo abstinenti à delectatione uenereae. Quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, in quantum scilicet hoc fit ad uacuandū rebus diuinis. Materiale autem in uirginitate est integritas carnis absque omni experimento uenereae delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi inuenitur specialis ratio uirtutis, sicut patet in magnificentia, quae est circa magnos sumptus. Et ex hoc est specialis uirtus à liberalitate distincta, quae communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conseruare se immunem ab experimento uenereae delectationis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conseruare se immunem ab inordinatione uenereae uoluptatis. Et ideo uirginitas est quidam specialis uirtus, habens se ad castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem.

¶ Nam per penitentiam possit aliquis de uirginitate repa- rari.

¶ Respondeo ad tertiam, dubium ex Martino occurrit directe contra Authorem, hic arguente in questione secunda de uirginitate, probareque nitente quod per penitentiam, nec materiale, nec formale uirginitatis reparari potest. Et primo, quia in quocunque non potest esse per quocunque penitentiam propositum seruandū integritatem carnis, in eo non potest per penitentiam reparari formale uirginitatis: sed corrupta est huiusmodi ergo. Probatur minor: quia tali non potest reparari integritas carnis per penitentiam, ut ipse Thomas facit. Secundo, uirginitas, castitas con- iugalitatis, & castitas uidualis, formaliter & spe- cifice differunt, ut pro-

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod homines ex sua natura habent id quod est materiale in uirginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento uenereorum. Non tamen habent id quod est formale in uirginitate: ut scilicet habeant propositum seruandū huiusmodi integritatem propter deum. Et ex hoc habet rationem uirtutis. Vnde Aug. dicit in lib. de uirginitate: Nec nos in uirginibus praedicamus quod uirgines sunt, sed quod deo dicatur pia continentia uirgines sunt.

¶ Ad secundum dicendum, quod connexio uirtutum accipitur secundum illud quod est formale in uirtutibus, id est, secundum uirtutem. Potest siquidem excellens actus uirtutis omni abique peccato, quia excellentia ista est in consilio. Et sic contingit de actu uirginitatis & paupertatis uoluntarie, & similibus: non quod uirtus aliqua per horum omissionem perdat. Patet autem nullam uirtutem per se peccato à qua ut in praedictis minus dicitur, contrarium bono ex necessitate est minus. Quicquid ergo contrariatur uirtuti, quam consistit esse bonum morale, oportet esse minus morale quod est peccatum seu uirtutem.

¶ Sed contra hanc Authorem doctrinam uirginitatem in esse uirtutis specifice distinctam à castitate, cum eodem modo est actus religionis, & trahat ad ipsam religionis speciem materiam supra quam cadit uirginitas firmata uoto, erit quidem distincta specifice à castitate, quia est religio aut religionis pars, sed non erit distincta à castitate ut una species temperantiae distinguitur ab alia temperantiae specie. Diverforum siquidem generum & non subalternarum politorum, distinctae sunt differentiae & species, ut in praedictis dicitur.

¶ Ad hoc dicitur, quod sicut adulterium ponitur species luxurie, & tamen non per differentiam per se intemperantiae seu luxurie distinguitur à speciebus luxurie, sed per differentiam per se inlicitae, ut inferius patet: ita uirginitas ponitur species temperantiae, & tamen non per differentiam per se temperantiae, sed per religionis differentiam distinguitur ab aliis temperantiae speciebus. Est autem utrobique eadem ratio, scilicet quia materia ibi est luxuria, hic tem- perantiae. Et quod plus urget, quia licet loquuntur non solum populi ratio- ne materiae, sed patres: ob quorum uenerationem decuit Authorem, decet & omnes moralia docentes, sapere ad sobrietatem, & species tem- perantiae & luxurie appellare etiam ex non per se illius generis differentias. Vnde & Author ut uirginitatem poneret specialem uirtutem, seipsum in quatuor dist. trigematurā contextit, ubi uirginitatem tam cum quam sine uoto, minus tunc sciens, posuerat ut magnificentiam.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli aduerte quod hinc habes quod il- cet peccatum luxurie in uisus sit grauius, quam in aliis fornicationibus: tamen distinguitur speciebus uidualis castitas non sit specialis uirtus, cui huiusmodi luxuria opponatur. Aliunde siquidem non habere distinctionem specificam satis apparet, ex quo soluta est à uiri lege.

teris uoti. Quirto, quia est temperantia. Quirto, quia in aliquo casu uirginitas non uoto firmata, est laudabilior quam uoto firmata. Probatur assumptum. Si frater Regis Francie cognosceret probabilitur, quod Regem sine herede decede- rent, regnum transiret ad tyrannum crudelissimum, consiliarius ageret sine uoto firmare uirginitatem quam uouere.

¶ Ad hoc breuiter di- citur, quod aut ratio- nes istae non militant contra doctrinam Au- thoris, contra quam inducuntur, aut nihil ualent. Nam ex ra- tionibus istis aut in- tendit concludere quod uirginitas sine uoto est uirtus, aut quod talis uirginitas est uirtus spe- cie distincta à castita- te. Si primum, non est contra Authorem: quoniam gratis om- nes fatentur uirginita- tis propositum esse ac- tum castitatis. Si se- cundum, rationes nihil ualent. Nam licet con- cludant quod sine uoto uirginitas est sub temperantia, & actus uirtutis, &c. non ta- men concludunt distin- ctionem specificam eius à castitate. Et tamen Au- thos ponit uirginitatem non ad hoc quod sit uir- tus, sed ad hoc quod sit specialis contra castita- tem uirtus distincta exi- gere similitudinem uoti. Nec huius oppositum Marti- nus probat: quia etiam respectu Martini ad ra- tionem in littera huius argumenti tassa, scilicet nulla uirtus perditur si- ne peccato, nil uolens dicit quod omnes uirtutes quae sunt de adibus ex- cludentibus sub consilio, perduntur sine peccato ut uoluntaria paupertas. Hoc uero: nihil uolens. Tum quia nulla uirtus est quae sit circa obiecta, quia eadem sit circa praec- cepta, ut patet de scientia si per omnes uirtutes morales, iustitiam, forti- tudinem, temperantiam, prudentiam, & patet carum. Sed uidetur de- ceptio contingere, quia aliud est loqui de ali- quo excellenti actu uir- tutis, & aliud de ipsa uirtute. Potest siquidem excellens actus uirtutis omni abique peccato, quia excellentia ista est in consilio. Et sic contingit de actu uirginitatis & paupertatis uoluntarie, & similibus: non quod uirtus aliqua per horum omissionem perdat. Patet autem nullam uirtutem per se peccato à qua ut in praedictis minus dicitur, contrarium bono ex necessitate est minus. Quicquid ergo contrariatur uirtuti, quam consistit esse bonum morale, oportet esse minus morale quod est peccatum seu uirtutem.

¶ Ad tertium dicendum, quod uirtus per penitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in uirtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumplerit diuitias suas, per penitentiam peccati res- tituitur ei diuitiae. Et similiter ille qui uirginitatem peccando amisit, per peniten- tiam non recuperat uirginitatis materiam, sed recuperat uirginitatis propositum. Circa materiam autem uirginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit diuini- tus, scilicet integritas membri quam dici- mus accidentaliter se ad uirginitatem habe- re. Aliud autem est quod nec miraculose re- parari potest, ut scilicet quod qui expertus est uoluptatem ueneream fiat non exper- tus. Non enim deus potest facere ut ea quae facta sunt non sint facta, ut in primo habi- tum est.

¶ Ad quartum dicendum, quod uirginitas, secundum quod est uirtus, importat propo- situm uoto firmatum integritatis perpetuo seruandae. Dicit enim Aug. in li. de uirginitate, quod per uirginitatem integritas carnis ipsi creatori animae & carnis uouetur, con- secratur, seruatur. Vnde uirginitas, secun-

¶ Sed contra hanc Authorem doctrinam uirginitatem in esse uirtutis specifice distinctam à castitate, cum eodem modo est actus religionis, & trahat ad ipsam religionis speciem materiam supra quam cadit uirginitas firmata uoto, erit quidem distincta specifice à castitate, quia est religio aut religionis pars, sed non erit distincta à castitate ut una species temperantiae distinguitur ab alia temperantiae specie. Diverforum siquidem generum & non subalternarum politorum, distinctae sunt differentiae & species, ut in praedictis dicitur.

¶ Ad hoc dicitur, quod sicut adulterium ponitur species luxurie, & tamen non per differentiam per se intemperantiae seu luxurie distinguitur à speciebus luxurie, sed per differentiam per se inlicitae, ut inferius patet: ita uirginitas ponitur species temperantiae, & tamen non per differentiam per se temperantiae, sed per religionis differentiam distinguitur ab aliis temperantiae speciebus. Est autem utrobique eadem ratio, scilicet quia materia ibi est luxuria, hic tem- perantiae. Et quod plus urget, quia licet loquuntur non solum populi ratio- ne materiae, sed patres: ob quorum uenerationem decuit Authorem, decet & omnes moralia docentes, sapere ad sobrietatem, & species tem- perantiae & luxurie appellare etiam ex non per se illius generis differentias. Vnde & Author ut uirginitatem poneret specialem uirtutem, seipsum in quatuor dist. trigematurā contextit, ubi uirginitatem tam cum quam sine uoto, minus tunc sciens, posuerat ut magnificentiam.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli aduerte quod hinc habes quod il- cet peccatum luxurie in uisus sit grauius, quam in aliis fornicationibus: tamen distinguitur speciebus uidualis castitas non sit specialis uirtus, cui huiusmodi luxuria opponatur. Aliunde siquidem non habere distinctionem specificam satis apparet, ex quo soluta est à uiri lege.

¶ In eodem tertio articulo in responsione ad quartum, dubium occurrit ex Martino, ubi supra, dicente quod haec conclusio ponitur contra Thomam, scilicet uirginitas nullo uoto firmata est uirtus. Et probatur quinque modis. Primo, quia est actus humanus bonus & laudabilis in moderare consistens. Secundo, quia est actus rationi conformis. Tercio, quia est actus qui est ma-

¶ Nam uirginitas nullo uoto firmata, sit uirtus.

¶ Secunda Secunda S. Tho.

¶ Nam

¶ Annota.

¶ Nihil uidetur si sit uirtus distincta specie a uirginitate et castitate coniugali.

Questio. In eadem responsione dubium ex Martino in eodem lib. q. de uirginitate, & castitate coniugali. Et quid sit uirtus probatur, quia est habitus definitus immo

dum quod est uirtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

¶ Ad quintum dicendum, quod castitas coniugalis ex hoc solo habet laudem quod abstinet ab illicitis uoluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem: non tamen peruenit ad id quod est perfectum in materia ista scilicet ad omnimodam immunitatem ueneris uoluptatis, sed sola uirginitas. Et ideo sola uirginitas ponitur uirtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICVLVS IIIL.

¶ Vtrum uirginitas sit excellentior matrimonio.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod uirginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Aug. in lib. de bono coniugali, Non impar meritum est continentie in Ioanne, qui uul-
las expertus est nuptias, & in Abraham qui filios generauit. sed maioris uirtutis maior est meritum: ergo uirginitas non est potior uirtus quam castitas coniugalis.

¶ Præterea, Ex uirtute depedit laus uirtuosi. Si ergo uirginitas præferretur continentie coniugali, uidetur esse consequens quod quælibet uirgo esset laudabilior quælibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo uirginitas non præfertur coniugio.

¶ Præterea, Bonum commune potius est bono priuato, ut patet per Philosophum primo Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune. Dicit enim Aug. in lib. de bono coniugali: Quod est cibis ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis. Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet uidentur tribulatione carnis quam sustinent coniugate, sicut patet per Apostolum primæ ad Cor. 7. Ergo uirginitas non est potior continentia coniugali.

¶ SED CONTRA est, quod dicit Aug. in lib. de uirginitate: Cetera ratione & sanctarum scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias inuenimus: nec eas bono aut uirginalis continentie, uel etiã uidualis æquamus.

CONCLUSIO.

¶ Virginitas donec præferenda est coniugali continentie, cum ad uitam contemplatiuam sit ordinata.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut patet in lib. Hier. contra Iovinianum, hic error fuit Ioviniani, qui posuit uirginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue destruitur, & exemplo Christi, qui & matrem uirginem elegit, & ipse uirginitatem seruauit: & ex doctrina Apostoli qui primæ ad Cor. 7. Virginitatem cõsuluit tanquam melius bonum. Et etiam ratione: tum quia bonum diuinum est potius humano bono: tum quia bonum anime

uolens Ioannis Baptiste. Hæc autem constat deesse ualde. Vnde in principio responsionis Author dicit, quod mentum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Per hoc enim quod dicitur ex genere actus, denotatur primam inæqualitatem. Nam ex genere operis uirginitas præstat continentie coniugali. Per hoc uero quod subdit, sed magis ex animo operantis, denotatur

adæquationem secundum loco dicti: quod ad præmum substantiale. *¶ Ad primam igitur Martini obiectionem dicitur, quod Abraham habuit semper uirginitatem in preparatione animi. Nec est uerum quod solus id quod est possibile nobis, habemus in animi preparatione: nec semper in luxuria, habet in preparatione animi adulterium, sicut pra. &c. si posset. Et si cui inuincit, aliquid, quamuis priuatus manibus animi spe occidit, alii inimicum, habet animi præparatum occidendi illi si posset, & sic de aliis. Et licet isti quod ad damnum & periculum sensus substantialis, sunt rei sicut adulteri & homicidæ, et forte plures animi maiore ardorem ad hoc contra Abraham uirtuosos priuatus propter necessitatem carnis exercitio uirginitatis, præferat in preparatione animi ad uirginitatem, si esset conueniens tunc. Antiquitas quoque Aug. alia aduersus, quomodo continentia ibi ab Aug. pro continentia tollit coniugium sumitur, quod constat esse uirginitatem solum. Vi dualis enim non simpliciter, sed potius æquus tollit coniugium. Patet autem Augustinum sic accipere ibi continentiam: quia loquitur de ea quam non habebat in opere Abraham, sed in animo, & Ioannes in opere.*

¶ Ad secundam autem dicitur, quod licet uirginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus melior esse quam uirgo, duplici ratione. Primo quidem, ex parte castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad uirginitatem seruandam, si oportet, quam ille qui est actu uirgo. Vnde Aug. instruit uirginem in lib. de bono coniugali, ut dicat, Ego non sum melior quam Abraham: sed melior est castitas celibum quam castitas nuptiarum. Et ratione postea subdit dicens, Quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset. Quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiã si nunc agendum esset. Secundò, quia forte ille qui non est uirgo habet aliquam excellentiorem uirtutem. Vnde August. dicit in libro de uirginitate, Vnde scit uirgo, quamuis sollicita, quæ sunt domini, ne forte propter aliquam sibi incognitam infirmitatem non sit matura martyrio: illa uero mulier, cui se præferre gestiebat, iam posuit bibere calicem dominicæ passionis.

¶ Ad tertium dicendum, quod bonum commune potius est bono priuato, si sit eiusdem generis. Sed potest esse quod bonum priuatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo uirginitas deo dicata, præfertur fecunditati carnali. Vnde Augustinus dicit in libro de uirginitate, quod fecunditas carnis, etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa uirginitate compensari non possit credenda est.

¶ Ad hoc dicitur, quod comparatio rerum in bonitate non est consideranda secundum caliditatem aut euentus, sed absolute. Constat autem secundum omnes quod bonum anime præfertur bono corporis: & quod contemplatio diuina est magnum anime bonum, multiplicatio autem hominum per generationem, corporale bonum secundum suum genus est. Generatio siquidem carnalis, carnale bonum directe facit, iuxta illud Ioann. 1. Quod natus est ex carne, caro est. Igitur optime Author dicit quod finis uirginitatis, secundum genus suum, est simpliciter melior quam multiplicatio hominum quæ est finis coniugii.

¶ Num par fuerit Ioannis uirginitas continentie coniugali Abraham.

Questio. In art. 4. eiusdem q. in responsione ad primum, dubium ex Martino in q. 3. de uirginitate occurrit, dicente, ista solutio non mihi uidetur rationabilis: tam primo, quia Abraham nunquam habuit coniugium in opere, & uirginitatem in preparatione animi, cum nihil habemus in preparatione animi nisi quod est nobis possibile, nisi apud insipientes. Nec inuit adducta Aug. auctoritas: quia non dicit quod Abraham habuit uirginitatem in habitu, sed continentiam uel continentiam, quæ etiam adulis conuenit. Tum quia habere aliquam uirtutem in actu & opere multo perfectius est quam habere eam secundum preparationem animi. Sed Ioannes habuit uirginitatem in opere & Abraham in sola preparatione animi: ergo.

¶ Ad euidentiam horum aduerte quod Author non æquat opus coniugii operi uirginitatis: sed adæquat meritum continentie Abraham merito continentie uirgi-

¶ Ad

¶ *Verum uirginitas sit maxima uirtutum.*

AD QUINTVM sic proceditur. Videtur, quod uirginitas sit maxima uirtutum. Dicit enim Cyprianus in lib. de uirginitate: Nunc nobis ad uirgines sermo est, quatum quod sublimior est gloria, est maior cura: flos est ille ecclesiastici germinis deus atque ornamentum gratiae spiritualis: illustrior portio gregis Christi.

¶ *Præterea*, Maius præmium debetur maiori uirtuti: sed uirginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus cælestis, ut patet Matthæi decimo tertio in gloss. ergo uirginitas est maxima uirtutum.

¶ *Præterea*, Tanto aliqua uirtus est maior, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur: sed maxime aliquis conformatur Christo per uirginitatem. Dicitur enim Apoc. 14. de uirginibus quod sequuntur agnum quocumque ierit: & quod cantant canticum nouum, quod nemo alius poterat dicere. Ergo uirginitas est maxima uirtutum.

¶ *SED CONTRA* est quod Aug. dicit in lib. de uirginitate: Nemo, quantum puro, ausus fuit uirginitatem præferre monasterio. Et in eodem lib. dicit: Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas: in qua fidelibus notum est quo loco martyres, & quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur: per quod datur intelligi, quod martirium uirginitati præferatur, & similiter monasterii status.

CONCLUSIO.

¶ *Virginitas non est maxima uirtutum, quoniam in genere castitatis sit excellentissima.*

¶ *RESPONDEO* dicendum, quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Vno modo, in aliquo genere. Et sic uirginitas est excellentissima in genere castitatis. Transcendit enim & castitatem uidualem & coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo uirginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Vnde & Ambr. dicit in lib. de uirginitate, Pulchritudinem quis potest maiorem æstimare decore uirginis, quæ amatur à Rege, probatur à iudice, dedicatur domino, consecratur deo? Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic uirginitas non est excellentissima uirtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem: & quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo uirginitas laudabilis redditur, est uacare rebus diuinis, ut dictum est. Vnde ipse uirtutes theologice, & etiam uirtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res diuinas, præferuntur uirginitati. Similiter etiam uehementius operantur ad hoc, quod inhæreant deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam uitam: & uiuentes in monasteriis qui ad hoc postponunt propriam uoluntatem, & omnia quæ possunt habere: quam uirgines quæ ad hoc postponunt uenerem uoluptatem. Et ideo uirginitas non simpliciter est maxima uirtutum.

¶ *AD PRIMVM* ergo dicendum, quod uirgines sunt illustrior portio gregis Christi, & est earum sublimior gloria per comparationem ad uiduas & conjugatas.

¶ *Ad secundum* dicendum, quod cælestis fructus attribuitur uirginitati secundum Hiero. propter excellentiam quam habet ad uiduitatem, cui attribuitur sexagesimus: & ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut Aug. dicit in lib. de quæstionibus euangelii, centesimus fructus est martirium: sexagesimus, uirginum: & tricesimus conjugatorum. Vnde ex hoc non sequitur quod uirginitas sit simpliciter maxima uirtutum omnium, sed solum alius gradibus castitatis.

¶ *Ad tertium* dicendum, quod uirgines sequuntur agnū quocumque ierit quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis: ut Aug. dicit in lib. de uirginitate. Et ideo in pluribus sequuntur agnū, nō tamen oportet quod magis in propinquo: quia alie uirtutes faciunt propinquas inhære deo per imitationem mentis. Canticum autem nouum quod solæ uirgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis seruata.

QVAESTIO CENTESIMA QVIN-
quagesima tertia, De uitio luxurie, in quin-
que articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de uitio luxurie quod opponitur castitati. Et primo de ipsa in generali, secundum de specieb. eius.

¶ *Circa primum* queruntur quinque. Primo, quæ sit materia luxurie. Secundo, utrum omnis concubitus sit illicitus. Tertio, utrum luxuria sit peccatum mortale. Quarto, utrum luxuria sit uitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

¶ *Verum materia luxurie sint solum concupiscentia & delectationes ueneræ.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod materia luxurie nō solum sint concupiscentia & delectationes ueneræ. Dicit enim Aug. in lib. confes. quod luxuria ad societatem atque abundantiam se cupit uocari: sed satietas pertinet ad cibos & potus, abundantia autem ad diuitias: ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias & uoluptates ueneræ.

¶ *Præterea*, Prover. 20. dicitur, Luxuriosa res est uinum: sed uinum pertinet ad delectationem cibi & potus: ergo circa ea maxime uidetur luxuria esse.

¶ *Præterea*, Luxuria dicitur esse libidinosa uoluptatis appetitus: sed libidinosa uoluptas non solum est in ueneris, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias et uoluptates ueneræ.

¶ *SED CONTRA* est, quod dicitur in lib. de uera religione de luxuriosis. Qui seminat in carne, de carne meret corruptionem: sed seminatio carnis sit per uoluptates ueneræ: ergo ad has pertinet luxuria.

CONCLUSIO.

¶ *Omnia luxurie consideratio circa ueneres uoluptates est.*

¶ *RESPONDEO* dicendum, quod sicut illud. dicit in lib. Etymologia luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in uoluptates. Maxime autem uoluptates ueneræ animum hominis soluunt. Et ideo circa uoluptates ueneræ maxime luxuria consideratur.

¶ *AD PRIMVM* ergo dicendum, quod sicut temperantia principaliter quidem & proprie est circa delectationes tactus: dicitur autem esse consequenti & per similitudinem quādam in quibusdam aliis materiis, ita etiam luxuria principaliter quidem est in uoluptatibus ueneris, quæ maxime & præcipue animum hominis resoluunt: secundario autem dicitur in quibusque aliis ad excessum pertinentibus. Vnde ad Gal. 5. dicit gloss. quod luxuria est quilibet superfluitas.

¶ *Ad secundum* dicendum, quod uinum dicitur res luxuriosa, uel secundum hunc modum quo in quolibet materia abundantia ad luxuriam refertur, uel in quantum superfluitas usus uini incontinentium uoluptati ueneræ præbet.

¶ *Ad tertium* dicendum, quod libidinosa uoluptas est in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi uendicant ueneræ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Aug. dicit in 14. de ciuitate dei.

ARTICVLVS II.

¶ *Verum nullus actus ueneris possit esse sine peccato.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod nullus actus ueneris possit esse sine peccato. Nihil enim uidetur impedire uirtutem nisi peccatum. Sed omnis actus ueneris maxime impedit uirtutem. Dicit enim Aug. in primo soliloquio. Nihil esse sentio quod magis ex arte deiciat animum uiridem quam blandimenta feminæ corporis ille contactus. Ergo nullus actus ueneris uidetur esse sine peccato.

¶ *Præterea*, Vbi quicquid inuenitur aliquid superfluum per quod à bono rationis receditur, hoc est uitiosum: quia uirtus corrumpitur per superfluum & diminutum: ut dicitur in 2. Ethic. Sed in quolibet actu ueneris est superfluitas delectationis, quæ intantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa: ut Phil. dicit in 6. Eth.

Secunda Secunde S. Tho.

¶ *Ad obiectionem autem Martini negatur utraq; sequela. Prima quidem, quia in casu quo speculatur humana oportet conseruari, præceptū iuris nature præualeret uoto uirginitatis: & sic simpliciter melius est philosophari quam distrahē tempore tamen necessitas, oppositū agendū est. Ita licet simpliciter melior sit uirginitas matrimonio: tamen necessitas melius est nubere. Secunda autem, quia in pace unius regni non iudicatur ad bonum temporale tantū, sed ad bonum spirituale uitium, scilicet in regnoque discordias, seditionibus, bellis impediantur, tolluntur. Et uniuersaliter dicitur, quod dispensatio potest fieri nō solum propter melius secundum suum genus, sed propter melius ex circumstantia, puta hic in tali euentu.*
¶ *Ethi. 3. le. 2. co. 3.*

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam secundam Articuli quintum.*

IN art. 1. eiusdem q. nihil scribendum occurrat, nisi quod illud quod in fine articuli dicitur de christo nouo seu gaudio singulari de integritate carnis seruata: quod de antea illis tractabitur, declarandum est.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli primum.*

IN art. 1. q. 13. aduer. Annota. te quod quia pax est ut quilibet ars gaudeat propriis uocabulis, ideo in morali philosophia & Theologia luxurie nomen proprie sumitur pro superfluitate in materia delectationis ueneræ, & per similitudinem ad quilibet abundantem excessum translata dicitur. Nam cō in Ecclesia dicimus luxuriam peccatū, sine cunctatione intelligimus peccatū in ueneris excessu. Sed apud grammaticos cōtrarius uidetur translationis ordo, quoniam prius significata est apud eos luxurie nomen solutio, cuiuslibet libidinis, & deinde associata est ad solutionem libidinis in materia ueneris delectationis, quæ solutio in superfluitate ueneris delectationis manifeste colligitur. Et est ratio diuersæ translationis, quia illi ex parte nominis significatis, illi ex parte rei significatis translationem ordinant.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli secundum.*

IN art. 1. eiusdem q. Annota. nota primum contra scrupulos mentis quod sine omni peccato ueneris actus exerceri potest.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli primum.*

IN art. 1. q. 13. aduer. Annota. te quod quia pax est ut quilibet ars gaudeat propriis uocabulis, ideo in morali philosophia & Theologia luxurie nomen proprie sumitur pro superfluitate in materia delectationis ueneræ, & per similitudinem ad quilibet abundantem excessum translata dicitur. Nam cō in Ecclesia dicimus luxuriam peccatū, sine cunctatione intelligimus peccatū in ueneris excessu. Sed apud grammaticos cōtrarius uidetur translationis ordo, quoniam prius significata est apud eos luxurie nomen solutio, cuiuslibet libidinis, & deinde associata est ad solutionem libidinis in materia ueneris delectationis, quæ solutio in superfluitate ueneris delectationis manifeste colligitur. Et est ratio diuersæ translationis, quia illi ex parte nominis significatis, illi ex parte rei significatis translationem ordinant.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli secundum.*

IN art. 1. eiusdem q. Annota. nota primum contra scrupulos mentis quod sine omni peccato ueneris actus exerceri potest.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli primum.*

IN art. 1. q. 13. aduer. Annota. te quod quia pax est ut quilibet ars gaudeat propriis uocabulis, ideo in morali philosophia & Theologia luxurie nomen proprie sumitur pro superfluitate in materia delectationis ueneræ, & per similitudinem ad quilibet abundantem excessum translata dicitur. Nam cō in Ecclesia dicimus luxuriam peccatū, sine cunctatione intelligimus peccatū in ueneris excessu. Sed apud grammaticos cōtrarius uidetur translationis ordo, quoniam prius significata est apud eos luxurie nomen solutio, cuiuslibet libidinis, & deinde associata est ad solutionem libidinis in materia ueneris delectationis, quæ solutio in superfluitate ueneris delectationis manifeste colligitur. Et est ratio diuersæ translationis, quia illi ex parte nominis significatis, illi ex parte rei significatis translationem ordinant.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli secundum.*

IN art. 1. eiusdem q. Annota. nota primum contra scrupulos mentis quod sine omni peccato ueneris actus exerceri potest.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli primum.*

IN art. 1. q. 13. aduer. Annota. te quod quia pax est ut quilibet ars gaudeat propriis uocabulis, ideo in morali philosophia & Theologia luxurie nomen proprie sumitur pro superfluitate in materia delectationis ueneræ, & per similitudinem ad quilibet abundantem excessum translata dicitur. Nam cō in Ecclesia dicimus luxuriam peccatū, sine cunctatione intelligimus peccatū in ueneris excessu. Sed apud grammaticos cōtrarius uidetur translationis ordo, quoniam prius significata est apud eos luxurie nomen solutio, cuiuslibet libidinis, & deinde associata est ad solutionem libidinis in materia ueneris delectationis, quæ solutio in superfluitate ueneris delectationis manifeste colligitur. Et est ratio diuersæ translationis, quia illi ex parte nominis significatis, illi ex parte rei significatis translationem ordinant.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli secundum.*

IN art. 1. eiusdem q. Annota. nota primum contra scrupulos mentis quod sine omni peccato ueneris actus exerceri potest.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli primum.*

IN art. 1. q. 13. aduer. Annota. te quod quia pax est ut quilibet ars gaudeat propriis uocabulis, ideo in morali philosophia & Theologia luxurie nomen proprie sumitur pro superfluitate in materia delectationis ueneræ, & per similitudinem ad quilibet abundantem excessum translata dicitur. Nam cō in Ecclesia dicimus luxuriam peccatū, sine cunctatione intelligimus peccatū in ueneris excessu. Sed apud grammaticos cōtrarius uidetur translationis ordo, quoniam prius significata est apud eos luxurie nomen solutio, cuiuslibet libidinis, & deinde associata est ad solutionem libidinis in materia ueneris delectationis, quæ solutio in superfluitate ueneris delectationis manifeste colligitur. Et est ratio diuersæ translationis, quia illi ex parte nominis significatis, illi ex parte rei significatis translationem ordinant.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli secundum.*

IN art. 1. eiusdem q. Annota. nota primum contra scrupulos mentis quod sine omni peccato ueneris actus exerceri potest.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli primum.*

IN art. 1. q. 13. aduer. Annota. te quod quia pax est ut quilibet ars gaudeat propriis uocabulis, ideo in morali philosophia & Theologia luxurie nomen proprie sumitur pro superfluitate in materia delectationis ueneræ, & per similitudinem ad quilibet abundantem excessum translata dicitur. Nam cō in Ecclesia dicimus luxuriam peccatū, sine cunctatione intelligimus peccatū in ueneris excessu. Sed apud grammaticos cōtrarius uidetur translationis ordo, quoniam prius significata est apud eos luxurie nomen solutio, cuiuslibet libidinis, & deinde associata est ad solutionem libidinis in materia ueneris delectationis, quæ solutio in superfluitate ueneris delectationis manifeste colligitur. Et est ratio diuersæ translationis, quia illi ex parte nominis significatis, illi ex parte rei significatis translationem ordinant.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli secundum.*

IN art. 1. eiusdem q. Annota. nota primum contra scrupulos mentis quod sine omni peccato ueneris actus exerceri potest.

¶ *Super Quæstionem centesimam quinquagesimam tertiam Articuli primum.*

IN art. 1. q. 13. aduer. Annota. te quod quia pax est ut quilibet ars gaudeat propriis uocabulis, ideo in morali philosophia & Theologia luxurie nomen proprie sumitur pro superfluitate in materia delectationis ueneræ, & per similitudinem ad quilibet abundantem excessum translata dicitur. Nam cō in Ecclesia dicimus luxuriam peccatū, sine cunctatione intelligimus peccatū in ueneris excessu. Sed apud grammaticos cōtrarius uidetur translationis ordo, quoniam prius significata est apud eos luxurie nomen solutio, cuiuslibet libidinis, & deinde associata est ad solutionem libidinis in materia ueneris delectationis, quæ solutio in superfluitate ueneris delectationis manifeste colligitur. Et est ratio diuersæ translationis, quia illi ex parte nominis significatis, illi ex parte rei significatis translationem ordinant.

Ayuntamiento de Madrid

potest & exercetur, quod debetis est circumstantis honestus actus coniugal-
is, inter quas circumstantias non est ut persona non delectetur aut non compla-
ceat sibi delectario. Hoc enim insensibilis aut stultus est. Complacentia enim vo-
luntaria in delectatione operis talis alius bene circumstantiatur, puta propter
prolem, &c. nullam omnino peccatum est, sed donum dei est absolute generis
humani, & coactum ho-
mini ceteris animalibus. Unde non debet
persona de huiusmodi
delectatione percepta
dolere, sed potius deo
gratias agere.

Anota. Nota secundo qd Au-
thor in responsione ad
secundum, theologalem
rationem reddit quare
delectatio ueneris non
subiacet moderationi
rationis scilicet ex ori-
ginali peccato: non qd
ignorer hoc esse natu-
rale, sed sicut mors, cum
hoc quod est naturalis
est etiam poena peccati
originalis: quia pro gra-
tia adempta nobis erat
necessitas moriendi, ita
quia huiusmodi pertur-
batio rationis adempta
nobis erat per donum
originalis iustitiae quo
inferiora superioribus
subiecta erant in homo-
ne, facta est poena origi-
nalis peccati.

Super Quo-
stione centesimae
quaginta tertiae Aris-
totelis tertium.

Num par ratio sit
emittendi semen &
quoniam alia superflua
ex humanis corporibus
quo ad rationem peccan-
di.

Questio. In art. 1. eiusdem q.
in responsione ad pri-
mum, dubium ex Mar-
tino occurrit in que-
stio prima, de luxuria,
dicente, Hec solutio non
satisfacit: tum quia cir-
ca emissionem aliarum
superfluarum potest
esse inordinatio vel in
quantitate contra san-
tatem corporis, procu-
rando nimis earum emis-
sionem, vel in via, puta
per vias immundas: pu-
ta exegeret per os: tum
quia illi qui non habent
semen apud genera-
tionem, aut propter aeta-
tem, aut propter com-
plexionem, non pecca-
rent luxuriando, dum
quomodolibet emitte-
rent seminis talis super-
fluitatem.

Ad primum horum di-
citur, quod ut saepe di-
ctum est, Auctoris ser-
mo & doctrina est for-
malis: & nihil detrimen-
ti patitur ex his que
sunt per accidens. Inter
emissionem ergo semi-
nis & aliarum superflua-
rum per se, & secun-
dum sua genera iudican-
do actus, inter est dis-
cretio, quod emissio semi-
nis ex suo genere ha-
bet quod ad finem ge-
nerationis ordinatur se-
cundum rectam rationem
emissio autem aliarum
superfluarum ex suo ge-
nere nullam habet ordi-
nem ad rationem, nisi
pro quanto habet decen-
tiam humani coniugis

Et sicut Hier. dicit in illo actu, spiritus pro-
phetiae non tangebatur corda prophetarum.
Ergo nullus actus ueneris potest esse sine
peccato.

Præterea, Causa potior est quam effectus,
sed peccatum originale in paruulis trahitur
a concupiscentia, sine qua actus ueneris
esse non potest: ut patet per Aug. in lib. de
nuptiis & concupiscentia. Ergo nullus actus
ueneris potest esse sine peccato.

SED CONTRA est quod Aug. dicit
in li. de bono coniugali, Satis responsum est
haereticis, si tamen capiunt non esse pecca-
tum quod neque contra naturam committitur,
neque contra morem, neque contra præceptum.
Et loquitur de actu ueneris quo antiqui
patres pluribus coniugibus utebantur. Ergo
non omnis actus ueneris est peccatum.

CONCLUSIO.

Potest aliquis ueneris licitus usus esse, si de-
bito modo & ordine fiat secundum quod est con-
ueniens ad finem generationis humane.

RESPONDEO dicendum, qd peccatum
in humanis actibus est quod est contra or-
dinem rationis. Habet autem hoc rationis or-
do, ut quilibet conuenienter ordinet in suum
finem. Et ideo non est peccatum si per rationem
homo utatur rebus aliquibus ad finem, ad
quem sunt modo & ordine conuenientes:
dummodo esse finis sit aliquid uere bonum.
Sicut autem est uere bonum qd conseruetur
corporalis natura unius individui, ita etiam
est quoddam bonum excellens qd conseruetur
natura speciei humane. Sicut autem ad
conseruationem uitæ unius hominis ordina-
tur usus ciborum, ita etiam ad conseruationem
totius humani generis usus ueneris. Unde
Aug. dicit in li. de bono coniugali, Quod
est cibus ad salutem hominis, hoc est concu-
bitus ad salutem generis. Et ideo sicut usus
ciborum potest esse absq. peccato, si fiat de-
bito modo & ordine secundum quod competit
saluti corporis: ita etiam & usus ueneris
potest esse absq. omni peccato, si fiat de-
bito modo & ordine secundum quod est con-
ueniens ad finem generationis humane.

AD PRIMVM ergo dicendum, qd aliquid
potest impedire dupliciter uirtutem. Vno
modo, quantum ad communem statum uirtutis.
Et sic non impeditur uirtus nisi per peccatum.
Alio modo, quantum ad perfectum uirtutis sta-
tum: & sic potest impediri uirtus per aliquid
quod non est peccatum, sed est minus bonum.
Et hoc modo usus fornicationis deficit animam:
non ad uirtutem, sed ab arce, id est perfectione
uirtutis. Unde Aug. dicit in li. de bono coniugali:
Sicut bonum erat qd Martha faciebat, oc-
cupata circa ministerium sanctorum: sed me-
lius quod Maria audiens uerbum dei: ita etiam
bonum Susannæ in castitate coniugali lau-
dandum: sed bonum uiduæ Antie, & magis
Mariæ uirginis, anteponimus.

Ad secundum dicendum, qd sicut supra dictum
est, medium uirtutis non attenditur secundum
quantitatem, sed secundum quod conuenit ratio-
ni recte. Et ideo abundantia delectationis
quæ est in actu ueneris secundum ratio-
nem ordinato, non contrariatur medio uir-
tutis. Et præterea ad uirtutem non pertinet
quantum sensus exterior delectetur quod
consequitur corporis dispositionem: sed quan-
tum appetitus interior ad huiusmodi de-
lectationes afficiatur: nec hoc etiam, qd ratio
non potest liberum actum rationis ad spiri-
tualia consideranda simul cum illa delecta-
tione habere: ostendit qd actus ille sit uir-
tutis contrarius. Non enim est uirtutis contra-

annexum. Per accidens autem, puta quia non est superfluum quod superfluum
credatur: & ideo nimis procuratur, ut quia admissum est bonum naturale, aut
quis homo abuteretur membris officialibus corporis, peccatum in huiusmodi emis-
sionibus constituitur. Ad secundum quoque dicitur, quod semen propter rationem dicitur
inceptum generationi, non quia non generat, sed quia deficit a perfectione

generationis siue pec-
lis generande. Et simile
de semine incepto pro-
pter complexionem, id
dicitur. Si tamen dicitur
quod alius semen
non esse pro tunc sal-
tem generationis patet
de semine multum
postquam amplius non
patitur monstrari, ut
propterea subrahatur
a ratione in littera assigna-
ta ex parte finis,
quia præcepta moralia
attendunt ad id quod
secundum naturam est,
& non ad id quod per
accidens in hac uel co-
plexione uelitate inue-
nitur. Per se autem semen
a natura ordinatum est ad
prolis generationem, alio
quin semen non esset. Et
ideo circa seminationem
quandlibet, communis
præcepta quæ maxime
ex line, qui est genera-
tio, sumuntur, seruanda
sunt quantumcumque
que per accidens gene-
ratio tunc sequi non potest
sit. Passissima est ergo
& destrictissima moralis
doctrina consequentia
aliarum. Quod si ex
ne, puta generationem,
prouenit ordo, & peccatum
carum in emissionem se-
minis, habentes semen
inceptum generationi,
non peccarent. Proce-
dit enim ex consuetu-
dine eius quod est per se
cum eo quod est per
accidens: quod saepe in
mortalibus & in cæcis
facile errat. Contingit
enim etiam sapientes in
his que sunt per acci-
dens falli.

Ad tertium dicendum, quod sicut Aug. ibi
dem dicit, ex concupiscentia carnis, quæ ge-
neranti non imputatur in peccatum, tan-
quam ex filia peccati proles nascitur origi-
nali obligata peccato. Unde non sequitur,
quod actus ille sit peccatum, sed quod in
illo actu sit aliquid poenale a peccato pri-
mo deriuatum.

ARTICVLVS III.

**Q. Virum luxuria, quæ est circa actus uene-
reos, possit esse peccatum.**

AD TERTIVM sic procedi-
tur. Videtur quod luxuria quæ
est circa actus ueneris non
possit esse aliquid peccatum.
Per actum enim ueneris semen
emittitur: quod est superfluum alimentum, ut
patet per Philosophum in libro de genera-
tione animalium: sed in emissione aliarum
superfluitatum non attenditur aliquid pec-
catum: ergo neque circa actus ueneris po-
test esse aliquid peccatum.

Præterea, Quilibet potest uti ut libet
eo quod suum est: sed in actu ueneris ho-
mo non utitur nisi eo quod suum est, nisi
forte in adulterio uel rapto: ergo in usu ue-
neris non potest esse peccatum: & ita lu-
xuria non erit peccatum.

Præterea, Omne peccatum habet uitium op-
positum, sed luxurie nullum uitium uidetur esse
oppositum: ergo luxuria non est peccatum.

SED CONTRA est, quod causa est
potior suo effectui. Sed unum prohibetur
propter luxuriam, secundum illud Apostoli
ad Ephes. 5. Nolite inebriari uino in quo est
luxuria. Ergo luxuria est prohibita.

Præterea, Galat. 5. enumeratur inter opera
carnis.

CONCLUSIO.

Luxuria peccatum est, quo modum rationis &
ordinem aliquis circa ueneres excedit.

RESPONDEO dicendum, qd quanto
aliquid est magis necessarium, tanto magis
oportet ut circa illud rationis ordo seruetur.
Unde per consequens magis est uitio-
sum, si ordo rationis prætermittatur. Vnus
autem ueneris, sicut dictum est, est ualde
necessarius ad bonum commune: quod est
conseruatio humani generis. Et ideo circa
hoc maxime attendi debet rationis ordo,
& per consequens si quid circa hoc fiat præ-
ter quæ ordo rationis habet, uitiosum erit.
Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut or-
dinem & modum rationis excedat circa uene-
res. Et ideo absq. dubio luxuria est peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut Philosophus in eodem libro dicit, semen
est superfluum quo indiget. Dicitur enim
superfluum ex eo quod residuum est opera-
tionis uirtutis nutritiue: tamen indiget
eo ad opus uirtutis generatiue. Sed alie
superfluitates humani corporis sunt, quibus
non indiget. Et ideo non refert qualiter
cunq. emittantur, salua decentia conuictus
humani. Sed non est simile in feminis emis-
sione, quæ taliter debet fieri ut conueniat
fini ad quem eo indiget.

alter de necessitate precepti, sicut ad cetera precepta iustitiae. Et quia reddere debitum est actus sub precepto affirmatio castitatis, ideo obligat pro loco aliusque circumstantiis obcurrentibus. Non enim tenetur impositus aut infirmus cum notabili damno persone, aut in loco incongruo, puta publico vel sacro; quamvis teneatur omni tempore quodcumque sacro aut communionis preterire vel furtive debitum reddere.

Et ratio diversitatis patet, quia locus publicus est contra honestatem, sicut uero contra dignitatem reverentiam. Damnum autem notabile persone est contra naturam ordinem, quae ordinavit superfluum persone ad huiusmodi debita persolvenda. Tempus autem sacrum non violatur propterea, nec communitio impeditur aut deturpat. Ista enim quae sunt ad bene esse debita sine coniugis praedictio de obsequio utriusque fieri, ut Apostolus docet. An autem permittit tempore mensuri, aut modo indebito, tenetur reddere, in sequenti quaestione clarum fiet.

¶ Ad secundum ergo dicendum, quod sicut Apostolus dicit primae ad Corinthios. contra luxuriam loquens, empti estis pretio magno: glorificate, & portate deum in corpore vestro. Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, iniuriam facit deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde & Aug. dicit in lib. de decem chordis: Dominus qui gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non sua, hoc precipit, ne per illecebras, & illicitas voluptates corrumpat templum eius quod esse coepisti.

¶ Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriae non contingit in malis, eo quod homines magis sunt prompti ad delectationes. Et tamen oppositum utrum continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc utrum in eo, qui in tantum detestatur mulierum usum, quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IIII.

¶ Virum luxuria sit vitium capitale.

¶ AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiae, ut patet per glossam ad Ephes. 1. Sed immunditia est filia gulae, ut patet per Greg. 31. moral. ergo luxuria non est vitium capitale.

¶ Præterea, illud dicit in lib. de summo bono: quod sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salua sit castitas carnis: sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur: ergo luxuria non est vitium capitale.

¶ Præterea, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Eph. 4. Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae. Sed desperatio non est vitium capitale: quinimo ponitur filia accidia, ut supra habetur: ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

¶ SED CONTRA est quod Grego. 31. moral. ponit luxuriam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO.

¶ Luxuria vitium capitale est, cum illius finis sit uenerorum maxima delectatio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem: ita quod eius appetitus homo procedat ad multa peccata perpetranda: quae omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriae est delectatio uenerorum, quae est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitiuum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem huiusmodi concupiscentiae. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quae ponitur filia gulae, est quedam immunditia corporalis, ut supra dictum est. Et sic obiectio non est ad propositum. Si uero accipiatur pro immunditia luxuriae, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriae: non autem secundum rationem causae finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitio capitalibus.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum. Et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

debet, quod a oriri ex fine vitii non contingit uno modo, scilicet ut modum ad finem, sed etiam ut acceptum propter meritum finis. concupiscentiam & delectationem. Sicut ad alter non curat incurrere odium multorum: quod tamen non eligit ut modum ad finem. Et hoc modo filia luxuriae oriuntur ex luxuria fine. Luxuriosus siquidem in tanta delectatione uenerem absistit, ut non curet incurrere caecitatem mentis, praecipitationem inconsiderationem &c. Non quod haec eligan- tur propter luxuriam ex- tendendam. Et tamen arguuntur hunc solum modum ortus ex fine tan- pi, scilicet ut modum ad finem. Et propterea arguuntur hic peccare, quia finis luxuriae, sicut possit haberi sine his modis, ad ipsum tamen modo dicto consequitur incurus horum vitio- rum. Et ideo filia illius. Supra q. 1. art. 6. ubi dicitur in sequenti articulo. Et mal. q. 8. ar. 3. cor. col. 3. q. 9. q. 10. q. 11. art. 3. cor. Et q. 15. art. 4.

ARTICULUS V.

¶ Virum concupiscenter dicatur esse filia luxuriae, caecitas mentis, inconsideratio, praecipitatio, inconstantia, amor sui, odium dei, affectus praesentis seculi, & horror futuri.



¶ AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter dicatur esse filia luxuriae, caecitas mentis, inconsideratio, praecipitatio, inconstantia, amor sui, odium dei, affectus praesentis seculi, horror utriusque futuri. Quia caecitas mentis, & inconsideratio, & praecipitatio, pertinent ad imprudentiam, quae inuenitur in omni peccato, sicut & prudentia in omni uirtute. Ergo non debent poni speciales filiae luxuriae.

¶ Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est: sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiae: ergo inconstantia non est filia luxuriae.

¶ Præterea, amor sui usque ad contemptum dei, est principium omnis peccati, ut patet per August. 14. de ciui. dei. Non ergo debet poni filia luxuriae.

¶ Præterea, id ponitur quatuor, scilicet turpi loquia, scurrilia, ludicia, stultiloquia. Ergo praedicta enumeratio uidetur esse superflua.

¶ SED CONTRA est auctoritas Greg. 31. Moral.

CONCLUSIO.

¶ Caecitas mentis, inconsideratio, praecipitatio, inconstantia, amor sui, odium dei, affectus praesentis seculi, & horror futuri, filiae luxuriae sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod quando inferiores potentiae uehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores uires impediuntur, & deordinentur in suis actibus. Per utrumque autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscentia uehementer intendit ad sua obiecta, scilicet delectabilia, propter uehementiam passionis & delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores uires deordinentur, scilicet ratio & uoluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primus quidem simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam secundum illud Dan. 13. Species decipit, & concupiscentia subuenit cor ruit. Et quantum ad hoc ponitur caecitas mentis. Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae. Unde Terent. dicit in Eunuchio, loquens de amore libidinoso, Quares in se neque consilium neque modum ullum habet, eam consilio regere non potest. Et quantum ad hoc ponitur praecipitatio, quae importat subtractionem consilii, ut supra habitum est. Tertius actus est iudicium de agenda. Et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicit enim Dan. 13. de senibus luxuriosis: Auerte sensum suum, ut non recordetur iudicio rum iustorum. Et quantum ad hoc ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est praecipitatio rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae ne exequatur id quod decreuit esse faciendum. Unde Terent. dicit in Eunuchio, de quodam qui dicebat se necessarium ab amica, haec uerba: una fallax

Secunda Secunda S. Thom. Kkk sonant,

sonant. Et propterea Author ex interioribus reddi horum rationi. Unde patet responsio ad primam objectionem, quod scilicet quia luxuria primo parit deordinationem interius quam hos actus: ideo ex his quae intus sunt, ratio in littera redditur exteriori: & non dicitur quod sunt exteriora tantum. Ad secundam dicitur, quod aliud est turpiloquium, & aliud est desiderare turpiloquium. Si scilicet dixerit desiderium turpiloquii scilicet

lachrymula restringet. Ex parte autem uoluntatis consequitur duplex actus inordinatus, quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit. Et per oppositum ponitur odium dei, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc ponitur affectus praesentis seculi, quo scilicet aliquis uult frui uoluptate. Et per oppositum ponitur desperatio futuri seculi: quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus non curat peruenire ad spirituales, sed fastidit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 4. Ethic. in temperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo uicia opposita prudentiae, maxime oriuntur ex luxuria, quae est praecipua in temperantiae species.

Ad secundum dicendum, quod constantia in arduis, & terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantia habere in abstinendo a delectationibus pertinet ad continentiam, quae ponitur pars temperantiae, sicut supra dictum est. Et ideo inconstantia, quae ei opponitur, ponitur filia luxuriae. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, in quantum emollit cor hominis, & effeminatum reddit, secundum illud Osee 4. Fornicatio, & uinum, & ebrietas auferunt cor. Et Vegetius dicit in lib. de re militari, quod minus mortem metuit, qui minus deliciarum nouerit in uita. Nec oportet, sicut saepe dictum est, quod filii uicis capitalis cum eo in materia conueniant.

Ad tertium dicendum, quod amor sui quantum ad quaecunque bona quae sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum. Sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriae.

Ad quartum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad quintum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad sextum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad septimum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad octauum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad nonum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad decimum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad undecimum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad duodecimum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad tredecimum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad quatuordecimum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

Ad quindecimum dicendum, quod illa, quae ista ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores & praecipue ad delectationem pertinentes, quia est aliquid inordinatum quadupliciter. Vno modo, propter materiam. Et sic ponitur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur: ut dicitur Math. 12. Luxuriosus, quorum cor est turpiloquium concupiscentis plenum, de facili ad turpia uerba prorumpunt. Secundum, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsideratione & praecipitatione causatur, consequens est quod faciat prorumpere in uerba leuiter, & inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, uerba luxuria ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in uerba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam uerborum quam peruenit luxuria propter cecitatem mentis quae causatur, & sic prorumpit in stultiloquia: ut pote cum suis uerbis praefert delectationes quas appetit, quibusque aliis rebus.

sic, Circumstantia transferens actum de uirtute in uitium, constituit speciem: ita est huiusmodi, ergo. Minor patet, quia ex tali circumstantia actus coniugalis est peccatum. Maior probatur. Talis circumstantia transfert in genus uicium, ergo in aliquam speciem: quoniam nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Hoc enim patet: & quod praeter sex dictas species oportet aliam ponere, & quod non ex parte materiae sed circumstantiae: & quod resp. ad quartum non est intelligibile dum dicitur peccatum coniugale est secundum aliquam circumstantiam quae non constituit speciem moralem actus. In hoc consistunt omnia motus Martini circa hoc, licet ab ipso plurimifuerint.

QVAESTIO CENTESIMAQUINGAGESIMAQUARTA de luxuria partibus specificis in duodecim articulos diuisa.



INDE considerandum est de luxuria partibus.

Et circa hoc quaeritur duodecim. Primo, de diuisione partium luxuriae. Secundo, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatum. Quarto, utrum in tactibus, & osculis & aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale. Quinto, utrum nocturna pollutio sit peccatum. Sexto, de stupro. Septimo, de raptu. Octauo, de adulterio. Nono, de incestu. Decimo, de sacrilegio. Undecimo, de peccato contranaturam. Duodecimo, de ordine grauitatis in praedictis speciebus.

ARTICVLVS I.

Utrum conuenienter assignentur sex species luxuriae, scilicet fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & uicia contra naturam, inesse contra naturam.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter assignentur sex species luxuriae, scilicet fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & uicia contra naturam. Diuersitas enim materiae non diuersificat speciem: sed praedicta diuisio sumitur secundum materiam diuersitatem, prout scilicet aliquis committetur coniugate, uel uirgini, uel alterius conditionis mulieri: ergo uidetur quod per haec species luxuriae non diuersificentur.

Præterea, species uitii unius non uidentur diuersificari per ea quae pertinent ad aliud uitium: sed adulterium non differt a simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quae est alterius, & sic iniustitiam committit: ergo uidetur quod adulterium non debet poni species luxuriae.

Præterea, sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est alteri uiro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est obligata deo per uotum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriae, ita etiam sacrilegium species luxuriae poni debet.

Præterea, ille qui est matrimonio iunctus non solum peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua coniuge inordinate utatur: sed hoc peccatum sub luxuria continetur, ergo deberet inter species luxuriae computari.

Præterea, Apostolus 2. ad Cor. 12. dicit, Ne iterum cum uenero humiliet me Deus apud uos, & luceant multi ex his qui ante peccauerunt, & non egerunt poenitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicia quam gesserunt. Ergo uidetur quod etiam immunditia, & impudicitia debeant poni species luxuriae, sicut & fornicatio.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

Præterea, diuisum non condiditur diuisum commune doctrina theologorum rationabiliter tradita, licet ista sex tantum species luxuriae ponantur. Dixi de luxuria simpliciter, ad differentiam luxuriae secundum quid: quoniam luxuria simpliciter, & absolute significat peccatum seu uitium ex suo genere mortale, sicut iniustitia: & non nisi ex imperfectione actus seu secundum quid sonat peccata uenialia circa uenerem. Et ex hoc prout patet species eius non sunt nisi istae quae secundum suas proprias rationes sunt peccata mortalia. Haec autem solae sunt praedictae sex. Merito igitur luxuria simpliciter dicitur tantum species sunt assignatae, quae sub peccato mortali ex propria ratione continentur, quibus secundum quid plures sunt species. Dixi secundum quid committitur istis actibus secundum quid hoc capite id patet. Nam ut in littera haec dicit, & sub aliis uerbis in artic. 3. q. 15. de malo dupliciter contingit peccare seu deordinari.

in illis, & o sculis solius delectationis causa. In omnibus liquidum his interuenit peccatum luxurie in coniugio secundum aliquam circumstantiam. Et quodlibet horum est peccatum mortale. Et tamen in nulla illarum sex specierum enumeratur. Male ergo dixi ego, et non Author, quod reliquae species non sunt peccata mortalia ex suo genere.

¶ Ad hoc quod dicitur, quod non solum est uerum quod Author dicit in littera scilicet quod peccatum coniugii cum sua uxore non est secundum materiam, sed circumstantias, quae, ut sic, non dant speciem. Et ideo secundum huiusmodi peccata non ponuntur species luxurie, scilicet secundum differentiam actus consummationis, ut expositum est. Sed etiam uerum est quod ego addidi, scilicet quod reliquae luxurie species non sunt ex suo genere mortale peccatum. Sed utrique oportet sane intelligere. Dicitur liquidum Authoris intelligendum est de peccato non quocumque, sed luxurie & coniugii, ut sic, hoc est ad eundem matrimonium excoercentis. Et non solum loquitur de coniugio non de coniugio tali, puta impedito, prohibito, & huiusmodi: sic namque est sermo formalis. Dicitur autem meum intelligi de reliquis speciebus luxurie, quatenus infra solam luxuriam sunt & non quatenus luxuria ad alia uia trahitur: uel aliis uitiis est annexa uenerit. Sed etiam bona opera ex connectione uel appositione aliorum uitiorum mortalia peccata sunt, ut patet, si quis daret elemosinam, ponendo in ea ultimum finem in contemptu dei. Haec enim communia sunt bonis & malis, & in omni materia subintelliguntur. Nos autem de propriis constitutis speciebus luxurie tractamus. Et de illis infra hoc genus quod quasi pro uno genere computatur, libenter dicimus quod nullum apparet mortale peccatum nisi si supra dicta sex, & quae ad ea reducuntur.

¶ Ad singula autem obiecta sigillatim descendendo dicitur, quod in primo casu, cum scilicet uir extra uis naturae feminat, proculdubio peccatum est ex parte materiae partialis: & ideo spectat ad unum tantum sex specierum, scilicet peccatum contra naturam. Et hoc siue in toto & siue in parte uir extra uis naturae, siue in fine tantum, ut illi ludae abutebantur Thamar: siue feminando intra uis naturae, deinde opera ut non sequatur conceptionem ex parte uiri aut ex parte feminae, quocumque id arte uel industria fiat: quomodo tunc ex intentione feminatio impeditur a naturali suo fine. Et parum differt a procuracione quod feminatur totaliter extra uis naturae. Differt enim secundum differentiam magis & minus. Et propterea ad eandem speciem spectat, & est peccatum mortale ex suo genere: quia ex intentione contrariatur finis naturalis concubitus. Nec hoc contradicit littera: quia tale peccatum non est coniugium, ut sic, ex uxore: quomodo non est uxor eius ad huiusmodi uisum. Author autem de peccato coniugii formaliter loquitur. Ad secundum dicitur eodem modo, quod huiusmodi peccatum est peccatum contra naturam, quod uocatur mollicitas: & non est coniugium ut sic. Ad tertium & quartum simul dicitur, quod Author loquitur de coniugio, & non fecit coniugium quo ad actus: qualis est tam habens uerum qui coniugium facit: legem peccatum debet, quam abusus prius, qui similiter coniugium inchoat peccatum debet. Et simile est de aliis prohibitis. Sunt enim semel coniugii quo ad actum. Et licet possit per hoc responderi quod quantum, quod scilicet ceti maritus uxoris publice adulter est seminatissimus propter scandalum annexum, quoniam patris turpitudinis sit cognoscendo carnaliter tamen potest dici quod maritus non peccat cognoscendo tale peccatum proprie luxurie, de quo sermo est, sed peccato aliter adulterii, scilicet de illud & de scandalo & iniquitatis in omni deo debuit correctione uxoris per subtractionem actus coniugii: & alia remedia iuxta naturae dispositionem. De hac tamen materia, si uxor innocens excusatur a peccato, si uir est publicus concubiniarius, habes in quolibet nostro secundo distaste questionem unam. Ad sextum primum casum dicitur, quod negare debuit uxori non est peccatum luxurie, sed iniustitiae fugientis potius luxuria. Author autem, ut iam dictum est, de peccatis luxurie loquitur.

¶ Ad secundum uero casum, scilicet si uir non negat coitum sed seminat, dicitur quod huiusmodi peccatum iniustitiae quoque est: quia maritus non solum tenetur ad coitum, sed seminare: quoniam tenetur ad coitum, ex quo secundum se possit sequi generatio. Contra autem quod ex coitu sine semine non potest sequi generatio. Et sicut peccat mortaliter maritus, negando debuit totaliter, ita peccat mortaliter negando debuit quo ad semine propter eandem rationem. Sed quid si uxor non curat de semine: tunc cum cesset ratio debiti, solus peccatus luxurie remanet in coniugio: & similis abest ratione uiri. Ad hoc dicitur, quia talis coniugium cum iniustitia reducitur: spectat ad peccatum contra naturam: quia est ibi consummatus coitus feminae, ex quo non potest sequi generatio. Dicitur enim in littera quod omnis actus ueneris ex quo non potest sequi generatio, spectat ad unum contra naturam: & talis commissio non consummatur coniugium, ut coniugium fuit: sed quomodo uero feminat extra uis debiti, peccatur contra naturam, quia natura par talis contrariatur naturae forma feminat abique commisione ad uiri feminat, peccatur contra naturam: quia par talis obiectum naturale uoluntate omittitur, scilicet semine uiri. Secus autem esset, si uir ex impotencia temporali non seminaret, concubens cum spe, & conatur ad feminandum: licet acciderit cuius, qui ex prima uxore generat, & cum secunda concubens non poterat seminare per multos annos. Hic enim ex consilio honoris concubens sic reddens debuit, etiam post sex annos genuit ex illa. Et reuera non peccat: quoniam semper actum naturalem consummare intendebat.

¶ Ad primum autem obiectum circa peccata coniugiorum ex parte circumstantiarum dicitur, quod actus matrimonii in loco facto, ad speciem sacrilegii transit: & non constituit novam luxurie speciem.

¶ Ad secundum de modo, dicitur quod modus ex quo potest sequi generatio, de quo solo est sermo, facies de non peccato peccatum, constituit novam speciem luxurie, sed ex suo genere ueniale. Ego nulli hactenus legi aut audiri modum consummationis actus in uale debito, ex quo non possit sequi generatio. Sed nec ratione intellexi ullam, nisi quod quidam dicit quod mulier non est uxor ad tales actus, sed naturaliter modo tantum, & quod uariis ritibus sacramenti matrimonii. Sed hoc facile excluditur, dicens quod uxor est uxor ad omnes actus ex quo potest sequi generatio. Ex quo non dat tanta latitudine in huiusmodi actibus, quales unus sit principalis. Vel dicendo quod isti modi sunt accidentaliter praeternaturales, quia non constanter sunt finis. Et propterea sunt uenialia tantum peccata, si sine necessitate sunt. Nec mutatur ritus sacramenti, qui nullus est, sed modi actus qui est officium naturae, uariatur. Ritibus liquidum sacramenti ab Ecclesia constituitur, sicut & sacramentum: non a natura. Immo & ratio & experientia in oppositum uidetur. Ratio quidem, quia semen non inerat matriam per modum descensus aut praedilectionis,

sed attractionis. Et ideo potest attrahi etiam muliere supergrediente. Experientia uero, quoniam si uide digna crebra generant, & optimo uariis modis a se cognoscit patiente, percipit quod ex his modis non impeditur concipere experientia, inquit, testis. Dixit tamen quod uidebatur sibi tunc maxime a conceptione elongari, quando supergredi & oportebatur erumtantem nec tunc impediri, sed suscipere se semen aiebat non impediri. Poster tamen dicit quod intentio Authoris hic est, quod peccatum coniugii non constituit speciem luxurie ex materia. Reduci tamen potest ad sex distaste: & quod peccatum secundum modum in naturalem reducitur ad

est quae sit cum liberis a uiro: unde uidetur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantiales actum ueneris, sicut sunt oscula, tactus, & alia huiusmodi.

¶ Ad sextum dicendum, quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate: ut glossa ibidem dicit.

peccatum contra naturam, iuxta ultima uerba articuli duodecimi istius questionis.

¶ Ad secundum dicitur, quod actus matrimonii causans abortum transit in homicidium. Causans uero prolem insecram aut monstruosam, si peccatum est in iniustitiam transit seu impietatem, quia sanguine iunctis debuit exhiberi. Dixi autem si peccatum est, quia in leprosis non est peccatum: & similiter in mensuris innaturalibus. In mensuris autem naturalibus, licet scienter petere peccatum sit propter indispositionem naturae pro tunc ad huiusmodi actum mortale tamen peccatum non esse satis constat ex ratione Petri de Palude in trigesima secunda distinctione quarti Sententiarum, quia scilicet accedere ad uxorem generatur prolem insecram non est ex suo genere malum mortale: alioquin nunquam esset licitum. Quod patet esse falsum in leprosis. Nulla autem ex mensuris naturalibus circumstantia aut conditio adiungitur aggravans in infinitum: ergo &c. Similiter actus matrimonii causans notabile damnum in propria persona, in odium proprii speciem transit, quando peccatum est. Quod ideo dico, quia si sanus aut sana coniunx non curat periculum infectionis propriae ex contagione propter amorem coniugis, non solum a peccato excusatur: sed si ex charitate facit, meretur. Videmus quoniam nostris temporibus coniuges non se desistere quo ad torum & habitationem, propter tam grande malum & contagiosum, quale est malum ulgariter appellatum Gallicum. Exera, quoque de coniugio leproforum, Alexander tertius dicit, quod nulla in hoc causa exceptio inuenitur a generali precepto debiti coniugalis reddendi.

¶ Ad quartum dicitur, quod quia peccatum ex fine transfert actum in speciem illius finis, & non in speciem illius generis, in quo est actus, ideo actus matrimonii deordinatus ex ratione finis appositus non constituit in specie luxurie, nisi si finis ille ad luxuriam spectat. Et non potest ad alioquin dictum sex specierum semper est ueniale, quantum est ex parte actus. Cum enim quis cognoscit coniugem ob solum ueneris delectationem, ad luxuriam speciem ueniale ex fine spectat. Cum cognoscit eam ut fratrium ponens ultimum suum finem in gloria humana, peccat mortaliter peccato inanis gloriae. Sed quoniam peccatum hoc luxurie non ex parte actus, sed ex parte affectus interioris sit tenet: ideo haec ueritas nihil obstat doctrinae praesenti, quae de speciebus ex parte actus exterioris & circumstantiarum ipsius actus exterioris secundum se tractat. Et per hoc patet solutio omnium obiectorum ex parte finis illius actus, sic uel sic affectus in hoc uel illo casu. Nam sine peccato coniugis in illo casu sit in genere luxurie directe, puta si motum fuit delectatio ueneris in actu coniugii, siue quocumque alio: sit est quod peccatum non ex parte actus nec circumstantiarum actus secundum se est peccatum mortale, sed ex affectu inordinato coniugis in tali casu, puta periclitatio patrie, & huiusmodi, &c. Et semper annexum tali peccato, alterius uiri deformitas, puta olli diuini: quoniam delectatio ueneris actus annexetur ut finis ultimus: uel impetratus, quoniam debita patrie subuenio propterea omittitur: & sic de aliis. Et nihilominus ponere finem ultimum in delectatione actus coniugii, peccatum est ex circumstantia appositae finis, qui non est finis secundum ueritatem talis actus. Et reducit huiusmodi peccatum ad speciem adulterii, quia in iniuriam coniugalis actus ordinatio ipsius in delectationem, ut finem ultimum, sit. Unde nullum relinquitur peccatum mortale luxurie infra has species luxurie, quod non ad aliquam assignatarum specierum reducat.

¶ Ad quintum dicitur, quod oscula, & tactus coniugatorum, aut non sunt peccata, aut sunt uenialia: aut si sunt mortalia, sunt circumstantiae reducant ad aliquam dictarum sex specierum, & praecipue mollicitas: ut in proprio de his articulo dicitur. Et haec responsio communis sit omnibus peccatis luxurie ex circumstantiis in coniugatis. Et sic optime fiat doctrina litterae solida, ut patet ex dictis. Sed quando impudicitia est peccatum mortale, & quando non, inferius patebit. Nunc autem sit est nosse quod inter circumstantias actus, computantur impudicitia osculorum & huiusmodi in responsione ad quintum in littera habet.

¶ In eodem primo articulo in responsione ad secundum, nota quod quia adulterium significat duas deformitates: alteram in genere luxurie, alteram in genere iniustitiae: & ambae determinant actum concubitus naturalis, & altera alteram contrahit. Nam luxuria contrahit per iniuriam mariti ascendit ad adulterium. Et similiter iniustitia contrahit per concubitus cum coniuge alterius, descendit ad adulterium: ideo ex eis nec proprie consergit una species, nec apparet quid sit in adulterio formale, & quid materiale. Perficatur tamen in tentibus immorete, & quod sub duobus generibus ponitur ratione diuersorum, ut in littera dicitur, & quod communiter in perpetratione adulterii iniustitia se habet materialiter & luxuria formaliter: quia formale ex parte finis se tenet, materiale autem ex parte eius quod est ad finem. Constat autem quod finis adulterii communiter est delectatio ueneris, & quod propter illam non curat iniustitia crimen incurrere. Et ideo adulterium absolute ponitur species luxurie, utpote formaliter ad luxuriam spectans, & ad luxuriam trahens iniustitiam, quae, ut in littera dicitur, non omnino per accidens se habet ad illam: quia ex magnitudine luxurie procellis iniustitia: dum tantum quod ardet ueneris amore alius personae, ut non curet de alterius iure. Et hoc quod de adulterio dictum est, intellige de stupro, & raptu: quoniam idem est in eis iudicium de iniuria, quam importat in actu luxurie.

¶ Supra

¶ Super quaestione centesimaquinguesimaquarta Articuli secundum.

¶ Num ex propter quid fornicatio simplex sit peccatum mortale.

In articulo secundo eiusdem quaestiones 154. dubium ex Martino in q. 1. d. 4. inquit, occurrit, contra rationem in littera altam procedente, multipliciter at-

ARTICULVS II.

¶ Vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quae simul connumerantur, uidentur esse unius rationis: sed fornicatio connumeratur quibusdam quae non sunt peccata mortalia. Dicitur enim Act. 15. Abstineatis uos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione. Illorum autem usus non est peccatum mortale secundum illud 1. ad Timoth. 4. Nihil reiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Nullum peccatum mortale cadit sub præcepto diuino: sed Osee 4. præcipitur à Domino, Vade, sume tibi uxorem fornicariam, & fac filios fornicationum. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Nullum peccatum mortale in scriptura sacra absque reprehensione commemoratur: sed fornicatio simplex commemoratur in scriptura in antiquis patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen. 16. de Abraham, quod accessit ad Agar ancillam suam. Et infra 30. legitur de Iacob, quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam, & Zelpham. Et infra 38. legitur quod Iudas accessit ad Thamar, quam aestimauit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur charitati: sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, neque quantum

ut prolem cura patris &c. Ad hoc respondet negando, quod fornicatio rectis legibus regulari, prius prolem cura patris aut æquivalens, & aliis ad eruditionem requisitis, maxime cum huiusmodi proles rare sint respectu naturae ex matrimonio. Tertiū est, quod fornicatio seu uagus concubitus tolleret certitudinem prolis. Ad hoc respondetur quia potest institui lex, per quam erit certitudo filii

ad dilectionem dei, quia non est directe peccatum contra deum; nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex: quia super illud prius ad Timoth. 4. Pietas ad omnia utilis est, dicitur glo. Amb. Omnis summa disciplina Christianae in misericordia & pietate est, quam aliquis sequens si lubricum carnis patitur, sine dubio uapulabit, sed non peribit. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ Præterea, Sicut August. dicit in lib. de bono coniug. Quod est abusus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis: sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale: ergo nec omnis inordinatus concubitus, quod maxime uidetur de fornicatione simplici, quae minima est inter species enumeratas.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Thob. 4. Attende tibi ab omni fornicatione, & præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio & omnis concubitus, qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

¶ Præterea, Nihil excludit à regno dei, nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum ad Galat. 5. ubi praemissa fornicatione & quibusdam aliis uitiis subdit, quod qui talia agunt regnum dei non consequentur. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

¶ Præterea, in Decretis dicitur 22. q. prima,

autem ly secundū se, propter concubitus cum uxore uetula, quae sine culpa est, licet ab hoc ordine deficiat: quia deficit per accidens, & non per se, ab ordine. Seminatio namque fit in loco naturali, unde nata est sequi generatio &c. sed per accidens scilicet ex conditione istius personae est quod non possit sequi generatio. Bonitas enim specifica moralis in actibus naturalibus attenditur secundum id quod est per se, & non secundum ea quae sunt per accidens. Tertiū est, Omnis seminatio naturalis carens ordine dicto, est deformis deformitate praeiudicis debet ordinis ad suum naturalem finem. Ista euidenter patet. Ex hoc patet, quod omnis huiusmodi seminatio non solum est moraliter mala, sed est sic mala quod est mala moraliter ex propria ratione: quoniam cum hic sint tres ordine quod se habentes sine naturalis seminationis humane scilicet generatio, educatio, instructio, & cultuslibet horum bonorum primario se secundū se morale peccatum: instructio namque bonum est proli & adeo debet, ut prius prolem illa proculdubio notabiliter damnetur illi, & sic de aliis: consequens est ut in seminatione humana primario ordinis ad quodcumque horum triū constituitur ex propria ratione morale peccatum, utpote naturalis deflectione notabili modo offensa. Sub his autem propositionibus clari, & euidentibus subsumenda est, quod fornicatio simplex est concubitus prius naturalis ordine ad naturalem educationem & instructionem prolis. Et sic patet concubitus scilicet quod fornicatio simplex secundū naturalem finem, est peccatum mortale. Manifestatur autem haec subsumpta de fornicatione propositio. Concubitus inter personas non naturali uinculo conuenientes, ad educationem & instructionem prolis, caret naturali ordine ad educationem, & instructionem: sed omnis fornicatio simplex est concubitus inter personas non naturali uinculo deuietas ad educationem & instructionem: ergo omnis fornicatio simplex caret naturali ordine ad educationem, & instructionem proli. Dixi in maiore non naturali uinculo deuietas, ut explicetur id quod subintelligendum est per se. Nam quod prouideatur proli de educatione, & instructione, potest contingere dupliciter scilicet per se & per accidens. Per se quidem prouideatur, quando extrema seminationis, hoc est pater & mater, conueniunt cum naturali ordine ad educationem & instructionem. Tunc autem tantū est naturali ordini ad hoc concubitus, quando concubitus cum naturali uinculo ad haec. Quoniam naturalis ordo ad hoc non est sine naturali uinculo utriusque ad illa, ut patet in animalibus agentibus utroque parente ad educationem. Naturale autem uinculū non saluatur in simplici fornicatione, quae includit oppositū: quia est soluti ad solutū. Alio modo per accidens scilicet ex aliquo accidentali uinculo uel ordine, puta, si mater sit diues, & habens profectus instructores, & promittat prouidere proli de omnibus. Hoc enim per accidens conuenit tali seminationi. Per se enim talis concubitus caret ordine ad educationem & instructionem, quia caret naturali ordine ad haec. Nec per accidens datur sibi naturalis ordo, sed annexitur ordo accidentaliter ex conditione personae talis. Et sic restat seminatio deordinata ordine naturali ad educationem, & instructionem. Ac per hoc, ut ostensum est, omnis fornicatio simplex ex propria ratione est peccatum mortale. Nec obstat uox Durandi in rigelmatertia distinctione quanti Seminatium, dicentis quod non intelligo hoc, quoniam naturale us nihil nouit nihilque dicit de morte æterna, à qua peccatum dicitur mortale quoniam est naturalis ratio non

noscat

noſceſt mortem æternā, quæ eſt pœna peccati mortalis, & à qua vocatū hoc ſumptū uidetur, nouit tamē peccata quæ ſunt contra bonum humanæ generatiōis, educatiōis, inſtructionis, & uniuerſaliter dilectiōis: quæ ſunt ſecūdam ſe digna morte æternā: quāuis nō intellexerint relationem ad pœnā æternam. Et p. c. ſic ſicut ſunt huiusmodi relationis ad pœnā æternam ignorantia, naturalis ratio nouit homicidiū, ſodomiam, & huiusmodi, eſſe peccata illa quæ inſtruit à Deo uocantur mortalia nouit ſimpliciter fornicatiōē eſſe peccatum quod nos uocamus mortale.

¶ Ad primam ergo obiectionem Martini in oppoſitū ſcilicet quod non probat ratio litteræ nū de concubitu meretricio: reſpondeſ, quod probat uniuerſaliter de omni concubitu ſolutorum quia in omni ſolutorum concubitu deſicit naturalis ordo ad debitam educatiōē, & inſtructionē prolis, ut declarauit eſt. Et per hoc patet reſpoſio ad ſecundum: quoniam ratio non fundatur ſuper incertiōne prolis: quāuis hæc etiā annexa ſit tali ſeminatiōi ſecundū ſe: quia ex quo uterque eſt ſolutus, non eſt ibi naturalis vincula certitudinis prolis. Poſſet enim concubitus alteri ſe tradere, eſt ſoluta ſit quāuis per accidens nō ſe tradat. Unde in littera certitudo prolis aſſertur pro ſigno ſeu effectu, & nō pro principio ſi fundamento, ut patet in littera dicente: & inde eſt q. naturaliter in eſt maribus ſollicitudo de certitudine plis &c. Sed fundatur ratio ſuper deſectu naturalis ordinis ad educatiōē, & inſtructionem &c. qui inuenitur in uago concubitu ex parte utriuſque ſexus.

¶ Ad tertium dicitur, quod ex omni ſimplici fornicatiōe, per ſe loquendo, nata eſt ſequi generatiō: quāuis per accidens ratione conditionum aliquarū perſonarum non ſequatur. Sed ſpecies moralis actus ex eo quod eſt per ſe, non ex eo quod eſt per accidens, conſideratur.

¶ Ad quartum dicitur, q. reſpoſio recitata ſcilicet q. in concubitu aliquando inuenitur per accidens promiſſio prolis, ſed hoc non attenditur, ſed id quod eſt per ſe, eſt optima. Nec obſtat inſtantiā Martini, q. Author nō probauit fornicatiōem eſſe lege prohibita: quoniam tam optime probatū eſt eſſe prohibita lege naturali: & oppoſitū concubitu ſcilicet matrimoniali, determinatū eſſe lege, enim poſſitū, ex eo quod ad bonum commune eſt actus ordinatus.

¶ Ad quintū negatur ſequela ſcilicet ſequetur q. fornicatiō ſimplex nō eſſet de ſe mala, ſed tamen ratione inuoluntarie quæ ex ea ſequi poteſt. Nam ipſa eſt de ſe mala quia de ſe importat ſeminatiōē deordinatā priuatione naturalis ordinis ad debitā educatiōē prolis, ita q. illa deordinatiō ordinis naturalis ad talem finem non eſt aliqua inſinſita cōſequens fornicatiōē, ſed eſt de ſua ratione. Unde in littera dicitur, q. fornicatiō ſimplex importat inordinatiōē, quæ uergit in nocuentū uitæ eius qui eſt natiuitas. Et nō dicitur, quod importat inuoluntarie cōſequens, ſed inordinatiōē preſentē, quæ uergit in nocuentū &c. Et propterea nulla fornicatiō excipitur quæ talis priuatio eſt de ratione omnis fornicatiōis, licet nulla ſequat ſequela per accidens, aut per accidens religioſe proles educetur. Et ad probationē cōſequentiæ per ſimile de tactu lapidis uel ſagittæ, poſſo q. nullus loquitur, tam patet reſpoſio ex ipſi diſſimilitudine quæ actus fornicatiōis per ſe cōuenit priuatiōi naturalis ordinis ad debitā educatiōē, & inſtructionem: quia ad rationē eius ſpectat. Sed tactus lapidis uel ſagittæ nō per ſe cōuenit occidere aut percutere, ſed per accidens, inquantū ſit improuide. Et propterea ſi auferatur ſi improuide, quod, quia acciſens eſt, poteſt auferri, tollitur culpa. Sed nō poſt à ſimplici fornicatiōe tolli per naturā potentia illa priuatiō quæ per ſe inſeſt: propterea non poteſt tolli illius culpa. Ad id uero quod ſubditur, ſequi ſecūdo de concubitu meretricio q. ſi licitus, quia ſuppletur per aliam legitimitatem primā, q. ſequela nihil ualeat quia nō inſinſita cōſequens fornicatiōem, ſed priuatiō ſpectans ad illius rationē, reddi fornicatiōē illicitā: patet ex diſſis. Et propterea nulla humana lex poteſt à ſimplici fornicatiōe tollere culpā. Dicitur ſecundū, q. nulla lex recta cōcedit conu meretricium, ſed permittendū ſtatuit. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit. Ex hoc autē q. fornicatiō ſimplex ſtatuitur permittenda ad uitandū maiora mala, nō ſequitur q. talis concubitus ſit conſonans rectæ legiſed quod ſit impunitus ab aliqua recta lege. Cum quo ſtat quod ab aliqua alia ſuperiore lege puniatur.

¶ Ad ſextum dicitur, quod neutro modo in propoſito dicitur fornicatiō peccatum mortale, ſed tertio modo ſcilicet ex eo quod in ſe cōmitit deordinatiōem à naturali: & debito ſequitur eſſe cōmitere in ſe iniuriā humanæ uitæ, ut patet, etiam ſi nihil aliud ſequatur. Et propterea omnia quæ ſubdit uita ſunt ad propoſitū, & ratio litteræ ſufficiens ſolidaque ſubſiſtit.

¶ Ad ſeptimū obſerua à Martino contra hoc quod fornicatiōis ſimplex ideo eſt mortale peccatum, quia eſt directe, & per ſe contra humanam uirā: reſpondeſ do dicitur ad primum, quod licet multi fornicantes ſint qui non intendunt ge-

nerare, ipſe tamen concubitus ad generatiōē per ſe ordinatur. Unde perſonam talium intentio eſt per accidens ad intentionem ipſius actus ſecundū ſe ſpectando. Intendit enim natura ſeminatiōem propter generatiōem.

¶ Ad ſecundum dicitur, quod intentio educandi prolem religioſe in fornicatiōe eſt per accidens. Oportet enim intentionem eſſe per ſe ex naturali ordine & uinculo.

¶ Ad tertium dicitur, ſi miſſet, q. non loquitur de intentione hominis qui fornicatur ſeu ex parte operantis, ſed de intentione ex parte actus fornicatiōis qui per ſe ordinatur ad generatiōē prolis, & nō ad debitā educatiōē, et inſtructionem in coſa fornicatiōis. Et propterea patet eſſe cōtra uitā humanam, nō prout uere uiuentibus eſt eſſe, ſed ut uita educatiōē, & inſtructionem ſub ſe comprehendat.

¶ Ad quartum dicitur, quod nulla creatura lege poteſt ſeri, ut fornicaria ſeminatio non habeat hanc deformitatem, & priuationem quāuis poſſit forte lege priuata, puta mulieris aut uiri potentis, aut publica, in aliquā ciuitate prouideri, q. nocuentum quod deordinatiō illa aſſert, non ſequatur in prole, ordinādo de educatiōe, & inſtructione. Sed quoniam nihil horū aſſert à fornicatiōe, quia ipſa ſit habens talem deordinatiōē ex qua eſt peccatū & culpa: ideo nihil horū obſtat quia ſit peccatū mortale. Ita enim ſe habet huiusmodi deordinatiō ad cōcubitu naturā deordinatā à ſuo fine, ſicut ſe habet ſimilis deordinatiō ad intentionē mentalem deordinatā alicuius de ſuadendo, uel de non educando, aut inſtruendo ſuum. Nam ſicut ex parte operantis quibus intendit ſuadere, aut non educare, aut non inſtruere ſuum: & reſponſa aut alter prius prouideri ne exeat in actum ſurti, aut ut puer educetur & inſtruat: nō propterea tollitur peccatū ſurti, ſed prouideri ne exterius nocuentū ſequatur: ita ex parte ipſius operis ipſe coitus ſolutorum tendit ad malum, carens naturali ac debito ordine ad debitā bonū educatiōē, & inſtructionē. Et per hoc quod prouideri ne producat ſurti nocuentū prolis, educandi aliter, & inſtruenſe prolem, non tollitur quin coitus ille ſit in ſe deordinatus ad peccatū, ſed puidet ne nocet proli. Et ſi bene inſpiciatur huiusmodi promiſſio, ſine ſit per legē alicubi, ſine per priuam perſonā, aſſertatur q. fornicariū cōcubitus eſt in ſe inordinatus. Nam ſi deordinatus nō eſſet, non oporteret huiusmodi promiſſiones adinuenire ut proles ſine nocuentū euolat.

¶ Ad ſextum datus reſponſiones ad tria dicta Authoris in littera, dicitur quod illi dicto, fornicatiō importat nocuentum natiuitate prolis, non ſtatim, dicendo quod non eſt uerū in politia bene ordinata: tum quia quantumcunque politia aliqua tolleret nocuentū in prole, non poſſet tamen tollere quin coitus ipſe ſolutorum in ſeipſo eſſet priuatus naturali ordine ad bonum debitum proli. Et ita, licet politia tolleret quod fornicatiō non inferat actū nocuentū proli, nunquā tamen tolleret quin ipſa in ſe non continet nocuentum proli: quod Author dicit. Et ſic ſtat dictum Authoris ſolidum. Et licet hoc ſufficiens ſufficiat, ad plenitudinē tamen doctrinæ dicitur quoque, quod quia nulla politia eſt melior politia Chriſti, quā in Eccleſia ſtatim: & in hac fornicatiō eſt nocua proli ergo. Dicitur quoque quod lex quæ tolleret huiusmodi nocuentum ne ſequeretur in prolem, aſſertatur quod coitus ipſe eſſet nocuus proli. Nam ideo non prouideret ſeminatiōi matrimoniali, & prouideret fornicariæ, quia illa non eſt nocua proli, & illa ſic. Et ideo iſti aſſertunt remediū. Dicitur quoque quod ordo prouiſiōis prolis ex lege eſſet accidentalis, non naturalis. Coitus autem debet iudicari rectus uel non rectus moraliter ex ordine uel deordinatiōe naturali, non accidentaliter, ut ſepe diſſum eſt. Dicitur quoque quod politia illa, ut experientia magiſtra rerum reſtat, eſt de nunquā aut ualde raro cōtingentibus in humano genere, in quo tam late diſſuſa eſt fornicatiō. Actus autem mortales non ſunt ex raro contingentibus excuſandi. Et per hoc eadem omnino patet, quod ſecundum dictum, ſcilicet Fornicatiō priuat prolem cura parentis. ſtat ſolidum: & quod promiſſio legis nihil excuſat peccatum, &c. ut primo modo diximus. Tertium autem dictum ſcilicet Fornicatiō tollit certitudinē prolis, non excluditur per hoc quod poſſit ſeri lex prouiſiens de certitudine ſufficiente ad educatiōem prolis: tum quia patet in humano genere ſollicitus naturaliter eſt non de quacunque certitudine, ſed de certitudine excludente alienum concubitu cum illa muliere. Coitus autem ſolutorum non ponit per ſe uinculum excludens alienum concubitu. Nec opoſitū poteſt facere lex quia implicet duos cōtraſtictos. Tum quia hoc etiam eſſet per accidens & non ex natura concubitus. Similiter non excluditur per hoc q. ſi mulier paucis ſe cōmunicat, facilis eſt certitudo: ſi multis, rari cōproles. Tum quia primum eſt falſum, quod facilis ſit certitudo in paucis: immo coniugati, cum altero tamen cōiunctis, neſciant an uiri an adulteri ſit filius: ut

lype refectantur. Tum quia max est naturaliter sollicitus de certitudine per exclu-
sionem ceteri unius alterius. Tum quia omnia hæc sunt per accidentia. Nam per se ex
quo soluta est certitudo, nõ adeo est ita una vinculi. Rationem autem est obducere,
quod si quis multas parat est proles. Nam hæc raritas hæc frequentia probris facit culpa,
sed destititio naturalis ordinis à debito naturalique fine tanti boni humani. Ex
quo hæc autem dicitur. 12

na instructi, tam illicita reputabāt. Alia vero quae ibi ponūtur, Iudei abominabantur propter consuetudinē legalis cōversationis. Vnde apostoli ea gentilibus interdixerunt non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudei abominabatur, ut eis fuisse dictū est.

¶ Ad secundū dicendum, qd fornicatio dicitur esse peccatū, inquantū est contra rationē rectā. Ratio autem hominis recta est secundū quod regulatur uolūntate diuinā, quæ est prima & summa regula. Et ideo quod

est prima & iuncta regula. Et ideo quod homo facit ex uoluntate dei, eius precepto obediens, non est contra rationem rectam, quamuis inuideatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam quod aliquis sit fructus diuine

turam quod miraculose sit virtute diuina,
quāuis sit cōtra communē cursum naturæ.
Et ideo sicut Abraham nō peccauit, filiū in-
nocentē uolendo occidere, propter hoc q̃
obediuit deo : quāuis hoc secundū se con-
fideretur sic cōtra naturam cōmuniē Altruū

deratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanae: ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto diuino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici: quāvis fornicatio nomenetur, referendo

ad curlum communem. Vnde Aug. dicit tertio confel. Cum deus aliquid cōtra morem aut pactum quorumlibet suber, & si nunquam ibi factum est, faciendum est. Et postea subdit, Sicut enim in prestatibus socie-

taſe humane maior potestas minori ad obediendū præponitur, ita deus omnibus. ¶ Ad tertium dicendum, quod Abraham & Iacob ad ancillas acceſſerunt, nō quaſi fornicario cōcubitu, ut infra patebit cū de ma-

trimonio ageretur. Iudam autem non est
necesse a peccato excusare, qui etiam
author fuit uenditionis Ioseph.

per omnia præcepta moralia Christianæ max. Nili quis
 fornicatione, que etiã infantia nulla ratione solta effret,
 2. ad Rom. primo secundæ ad Corinth. 7. inter mala ex
 ipsa sola pōt. etiã mala ex genere, sed tantū quia prohibe
 tur homini, & relique licitas delectationes homini

Nulla ueniturum quia ratio fabat mandelle, q-ornicatio
ala. Probatur deinde ratione, q- omne preceptū morale
h-ec uno uerbo impletur, Diliges proximiū tuum sicut
teipsum. Vbi expresse dicitur pōt, Non adulterabis, non
eris aliud uisitati, in hoc uerbo impletur, Diliges pro-
ximum. Memitudo ergo legis est dilectio. Dixi humanā pre-

quæ sunt de deo, ut Diliges dominum deum tuum, & huius apostolica doctrina habetur, qd præcepta negativa sunt, quia sunt contra dilectionem hominis quæ homini boni præferitur. Nemoi quicquid dehasit, nisi ut famulè diligat, et nō fornicatio est præceptū diuinæ legis, ergo est de xpi: alioquin nō impleretur diligēdo proximi sicut scriptum.

ra humani bonum, ergo est de acti qui ex sua propria
ate: & est prohibitus, quia malus: & non malus, quia pro
quia fornicatio in se aut est contra dilectionem proximi seu
contra dilectionem proximi aut humani, habetur interdictum. Si
gis non est dilectio contra Apostoli. Nec effugitur hac ra
ti est propria ratione mala moraliter, sed non adeo mala q

in mendacijs est secundū se prauū, nō tamē est peccatum
hoc enim est mutare questionē, & reducere ad principia
veniale est genere, cōsistit ex prohibitionē mortale quā
oralia ex suo genere venialia, nō nisi in venialia phibue
in multiplicidīs peccatis mortalib⁹. Et quī nulla pos
sunt singularia eis assignari, restat ut fateamur q̄ ideo est

Et secundū se mala. Beides sub æterna poena prohibita,
contra bonū notabile humano generi debuit, ut declarā
dixi Thomæ qui nos hoc docuit. Sed q̄ multos in hæ
cenis decipit, et quia nō penetrāt q̄ rectitudo natu
ræ sit secundū et quæ per accidens cōtingit, & q̄ recti
tū expectā in moralibus, sed demonstrationes morales

moda id quod per se, & ut in pluribus rectius ut nō rectius
tōne uniuersalis in moralibus sufficiunt, nisi apud discipu-
los sit ut satis interdicte dicatur, quod priuatio ordinis ad
leuitatem & propria ratio quare concubitus reddatur ad-
missus cum sterili uxorē nō est aptus ad generationem, & ita
erubescunt dicere, q̄ quāuis mōne concubitus est ste-

ptus ad generationē, ex hoc sequitur qd non ordinari ad
precisi, & ad equata ratio illicita quia ubique inveni

reſar ex quocunque acciſſente, conſiſtentes illicitum. Hic enim Martini error intolerabilis, deſtructiuſ totius philoſophiæ moraliſ, miſcendo per acciſſentes & ex his que ſunt per acciſſes, falſificans univerſale ex his que ſunt per ſe, ſatis excluſus eſt ab Arriſto. docente qualiſ in moralibus certitudo, qualiſ ſint moraliſ univerſaliſ: præmiſſus & excluſus eſt ab Authore in lib. contra gentileſ, & ſic. Peric omniſ do-

¶ Ad quartum dicendum, quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc quod repugnat bono proli nascituræ, ut ostensum est: dum scilicet dat operam generationi non secundum

¶ Ad quintū dicendū, quod per opera pietatis ille qui iubicū carnis patitur, liberatur à perditione æterna, inquantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc quod gratia illi operum generationis, non secundum quod conuenit proli nascituræ.

inmodum opera continentur ad hoc quod gra-
tiam consequatur, per quam peccata: & in-
quatum per huiusmodi opera satisfacit de
lubrico carnis emissio. Non autem ita, quod si in
lubrico carnis permissio et impotentia usque
ad mortem per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum, quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso genere actus est peccatum mortale. Et non solum ex inordinatio, sed etiam ex defectu actus.

Et peccatum inordinatum, & non solum ex inordinatione concupiscentie. Ex una autem commotione non impeditur bonum totius uitae unius hominis: & ideo ille actus ex suo genere non est peccatum mortale. Efficit tamen, si quis sciens cibum comedere, qui rationabiliter debet esse inordinatus, totius actus inordinatus, totiusque generis inordinatum, ad ordinem ad cibum bonum. Commotio enim & alius ad personalem hominis ordinem. Et propter hoc, contra hominem

Et quis scilicet ibum comedere qui totam conditionem vite eius immutaret: ficut pater de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum, quæ sub luxuria continetur. Minus enim est concubitus cum uxore quam luxuria libidine

ARTICVLVS III.
¶ **VERVM** fornicatio sit peccatum,
D TERTIVM sic procedi-
tur. Videtur qd fornicatio sit
peccatum, quod dicitur in 1. Timotheo.

Agruissimum peccatum. Tanto enim uidetur peccatum grauius, quanto ex maiore libidine procedit. Sed maxima libido est in for-

¶ Num Offea Deu præceperit fornicationem.

¶ Ad hoc dicitur, quod licet de hoc aſſe Ofce diſcretoſe dicatur, ut ubi Au-
thor dicit, quomodo tamen ad proponenda ſe. Aut. Author religioſe, admittit

mor aliquidque in materia de propositione speciat, cum sit responsio, admittendo quod fuisse contra vere fornicarios secundum communem censuram; quantum si cum ista admissione fiat quod simpliciter fornicatio est de se peccatum mortale, magis magis fiat sine ista admissione. Vnde amplectenda erit ista responsio, et si si historice aliter exponi possit, quam non est praesentis negotii discutere, quam etiam diversitas literarum contrarius obhasse videatur.

C. responsio ad tertium. Martini molleis nimis occurrit, hanc responsio-

q. in responſione aucturum, Naturam inſerens primo occurrere, nam responſione
dicens effe obſcurum minusquā quā audire erant uxores, aut non. Si uero,
ergo erat fornicarius concubini. Si ſic, hoc erat in responſione exprimendum.
Occurrit deinde Petrus de palade in quarto diſtincti. trigelimo primo, q. prima,
articulo tertio dicens, non uidetur utrum quod ludas mortaliter peccauit uendendo
de Ioseph. u. Auctor dicit, quia hoc fecit ad liberandum eum a morte.
¶ **¶** Maxime dicitur, quia hoc auctor exordii. remittit christum. Soluuntur

¶ Ad Martinum dicitur, quod Autor expresse femina caritatem iohannis ad futurum tractatum de matrimonio, ut in proprio loco traheret quicque materiam. Et ideo Martinus truncatam hanc responſionem ſine illa remiſſione referens & arguens, melius feciſſet tacendo.

α « Super quatuordecim centesimam quinquagesimam quartam. Articulus tertius.

In articulo tertio eiusdem centesimaequinquegesimae quartae quaesitio debet occurrere ex Martino ibidem in quaestio, quia circa conclusionem, scilicet Fornicatio est peccatum gravius furto. Sec. & illius rationes, scilicet quia ei contra bonum hominis nascitur. Arguitur ergo cetera. Primo, furto est expeditius contra precepta dei datum Moysi, quam fornicatio implexerit. Auto-

nus contra praedictum d. 27. et populum de iurisdictione d. 27. ergo. Amicus
 dens, obstat, quia tunc expresse continetur in decalogo: formatio autē siem-
 pliciter non nisi per viā sequēti, h. continet inter illa. Secundō, Qui furatur, facit iniuriā de-
 to. & determinato proximo, & reipublice, turbādo pacificā statū eius: qui forma-
 tur.

ento de Madrid

Quæritur.

Annals

Questio.

causam, nulli determinato proximo facit iniuriā: ergo, Probatur minor: quia si sic, hoc maxime est, ut dicit Thom. quia facit iniuriā homini nascituro. Sed hoc non, quia si facit illi iniuriā fornicando, vel hoc facit quia non generat, vel quia non nutrit nec educat, vel quia illegitimus. Sed non primum, ut patet nec tertiū, quia hoc non spectat ad uitā hominis nec secundū, quia illi actus non sunt actus fornicationis, sed iniuriæ.

Ad quolibet actum fornicationis distincti. Tertiū, quicquid dat alicui actum grauitatē culpæ, illud dat grauitatē culpæ cuiusque actus in quo reperitur: sed esse contra uitā hominis nascituri non dat culpā cui quicunque grauitatem culpæ in quo tamen per se, & ex intentione reperitur: ergo non dat actui fornicationis in quo nisi reperitur, non tamen per se nec intentione. Quod, supposito quod fornicatio infert nocuentū uitæ homini nascituro, arguitur. Fornicatio non tenetur non esse causa huiusmodi nocuenti: si tenetur non esse causa nocuenti: ergo, si dicitur quod licet non tenetur non esse causa illius nocuenti, tenetur tamen non esse causa per actum fornicationis: ex hoc habetur intentum, scilicet quod hoc quod est agere contra bonū hominis nascituri, non est in se malū, nec dat actui fornicationis grauitatē: sed contra. Nam cum quis sine actu fornicationis vel alio actu culpabili agit contra uitam hominis nascituri: tunc non infert culpabiliter nocuentum. Si autem mediante fornicationis actu, tunc infert culpabiliter. Ergo nocuentū culpabiliter recipit ab actu, & non e contra. Ergo furtum per se, & ex intentione, est in nocuentū proximi fornicatio non est per se, & ex intentione contra uitā hominis: ergo &c. Sexto, Fortū nominat actuale dñi proximi cum quo non sit utilitas proximi. Fornicatio uero dicitur a dñale damni proliis cū qua sit utilitas scilicet nutritio & educatio proliis debita conueniens: ergo &c. Septimo, Fortū nihil penitus includit utilitatis circa proximi. Simplex fornicatio quoniam potest nocuentū hominis nascituri in educatione, potest bonum eius in e contrario &c. Octauo, Fornicatio simplex non est contra uitam hominis nascituri, nec auferit per se ex intentione ea quæ ad conferendam & meliorem uitam spectant: nec intendit per se aliquid ad quod huiusmodi auxilio necessario sequatur: ergo ratio Authoris non uidetur.

Ad primum horum negatur sequela. Grauitas namque maior peccati non attenditur penes expressionem in decalogo: patet ex eo quod sodomitā est grauius peccatum quam furtum: & tamen non est expressa in decalogo, furtum autem est expressum.

Ad secundum negatur secunda pars antecedentis: quoniam qui fornicatur, sicut certam & determinatā semen emittit: ita certæ & determinatæ prolii iniuriatur. Et quia contra hoc arguitur, quia si iniuriatur proli, uel quia &c., respondetur per modum illorum modorum, sed quarto modo, scilicet quia est actus ueneris prius debita ordine ad bonū proliis. Talis autem actus est actus fornicationis, & non est actus iniuriæ distinctus ab actu fornicationis, ut patet.

Ad tertium dicitur, quod maior non est uera nisi adiungatur ly eodē modo: ita quod dicitur. Quicquid dat alicui grauitatē culpæ, illud eodē modo seu sub eadem ratione inuenitur in quocunque alio quod dat grauitatē culpæ illi. Sed tunc minor est falsa. Esse enim contra uitam hominis nascituri ut sit sub deordinata ratione, dat grauitatē culpæ fornicationi, & cuiusque alteri in quo sic reperitur. Sed non sic reperitur in celibatu, in quo etiam inuenitur per accidens: quoniam per se celibatus tendit ad cogitandum quæ domini sunt.

Ad quartū dicitur, quod fornicator, ut sic, infert nocuentū proli, inquantū in se est, & tenetur non esse causa, quia tenetur ad non exercendum actum deordinatum tali priuatione. Respondit autem quæ ibi requiritur, potest reduci ad bonum sensum nūc distinctū impugnatō nihil ualere. Aliud tenetur namque est quod bona, & mala tam uirtute quam fortune, non faciūt differentia aduūm, & habetū moralium, nisi præintelligantur ingredi ordinē moralis. Ordo autē moralis ex habitudine ad rationem sequitur: ita quod huiusmodi bonū uel malum, prout con-

nicatione. Dicitur enim in glossa primæ ad Corinth. 7. quod ardor libidinis in luxuria est maximus. Ergo uidetur quod fornicatio sit grauius peccatum.

Præterea, Tanto aliquis magis peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit: sicut grauius peccat qui percutit patrē quam qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur primæ ad Corinth. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat: quod est homini coniunctissimum. Ergo uidetur quod fornicatio sit grauius peccatum.

Præterea, Quanto aliquid bonū est maius, tanto peccatū quod e contra illud committitur, uidetur esse grauius. Sed peccatū fornicationis uidetur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis. Est etiam contra Christum, secundum illud primæ ad Corin. 6. Tollens membra Christi, faciam membra meretricis: Ergo fornicatio est grauius peccatum.

SED CONTRA est, quod Grego. dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpæ quam peccata spiritualia.

CONCLUSIO.

Quamquam fornicatio, grauior sit peccatis, quæ sunt contra exteriora hominis bona, minus tamen peccatū est quam uitia contra Deū, & homicidia.

RESPONDEO dicendū, quod grauitas alicuius peccati potest attendi dupliciter. Vno modo, secundū se. Alio modo, secundū accidens. Secundū se quidē attenditur grauitas peccati ex ratione sue speciei, quæ consideratur secundū bonum cui peccatū opponitur. Fornicatio autē est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est grauius peccatum secundū speciem suam, peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum & alia huiusmodi. Minus est autem peccatis quæ sunt directe contra deum, & peccata quod est contra uitam hominis iam natū, sicut est homicidium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod libido quæ aggrauat peccatū, est quæ consistit in inclinatione uoluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatū: quia quāto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto leuius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augus. dicit in

forme rationis, restituit actū appetitus tam elicitiū quam imperatū: ut differt autem reddit ipsū malum. Malum ergo humane uitæ potest esse obiectum & conforme & difforme rationi: & ideo secundū se nec bonū nec malū redditur. Nam si malum humane uitæ sumatur, ut conforme recte rationi, puta in peccata debita ab eo qui potest eas penā infringere, sic actus contra bonū humane uitæ est bonus, ut patet cū index intendit latronē. Si uero consideratur, ut difforme rationi, puta, ut illius obiectum rationabili causā, auctoritate &c. sic reddit actus malum. Et quia bonū humane uitæ, ut obiectū est actus ueneris, dicitur quod sit intentū ab eo secundū se, elicquens est quod omnem actū ueneris, distinctū à tali ordine reddit malum per hoc reddit actum fornicationis.

Ad quintum negatur secunda pars antecedentis: quoniam fornicatio per se, & ex intentione operis intendit nocuentam proli, quā non ex intentione operis: quia est actus delectationis debite ordine ad bonum proliis.

Ad sextū negatur secunda pars antecedentis, loquēdo per se quoniam cum fornicatione non stat per se educatio & instructio debita proliis. Loquēdo autem in antecedente per accidens, neganda est consequentia: quia ex his quæ sunt per accidens non uertitur subtilitatis grauitas criminis.

Ad septimū negatur consequentia: quoniam bonū quod, quāto in se est, prius fornicatio, est maius quam bonū quod prius furtū, quanto educatio, & instructio maior est exterioribus bonis quæ sunt subtiliter, grauitas enim subtilitatis peccatorum, de qua agitur, pensatur ex obiecto per se, & non ex circumstantiis utilitatis aut damni aduocati.

Ad octauū dicitur, quod si ut sepe dicitur de peccato fornicationis dicitur de peccato fornicationis & per se ex parte operis intendit ad malum educationis, & instructionis, quāto potest

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine sit effectus impediti, quod non auferit maiestatem suam actui. Et ideo tam ratio quam conclusio Authoris sunt solida. Et tunc bene nota, quod peccata carnis dicuntur minoris culpæ non respectu peccatorum, quibus proximus offenditur in bonis exterioribus, sed respectu spiritualium peccatorum.

Super quæstione centesimā quinquagesimā quartæ Articuli quartū.

Nam & quæ ratione tactus & oscula libidinosa inter mortalia computantur.

IN Artic. 4. c. 1. & 2. q. 4. dubia duo difficilissima occurrunt. Alterū de intentione Authoris, quid scilicet intelligat Author nomine osculi, tactus, amplexus &c. libidinosi, positi inter peccata mortalia. Alterū de ueritate dubii huius, an scilicet oscula sic libidinosa, causa delectationis sensibilis, quæ in osculo sentitur sistendo ibi, sit peccatū mortale. Est autē primi dubii ratio, quia osculum, amplexus, & tactus, dupliciter possunt dici libidinosa. Primum, ex intentione ordinis: hæc ad opus malū uel mortali delectationis operis mali, puta fornicationis, aduocantur &c. Et sic non est dubiū quod sint peccata mortalia. Quod ad hoc ordinant. Alio modo ex intentione ordinis hæc ad solā delectationē quæ in istis actibus sentitur. Consistat enim oscula sic facta, infra latitudinē libidinosa clauis quoniam delectatio ista est delectatio secundū tactū infra latitudinē ueneris. Vnde de materia impudencie ponit. Sed an sit libidinosa mortaliter de quibus Author in littera loquitur, non constat. Apparet autē ex tribus in littera, quod per libidinosum non intendit Author nisi ordinatū ab exercere hæc ad actū uel delectationē mortalem. Primum, quia expressa in littera contra peccata ex sua specie, distinguuntur peccata ex cā. Et manifestat hoc in elemosyna, propter heresim. Et sic oscula sic libidinosa, sicut elemosyna propter malū finē. Secundū, quia subsumit quod oscula &c. quod sunt propter delectationē operis mortalis, sunt mortalia. Et subdit, Et sic solū sunt libidinosa. Tertiū, apparet etiā hoc idē ex hoc, quod si oscula sic libidinosa essent mortalia, iam essent mortalia ex suo genere: ex quod ratione abique eo quod nec ad delectationē carnis, sed ad mortalia opera. Habet enim huiusmodi delectationi sensibilibus. Et sic non distinguuntur in littera contra peccata mortalia ex sua specie, sed ex intentione.

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

Ad quartū sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Eph. 5. dicit, Fornicatio autē & omnis immunditia, & auaritia nec nomine

epossum autem est, quia si Author inest id quod ostendit, & huiusmodi, hanc so-
 lam ratione sunt peccata mortalia, scilicet si ex intentione operantis ordinantur
 ad mortale peccatum, non oportuisset hunc labor assumere: quoniam de bonis
 aliqui dubitant quod possint esse mortalia ex fine operantis: quod est opera
 boni possint sic esse mortalia. Aliud ergo queritur quoniam ex fine operantis, cu-
 queritur, an in oculis
 conflict mortale pec-
 catum. Huiusmodi determi-
 nantur, quod respondeatur
 quod oculum liberosum
 est mortale peccatum.

¶ Num oculi causa
sensibilis delectationis
sit mortale peccatum,
¶ Secūdo utro dubiū ra-
tio cō. Primō, ex Ma-
ximo tenente partē ne-
gentis, scilicet quod nō
est mortale, & ambū-
dicur, id est iocunditas. Postea autem sub-
dit, Hoc enim scito, intelligentes quod
omnis formator, aut immundus, aut au-
arus (quod est idolorum seruitus) nō habet
hæreditatem in regno Christi & dei. Vbi
non replicat de turpitudine, sicut nec de
stultiloquio, aut scurrilitate. Ergo ista non
sunt peccata mortalia.

te Authori paræ æstima-
tum, & contra ar-
guitur. Tum primò, quia
hæc exercitium horum
adum, nec dicitur
esse obsequens, alibi
reperitur prohibita sub
pena peccati mortalis.
Tum secundò, quia se-
cundum Authorē hic in
responsione ad primū,
Apollolus non replica-
tur nuptialium inter
pudicos, contra non ha-

¶ Præterea, Fornicatio dicitur esse pecca-
tum mortale ex hoc, quod per eam impe-
ditur bonum prolis generandæ & educan-
dæ: sed ad hoc nihil operantur oscula & ta-
ctus siue amplexus: ergo in his non contin-
git esse peccatum mortale.

¶ Præterea, illa quæ secundum se sunt pec-
cata mortalia, nunquam possunt bene fieri:
sed oscula & tactus & huiusmodi pos-
sunt quandoque fieri absq; peccato: ergo
non sunt secundum se peccata mortalia.

¶ SED CONTRA, minus est aspectus libidinosus quàm tactus, amplexus, uel osculū. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. 5. Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam

delectatione, non ornametur in fornicationē, &c. Tum tertio, quia nec authoritas dominī, Math. gallata in littera, quā uidentur mulierē ad concupiscentiā eam, &c. dominum, ut patet, loquitur de ordinatis ad scdū matris, &c. Nec aliam ut athenas Cyprini, quia loquitur effectus impudicitiam atque, quae dormiebant cum masculis, & nihilominus se aīrque dicebant. Et in iudeis qd illi adus crimē continentur, non per existentiā criminis, sed per allectionē & iustificationē, quia scilicet allectus ad crimina, & attestatur crimini ut signa propinqua. Tum quarto, quia tanto litterae nō uoluit. Constat in delectationē peccati mortalis scilicet peccatum mortale: ergo illi oscula, tactus, & amplexus, propter delectationem sunt, ipsa erunt mortalis peccata. Licet enim antecedens sit uerum, consequentia tamen nihil ualeat, ut patet. Tum quinto, quia oscula, & huiusmodi, ut sibi in delectatione sunt antecedentia ad actum & delectationem coitus, & non consequentia, ac per hoc possunt habere proprios confensus antecedentes confensum tam in actum quā in delectationem, & non consequi illos. In oppositum autem est quod ad Galatas quinto, ponitur impudicitia peccatum mortale.

¶ Ad eandem hōi, simul tradendum est dubiū utrūq; Et sciendū q; oscu-
lus, & amplexus, quatenus sunt delectabiles quorū secundū senten-
tiam, sunt secundū eam naturā actus circūstantes cōiū. De amplexu quidem
cōtrāriū patet manifeste. De oculis autē eadē apud omnes est ratio: & animā
aliā, & cōmuni, nō puto, hominū ueneris actibus uacillari inclinari, seu usus
testatur, & superius in art. huius quæstionis Author hoc dixit. Et ratione cō-
probatur, quia natura directē hos actus ordinauit ad concubitiū, & ideo posuit
in eis delectationem. Hæc autē propōitio itē tangunt illā uersus regulē, scē-
licet, Circūstantiæ actus, ut circūstantiæ sunt, habent idem in omni uis obiecti
motus, quod habet actus quem circūstant. Et hæc nō eget probatione, quon-
iam nō aliter essent eundem speciei. Ex his ambus propōitionibus sequitur
manifeste quod osculus, & amplexus, quatenus sunt delectabiles quorū sunt
secundū naturā, ad unā & eandē delectationis speciem spectant, ad quā spectat dele-

non consequitur coitus, quæ circumstantiæ, si adesse, Et hinc manifeste sequitur, quod
etiam, & huiusmodi, cum uxore ad concubitus matrimonialis delectationem, cum
sola ad formationis delectationem, cum coniugales ad incestus delectationem,
speciat. Et propterea et uxore non sunt peccata mortalia, cū aliis autem
sunt mortalia peccata. Et quoniam huius rationi potest responderi, dicendo quod ha-
bet locū in oculis, &c. quando sunt circumstantiæ coitus, non autem quādo non
sunt circumstantiæ coitus, sed secundum quod ut de ipis nunc est questio, oportet
hoc excludere. Et primo excluditur per hoc quod in prima propositione assum-
ptam est, scilicet quod amplexus & huiusmodi, quatenus sunt delectabilia secun-
dum tactum, sunt secundum finem naturæ circumstantiæ coitus. Ex hoc enim
sequitur quod siue circumstantiæ actus coitus sine non, hanc habent naturam quod ad bo-
nitatem vel malitiam moralem non spectant, nisi ut circumstantiæ, ex quo sunt secun-
dum finem et actus circumstantiæ. Et sic hæc non sunt bona vel mala moraliter, nisi ut
circumstantiæ, oportet quod eiusdem naturæ, ut naturæ sint & secundum se, & ut
circumstantiæ actus coitus, quod est intentum. Excluditur secundum per hoc quod actus
sunt, quatenus secundum tactum delectabiles sunt, directe & per se ordinati sunt ad na-
turam ad concubitus, ut in aliis animalibus natura testatur. Ac per hoc quādo sunt,
inquantum secundum tactum delectabiles, si ordinantur ad concubitus, vel alius delecta-
tionem, ex intentione operantis, consummatur perfectio per ordinem acquirunt. Si uero
ex intentione operantis ab ordine ad concubitus et alius delectationem retra-
hamur, ex quo tamen consentitur eis secundum illud ex quo quantum in se est ordi-
nantur directe ad concubitus vel alius delectationem, scilicet secundum quod sunt
delectabiles secundum tactum, licet non consentitur in ipsum ordinem ad concubitus,
vel alius delectationem, redeant ad naturam sine specie, quoniam non referre hos
actus in delectabiles ad finem, quantum in se est, finem, non auctori illis propriis
speciem, quia propriam speciem habent ex hoc quod secundum se ordinantur ad talem
finem, & non ex hoc quod ab operante ordinantur ad talem finem, sicut de semina-
tione humana superius dictum est, quod non ex fine operantis, sed ex fine ope-
ris secundum se specificatur. Quod autem hæc sit doctrina Authoris, hinc in loco

manifestatur. Primo, ex hoc ipso distinguitur castitas, & huiusmodi, in duo genera, scilicet secundum se, & libidinosi, quæ censentur mortalia. Considerant autem ipse actus illi, quatenus delectabiles secundum eadem sunt libidinosi. Tum quia ipse coniugalis coitus non est finis delectationis, capiti libidinosi non datur, ut erit in eoque fecunditatem huius questionis habet. Tum quia cogitatione remota non eliminatur unusquisque, huius in causa sollicitus aut reus, & non inremis ardet in peccato venerei hæc ingerebat. Tunc quia

Præterea, Cyprianus ad Pomponium de
virginitate dicit, Cere ipse concubitus, ipse
amplexus, ipse confabulatio & osculatio,
& coniactum duorum turpis & foeda
dormitio, quantum dedecoris & criminis
sit, confitentur. Ergo per prædicta homo fit
reus criminis, id est, peccati mortalis.

CONCLUSIO.

¶ *Tactus & oscula* quonquam secundum suam
speciem non sunt mortalia peccata, ne tamen libidi-
nosa sunt, inter mortalia numerantur.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Vno modo, secundum speciem suam: & hoc modo osculi, amplexus, uel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim hæc absque libidine fieri, uel propter consuetudinem patrie, uel propter aliquam necessitatē, aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa, sicut ille qui dat elemosynam ut aliquē inducat ad heresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dicitur etiam autem supra quod consensus in delectatione

illa minor, scilicet, Oculi, &c. propter delectationem ordinatur ad delectationem concubitus; nullus sensus secundum planam heret expositioem habet. Dicemus itaque, Et ideo cum illa fiat propter delectationem huiusmodi, id est, concubitus anteluctuarius supponit illa ordinari ad delectationem concubitus, ut ad finem. Et contrarium ex eo, quod statim subiungitur, scilicet, Et sic solum. Quoniam libidinositas. Constat enim hoc non esse uerum nisi comprehendas licet ut finem. Quatenus delectabilis secundum tactum, quoniam illi patitur constare claudii sub libidinositas. Ad intelligendum autem plane literam satis per officia, & dupliciter inuenitur. Primo absolute, & sic non significat aliquid inordinatum. Et propterea possunt licite fieri in signum beneuolentie, iuxta patrie consensum, ad in signum pacis, &c. Et sic sumpta excluduntur in licita ab his que sunt uulsa seu peccata moralia ex sua specie. Alio modo sumuntur, in sunt delectabilia secundum tactum. Et sic rursus non important aliquid inordinatum, licet nec concubitus humanis importet aliquid inordinatum, sed important actus secundum naturam ordinatos ad concubitus. Et propterea sequuntur in bonitate & utilitate concubitus & illius delectationis. Et propterea licet concubitus, si sit ex libidine, est peccatum, & si ex libidine morali, puta cum non sit, est morale, ita huiusmodi actus, si fiat ex libidine, sunt peccata, & si ex libidine morali, puta cum non sit, sunt moralia. Et licet concubitus ex hoc qd sit principaliter propter delectationem, si ex libidinis huiusmodi actus quam sunt propter delectationem, principaliter sunt ex libidine. Dixi autem principaliter, propter officium coniugatorum, que secundum naturam ad concubitus, sui illius delectationem ordinantur quoniam tunc sic facti nullum habent peccatum, licet nec concubitus delectabilis eorumdem peccatum aliquod est. Oportet igitur actus istos, ut delectabiles scilicet tactu, ex causa reidi inordinatos, scilicet ex fine. Et quoniam finis sit duplex, scilicet operatus & operis, de fine operis est hic sermo, scilicet, ut quoniam sit in delectabilis, quoniam in se est, inordinatur ad finem moralem, sunt moralia, cum ad inutilem, ueniam. Et propterea Author ostendit, & huiusmodi, inter peccata moralia ex sua causa finis collocant. Et licet exemplum delectis de causa finis ex parte operis sit alius, de operis

etiam proprii debent de causa illius ex parte operantis in eodemque proprii necesse, subiacet tamen in proposito de causa finali quodammodo ex parte operantis, & quo duntaxat ex parte operis. Nam delectatio concubitus, si referatur ad osculum, &c. absolute, sic est finis ex parte operantis, sed si referatur ad alius finem, ut delectationis secundum sensum actus, sic est finis ex parte operis. Et primum quidem infirmatur Author ex exemplo dato. Secundum autem ex processu in huiusmodi, in quo clarescit quod perpetratio horum actuum totum in se consensum, aut in actum concubitus, aut in illius delectationem, quia consensus in delectationem horum actuum, est consensus in id quod secundum se ordinatur in concubitu, vel illius delectationem. Et sic cum illa ordinatur secundum se ad concubitu mortale seu illius delectationem, sunt peccata mortalia. Et sic vocantur sicut ex libidine. Et sub his sublimis, quod actus illi, ut secundum actum delectationis, cum non sua, ordinatur secundum se ad formationem, vel non delectationem: cum consanguineis ad necem, & sic de aliis consequens est quod illa sic trahuntur peccata mortalia, hic multi uidetur planius hunc finem concordare cum uerbis Authoris alibi, scilicet in quodam. 1. de malo. artic. 2. ad ultimum. Vbi respondendo ad argumentum ad Ephesios in hoc articulo ponitur primo loco, scilicet ex auctoritate Apostoli ad Ephesios, non replicantur inter mortalia turpitudinem, scilicet quod oscula amplectus, & tactus, quia non sunt secundum hunc finem peccata mortalia, sed solum secundum quod consequuntur ad consensus in actum, vel delectationem fornicationis, ideo, &c. & explicando dictum, quod hec in quantum ordinantur in actum fornicationis, consequuntur consensus in fornicationem, in quantum uero ordinantur in solum delectationem, consequuntur consensus in delectationem, quod est peccatum mortale, & ideo utroque modo sunt peccata mortalia. Ex quibus apparet quod consensus in solum delectationem osculum, tritum, &c. cum solum, includit consensus in delectationem uenerem cum soluta, quam delectationem constat esse delectationem consequentem actum fornicationis, & ideo esse peccatum mortale.

Ad primum ergo dubium dicitur, quod intentio Authoris est quod oscula, amplexus, &c. quatenus sunt propter solam delectationem carnis non sunt peccata mortalia, quia consensus in tali delectatione, est consensus in delectatione fornicationis, quatenus non in opus. Et quum primo obicitur, quod Author non appellat libidinosam nisi quae ab exercite ordinatur ad concubitus illicitum, vel eius delectationem,

dicitur primo, quod hoc est falsum, quia sufficit quod ex natura operis ordinatur ad aliquod horum. Dicitur secundum, quod licet ab exercite hoc possit auferri relatio ad concubitus & futuram illius delectationem in exequatione, non tamen potest auferri, quin ipsa quae tunc consequitur delectatio sit inchoatio sine parte illius. Et hoc modo per se ordinatur ad illam, ut inchoatio sine parte illius, & eiusdem moris cum illa. Et propterea consentiendo in delectatione horum actuum, consentit in delectatione concubitus. Si enim consentiens in delectatione fornicationis inchoare, vel rectius loquendo, in delectatione quae est principium, aut pars delectationis fornicationis, peccat mortaliter. Et sic ut ex parte operantis eo ipso quod osculum, amplexum, &c. facit cum soluta propter solam delectationem, ordinatur ipsa in delectatione fornicationis, quia ordinatur ipsa, ut in principium, aut partem illius. Et confirmatur, quia non potest aliter intelligi quod oscula, amplexus, & huiusmodi, sunt ab ipso voluntate concubitus propter delectationem carnis, nisi quia ipsa delectatio in oculis, &c. est aliquis illius delectationis. Ex quo enim ponitur, quod ille non intendit coitus, & consequenter delectationem quae coitus consequitur, cum illa non habeatur nisi copulatione sine actu, non recte alius modus quo oscula & huiusmodi sunt ab ipso voluntate actus propter delectationem mortalem, ut propter finem, nisi quia consensus in delectatione ipsorum osculorum, &c. includit consentium in delectatione concubitus: hoc fit, ut finis includitur in initio sicut in tota successu in parte suae quous alio modo. Parum siquidem refert quous modo hoc fit. Sed est quod delectatio ipsorum actuum est eadem rationis cum delectatione concubitus. Et propterea consensus in delectationem horum, est ab ipso intentione actus, est consensus in delectationem concubitus. Et sic oscula, & huiusmodi, propter delectationem solam cum non sunt, continentur sub ordinis ab exercite ad delectationem mortalem, &c.

Ad obiectum vero secundum dicitur, quod in littera non dicitur, quod cum illa sunt propter delectationem huiusmodi sed dicitur, sed quum sunt. Considerandum autem quod inter haec magna est differentia, quia si diceret quum sunt, distingueret quod quandoque fierent propter delectationem huiusmodi, & quandoque non. Dicendo, quum sunt, affirmat quod sunt propter huiusmodi delectationem. Ad tertium autem obiectum dicitur, quod aliud est dicere, oscula, amplexus, &c. sunt mortalia peccata ex suo genere, & aliud est dicere, oscula propter delectationem cum non sunt, sunt ex suo genere mortalia peccata. In littera negatur primum, & probatur secundum quod coincidit cum hoc, scilicet quod oscula libidinosam seu ex libidine sunt mortalia.

Ad obiectum quoque in oppositum, quia non usquequaque claudit uerum: tam patet, quod dicitur, quod scilicet loquendo de oculis, &c. absolute, sic ex sola intentione operantis sunt mortalia. Loquendo autem de oculis causa delectationis sic ex fine operis, scilicet ex concubitus illiciti delectatione quam inchoant, sunt mortalia. Et propterea opus sunt labore questionis.

Ad secundum autem dubium iam patet ex dictis responsio, quod scilicet oscula, amplexus, & tactus, cum non sunt, in sola delectatione consistendo, sunt peccata mortalia. Et ad primum Martini obiectum dicitur, quod delectatio ista prohibita simul intelligitur cum prohibitione delectationis illiciti coitus, quoniam eiusdem moris est cum illa, utpote illius secundum naturam circumstantiae initium, pars.

Ad secundum dicitur, quod auctoritas Authoris in nullo obstat, quia loquitur de oculis, &c. absolute. Et etiam quia etiam illa, ut sunt peccata mortalia, non sunt alterius speciei quam illa alia enumerata, scilicet fornicatio, immunditia, & similia. Et propterea replicata istis intelligitur replicata turpeditio, inquantum est mortalis.

Ad tertium dicitur, quod auctoritas domini adiungit quo ad hoc, quia plus est consensus experiri delectationem venere inchoare cum non sunt, aut aliam, quam uidere illam ad concupiscendum, quia tactus plus ad luxuriam spectat quam uisus. Cyprianus quoque auctoritas aperte proposito fauere uidetur: quia de amplexu sine voluntate operis loquitur. Et gl. dicens quod obicitur crimen non excludit, sed praesumptum, voluntaria est & eadem facilitate contemnitur, quia dicitur.

Ad quartum uidetur quod si consequentia litterae non integre recitatur: quoniam in littera additur ly huiusmodi. Unde dicitur, Et ideo cum oscula & amplexus huiusmodi, id est, inter personas illegitimas inter quas sunt species luxurie, sunt propter delectationem huiusmodi, scilicet illiciti coitus. Haec autem consequentia optime ualeat.

Ad quintam, quam ego addidi, dicitur quod licet oscula, &c. sint antecedentia actum fornicationis & delectationis eius secundum suam consummationem, sunt tamen consequentia consentium in delectationem inchoatam, ita quod non possunt habere proprios consentus distinctos a consentibus in delectationem, vel opus, sed, ut dictum est, consensus in ipsorum amplexu delectationem, est consensus in delectationem illiciti coitus.

Ad sextam, quod in responsione ad secundum eiusdem art. 4. aduerte quod sicut delectatio mortalis est peccatum mortale, non quia sit contra bonum generationis humanae directae, sed quia procedit ex eodem motivo obiecto, scilicet ex quo procedit concubitus contra bonum humanum, puta fornicatio, adulterium, &c. Delectatio namque de fornicatione sequitur naturam fornicationis, & delectatio adulterij sequitur naturam adulterij, &c. quia luxurie species consistit ex obiectis specificari, & propterea sicut delectatio mortalis delectatur ad species luxurie quae sunt contra bonum humanum delectatio in oculis, amplexibus, &c. est non si directe contra bonum humanum, quia tamen reducitur ad illas luxurie species quae sunt contra bonum humanum, ideo est peccatum mortale licet species ad quam

spectat. Et quia libido est naturalis radix specierum luxurie, ante omnem enim speciem luxurie dicitur homines utriusque sexus committere, & ut in plantis, ex libidine, & ex libidine procedunt oscula, amplexus, &c. propter delectationem, &c. ideo Author ex libidine radice speciei luxurie reddit rationem quare huiusmodi delectatio est peccatum mortale. Et simile est ac si de delectatione mortali libidine pro causa

Ad secundum dicendum, quod oscula & tactus, quatenus secundum se non impediunt bonum proles humanae, procedunt tamen ex libidine quae est radix huiusmodi impedimenti, & ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

ARTICVLVS V.

Verum pollutio nocturna sit peccatum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim & demeritum habent fieri circa idem: sed dor-

et illius delectationem, quous per accidens, tunc non circumstient contingit concubitus, puta, quia noluit ultra progredi. Nec obstat spongia de praesenti quod consuetum est alibi expectare benedictionem ante concubitus contingat, quoniam hoc per accidens se habet ad naturam actum in se sed spongia de futuro obstat quod a hunc possunt dissolui. Videtur autem quod sicut spongia inchoatio quaedam est obsequium huiusmodi actus, inchoatio quaedam est carnalis concubitus. Et quoniam non concessum est, ut inter spongia suspensa se inuenit, tunc illud Aug. ne uis habent mortis, obstat, ut non suspensa spongia dilata sit concessa uidentur huiusmodi oscula inter eosdem, sicut in indulgentiam tamen, quia uenientia conceduntur. Et nisi ut huiusmodi inchoationes permittit ueniant in ordine ad promissam nuptiam excedunt, necesse excusare sponsum de futuro propter delectationem, &c. oscula, amplexus, &c. De osculis autem & amplexibus inter eos ad beneuolentiam & familiaritatem signa, non loquor: quia licita proculdubio sunt, excusantque sponsum credens sponsum beneuolentiae causa ex hoc, quod honestas morum admittit fieri pro beneuolentia. Secus autem de tactibus impudicis, quos non oportet exprimere. Habes quoque ex his quod tactus qui in choreis leuitatis causa sunt, ut cum iuuenis digitis mulieris non sine inuoluntate, huiusmodi, cum non delectationis illius, quae ex tactu est, quam diximus ex libidine appeti causi, sunt, non sunt peccata mortalia.

Ad sextum dicitur, quod si mulier sciens se tangi mala intentione, & se non retrahens, licet non consentiat, peccat mortaliter.

Circa huiusmodi tactus dubium occurrit, an mulier sciens se tangi ab aliquo mala intentione, & non consentiens, peccet an retrahendo se, quia non potest sine scilicet se retrahere. Et est ratio dubij, quia hunc apparet quod peccat mortaliter, tenendo corpus suum in statu qui sit libidinosum & permittit sponsum ex parte illius qui tam tangit. Scriptum est enim ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Haec autem mulier in tali casu, est non consentit absolute, consentit tamen omnibus consideratis: quia scilicet manet se tangi quam se retrahere. Et ideo uidetur uoluntarie tangi, sicut uoluntarium est prolicere merces in mare tempore tempestatis. In oppositum autem est, quia sicut mulier sciens se uideri ad concupiscendum pelliculam ab aliquo, non tenetur inde recedere & subtrahere se tali aspectui, sed satis est quod non consentiat, ita si inuita tangatur, satis est quod non consentiat, & quum eodem modo potest se subtrahere.

Ad huius dubij euidentiam distinguenda est, quod tactus humani sunt in duplici differentia, quidam sunt tanquam ex suo genere ueneres, ut tactus pudendorum, oscula furina, & si quid est eiusmodi: quidam sunt non solum ex suo genere non ueneres, sed licet coram omnibus, ut tactus manus, oscula obuiant, secundum patriam more, consensu continguntur & huiusmodi. Inter quos hoc est differentia, quod utriusque sunt ex libidine ab altero tantum, quod prius tactus delectationem suam in exteriori actu manifestam deferunt, ac per hoc tanquam mali ex suo genere consentiunt. Secundi autem tactus nulli in actu exteriori deformitatem ostendunt, sed solum sciens hoc fieri ex libidinosam intentione nouit deformitatem eorum, & ideo tanquam non mali ex genere consentiunt. Ex hac autem differentia patet quod mulier primis tactus nullo pacto sustinere debet, quantumcumque peccata sunt, alius non discernentibus, sicut nec sustinere debet quod ille in aliqua corporis parte, etiam si secreto abutatur ei, sed debet omnino se subtrahere. Et si alius non possit, cum Susanna clamare. Unde scriptum est, quod in ciuitate oppressa, etiam est mortis, quia non clamauit, quum posset se clamore ueri. Nihil enim aliud esset non subtrahere se ab istis actibus exterioribus impudicis, quam illos, quum recedere seu clamare, quod constat esse mortale peccatum & uoluntarium, sicut proleto merces in mare. Secundos autem tactus non tenetur mulier de necessitate euitare, quoniam sustinendo actus exteriores, nihil mali sustinet. Et consentiendo actibus exterioribus, nulli malo consentit. Sed consentit operi bono uel non malo, quod ille libidinosus ex mala intentione ordinat ad malum. Verbi gratia. Resertitur consolabimus mulierem, & de more osculatus est eam. Licet illa sciat quod ille ex libidine osculabitur eam, non tenetur tamen aduenientem repellere coram aliis ab osculo illicito, nec consentiendo tali osculo, libidini illius qui ex mala intentione illud facit, se sociat, sed homo mori, quod ille abutitur in corde suo, & unde accipit scandalum occasione non sibi dicam. Et ex hac ratione excusatur mulier quae non omittit itinera, aut opera sua, in loco ubi se sit uideri ad concupiscendum. Consentendo siquidem quod uidetur, ex hoc quod transit per loca in quibus se uidetur, nulli malo consentit, sed illi uidendo apponunt libidinem suam uisioni, quae licita de se est & communis. Et per hoc patet responsio ad quartum & obiecta.

Ad septimum dicitur, quod si mulier sciens se tangi mala intentione, & se non retrahens, licet non consentiat, peccat mortaliter.

Circa huiusmodi tactus dubium occurrit, an mulier sciens se tangi ab aliquo mala intentione, & non consentiens, peccet an retrahendo se, quia non potest sine scilicet se retrahere. Et est ratio dubij, quia hunc apparet quod peccat mortaliter, tenendo corpus suum in statu qui sit libidinosum & permittit sponsum ex parte illius qui tam tangit. Scriptum est enim ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Haec autem mulier in tali casu, est non consentit absolute, consentit tamen omnibus consideratis: quia scilicet manet se tangi quam se retrahere. Et ideo uidetur uoluntarie tangi, sicut uoluntarium est prolicere merces in mare tempore tempestatis. In oppositum autem est, quia sicut mulier sciens se uideri ad concupiscendum pelliculam ab aliquo, non tenetur inde recedere & subtrahere se tali aspectui, sed satis est quod non consentiat, ita si inuita tangatur, satis est quod non consentiat, & quum eodem modo potest se subtrahere.

Ad huius dubij euidentiam distinguenda est, quod tactus humani sunt in duplici differentia, quidam sunt tanquam ex suo genere ueneres, ut tactus pudendorum, oscula furina, & si quid est eiusmodi: quidam sunt non solum ex suo genere non ueneres, sed licet coram omnibus, ut tactus manus, oscula obuiant, secundum patriam more, consensu continguntur & huiusmodi. Inter quos hoc est differentia, quod utriusque sunt ex libidine ab altero tantum, quod prius tactus delectationem suam in exteriori actu manifestam deferunt, ac per hoc tanquam mali ex suo genere consentiunt. Secundi autem tactus nulli in actu exteriori deformitatem ostendunt, sed solum sciens hoc fieri ex libidinosam intentione nouit deformitatem eorum, & ideo tanquam non mali ex genere consentiunt. Ex hac autem differentia patet quod mulier primis tactus nullo pacto sustinere debet, quantumcumque peccata sunt, alius non discernentibus, sicut nec sustinere debet quod ille in aliqua corporis parte, etiam si secreto abutatur ei, sed debet omnino se subtrahere. Et si alius non possit, cum Susanna clamare. Unde scriptum est, quod in ciuitate oppressa, etiam est mortis, quia non clamauit, quum posset se clamore ueri. Nihil enim aliud esset non subtrahere se ab istis actibus exterioribus impudicis, quam illos, quum recedere seu clamare, quod constat esse mortale peccatum & uoluntarium, sicut proleto merces in mare. Secundos autem tactus non tenetur mulier de necessitate euitare, quoniam sustinendo actus exteriores, nihil mali sustinet. Et consentiendo actibus exterioribus, nulli malo consentit. Sed consentit operi bono uel non malo, quod ille libidinosus ex mala intentione ordinat ad malum. Verbi gratia. Resertitur consolabimus mulierem, & de more osculatus est eam. Licet illa sciat quod ille ex libidine osculabitur eam, non tenetur tamen aduenientem repellere coram aliis ab osculo illicito, nec consentiendo tali osculo, libidini illius qui ex mala intentione illud facit, se sociat, sed homo mori, quod ille abutitur in corde suo, & unde accipit scandalum occasione non sibi dicam. Et ex hac ratione excusatur mulier quae non omittit itinera, aut opera sua, in loco ubi se sit uideri ad concupiscendum. Consentendo siquidem quod uidetur, ex hoc quod transit per loca in quibus se uidetur, nulli malo consentit, sed illi uidendo apponunt libidinem suam uisioni, quae licita de se est & communis. Et per hoc patet responsio ad quartum & obiecta.

Ad octauum dicitur, quod si mulier sciens se tangi mala intentione, & se non retrahens, licet non consentiat, peccat mortaliter.

Circa huiusmodi tactus dubium occurrit, an mulier sciens se tangi ab aliquo mala intentione, & non consentiens, peccet an retrahendo se, quia non potest sine scilicet se retrahere. Et est ratio dubij, quia hunc apparet quod peccat mortaliter, tenendo corpus suum in statu qui sit libidinosum & permittit sponsum ex parte illius qui tam tangit. Scriptum est enim ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Haec autem mulier in tali casu, est non consentit absolute, consentit tamen omnibus consideratis: quia scilicet manet se tangi quam se retrahere. Et ideo uidetur uoluntarie tangi, sicut uoluntarium est prolicere merces in mare tempore tempestatis. In oppositum autem est, quia sicut mulier sciens se uideri ad concupiscendum pelliculam ab aliquo, non tenetur inde recedere & subtrahere se tali aspectui, sed satis est quod non consentiat, ita si inuita tangatur, satis est quod non consentiat, & quum eodem modo potest se subtrahere.

Ad huius dubij euidentiam distinguenda est, quod tactus humani sunt in duplici differentia, quidam sunt tanquam ex suo genere ueneres, ut tactus pudendorum, oscula furina, & si quid est eiusmodi: quidam sunt non solum ex suo genere non ueneres, sed licet coram omnibus, ut tactus manus, oscula obuiant, secundum patriam more, consensu continguntur & huiusmodi. Inter quos hoc est differentia, quod utriusque sunt ex libidine ab altero tantum, quod prius tactus delectationem suam in exteriori actu manifestam deferunt, ac per hoc tanquam mali ex suo genere consentiunt. Secundi autem tactus nulli in actu exteriori deformitatem ostendunt, sed solum sciens hoc fieri ex libidinosam intentione nouit deformitatem eorum, & ideo tanquam non mali ex genere consentiunt. Ex hac autem differentia patet quod mulier primis tactus nullo pacto sustinere debet, quantumcumque peccata sunt, alius non discernentibus, sicut nec sustinere debet quod ille in aliqua corporis parte, etiam si secreto abutatur ei, sed debet omnino se subtrahere. Et si alius non possit, cum Susanna clamare. Unde scriptum est, quod in ciuitate oppressa, etiam est mortis, quia non clamauit, quum posset se clamore ueri. Nihil enim aliud esset non subtrahere se ab istis actibus exterioribus impudicis, quam illos, quum recedere seu clamare, quod constat esse mortale peccatum & uoluntarium, sicut proleto merces in mare. Secundos autem tactus non tenetur mulier de necessitate euitare, quoniam sustinendo actus exteriores, nihil mali sustinet. Et consentiendo actibus exterioribus, nulli malo consentit. Sed consentit operi bono uel non malo, quod ille libidinosus ex mala intentione ordinat ad malum. Verbi gratia. Resertitur consolabimus mulierem, & de more osculatus est eam. Licet illa sciat quod ille ex libidine osculabitur eam, non tenetur tamen aduenientem repellere coram aliis ab osculo illicito, nec consentiendo tali osculo, libidini illius qui ex mala intentione illud facit, se sociat, sed homo mori, quod ille abutitur in corde suo, & unde accipit scandalum occasione non sibi dicam. Et ex hac ratione excusatur mulier quae non omittit itinera, aut opera sua, in loco ubi se sit uideri ad concupiscendum. Consentendo siquidem quod uidetur, ex hoc quod transit per loca in quibus se uidetur, nulli malo consentit, sed illi uidendo apponunt libidinem suam uisioni, quae licita de se est & communis. Et per hoc patet responsio ad quartum & obiecta.

Ad nonum dicitur, quod si mulier sciens se tangi mala intentione, & se non retrahens, licet non consentiat, peccat mortaliter.

Circa huiusmodi tactus dubium occurrit, an mulier sciens se tangi ab aliquo mala intentione, & non consentiens, peccet an retrahendo se, quia non potest sine scilicet se retrahere. Et est ratio dubij, quia hunc apparet quod peccat mortaliter, tenendo corpus suum in statu qui sit libidinosum & permittit sponsum ex parte illius qui tam tangit. Scriptum est enim ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Haec autem mulier in tali casu, est non consentit absolute, consentit tamen omnibus consideratis: quia scilicet manet se tangi quam se retrahere. Et ideo uidetur uoluntarie tangi, sicut uoluntarium est prolicere merces in mare tempore tempestatis. In oppositum autem est, quia sicut mulier sciens se uideri ad concupiscendum pelliculam ab aliquo, non tenetur inde recedere & subtrahere se tali aspectui, sed satis est quod non consentiat, ita si inuita tangatur, satis est quod non consentiat, & quum eodem modo potest se subtrahere.

Ad huius dubij euidentiam distinguenda est, quod tactus humani sunt in duplici differentia, quidam sunt tanquam ex suo genere ueneres, ut tactus pudendorum, oscula furina, & si quid est eiusmodi: quidam sunt non solum ex suo genere non ueneres, sed licet coram omnibus, ut tactus manus, oscula obuiant, secundum patriam more, consensu continguntur & huiusmodi. Inter quos hoc est differentia, quod utriusque sunt ex libidine ab altero tantum, quod prius tactus delectationem suam in exteriori actu manifestam deferunt, ac per hoc tanquam mali ex suo genere consentiunt. Secundi autem tactus nulli in actu exteriori deformitatem ostendunt, sed solum sciens hoc fieri ex libidinosam intentione nouit deformitatem eorum, & ideo tanquam non mali ex genere consentiunt. Ex hac autem differentia patet quod mulier primis tactus nullo pacto sustinere debet, quantumcumque peccata sunt, alius non discernentibus, sicut nec sustinere debet quod ille in aliqua corporis parte, etiam si secreto abutatur ei, sed debet omnino se subtrahere. Et si alius non possit, cum Susanna clamare. Unde scriptum est, quod in ciuitate oppressa, etiam est mortis, quia non clamauit, quum posset se clamore ueri. Nihil enim aliud esset non subtrahere se ab istis actibus exterioribus impudicis, quam illos, quum recedere seu clamare, quod constat esse mortale peccatum & uoluntarium, sicut proleto merces in mare. Secundos autem tactus non tenetur mulier de necessitate euitare, quoniam sustinendo actus exteriores, nihil mali sustinet. Et consentiendo actibus exterioribus, nulli malo consentit. Sed consentit operi bono uel non malo, quod ille libidinosus ex mala intentione ordinat ad malum. Verbi gratia. Resertitur consolabimus mulierem, & de more osculatus est eam. Licet illa sciat quod ille ex libidine osculabitur eam, non tenetur tamen aduenientem repellere coram aliis ab osculo illicito, nec consentiendo tali osculo, libidini illius qui ex mala intentione illud facit, se sociat, sed homo mori, quod ille abutitur in corde suo, & unde accipit scandalum occasione non sibi dicam. Et ex hac ratione excusatur mulier quae non omittit itinera, aut opera sua, in loco ubi se sit uideri ad concupiscendum. Consentendo siquidem quod uidetur, ex hoc quod transit per loca in quibus se uidetur, nulli malo consentit, sed illi uidendo apponunt libidinem suam uisioni, quae licita de se est & communis. Et per hoc patet responsio ad quartum & obiecta.

Ad decimum dicitur, quod si mulier sciens se tangi mala intentione, & se non retrahens, licet non consentiat, peccat mortaliter.

Circa huiusmodi tactus dubium occurrit, an mulier sciens se tangi ab aliquo mala intentione, & non consentiens, peccet an retrahendo se, quia non potest sine scilicet se retrahere. Et est ratio dubij, quia hunc apparet quod peccat mortaliter, tenendo corpus suum in statu qui sit libidinosum & permittit sponsum ex parte illius qui tam tangit. Scriptum est enim ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Haec autem mulier in tali casu, est non consentit absolute, consentit tamen omnibus consideratis: quia scilicet manet se tangi quam se retrahere. Et ideo uidetur uoluntarie tangi, sicut uoluntarium est prolicere merces in mare tempore tempestatis. In oppositum autem est, quia sicut mulier sciens se uideri ad concupiscendum pelliculam ab aliquo, non tenetur inde recedere & subtrahere se tali aspectui, sed satis est quod non consentiat, ita si inuita tangatur, satis est quod non consentiat, & quum eodem modo potest se subtrahere.

Ad huius dubij euidentiam distinguenda est, quod tactus humani sunt in duplici differentia, quidam sunt tanquam ex suo genere ueneres, ut tactus pudendorum, oscula furina, & si quid est eiusmodi: quidam sunt non solum ex suo genere non ueneres, sed licet coram omnibus, ut tactus manus, oscula obuiant, secundum patriam more, consensu continguntur & huiusmodi. Inter quos hoc est differentia, quod utriusque sunt ex libidine ab altero tantum, quod prius tactus delectationem suam in exteriori actu manifestam deferunt, ac per hoc tanquam mali ex suo genere consentiunt. Secundi autem tactus nulli in actu exteriori deformitatem ostendunt, sed solum sciens hoc fieri ex libidinosam intentione nouit deformitatem eorum, & ideo tanquam non mali ex genere consentiunt. Ex hac autem differentia patet quod mulier primis tactus nullo pacto sustinere debet, quantumcumque peccata sunt, alius non discernentibus, sicut nec sustinere debet quod ille in aliqua corporis parte, etiam si secreto abutatur ei, sed debet omnino se subtrahere. Et si alius non possit, cum Susanna clamare. Unde scriptum est, quod in ciuitate oppressa, etiam est mortis, quia non clamauit, quum posset se clamore ueri. Nihil enim aliud esset non subtrahere se ab istis actibus exterioribus impudicis, quam illos, quum recedere seu clamare, quod constat esse mortale peccatum & uoluntarium, sicut proleto merces in mare. Secundos autem tactus non tenetur mulier de necessitate euitare, quoniam sustinendo actus exteriores, nihil mali sustinet. Et consentiendo actibus exterioribus, nulli malo consentit. Sed consentit operi bono uel non malo, quod ille libidinosus ex mala intentione ordinat ad malum. Verbi gratia. Resertitur consolabimus mulierem, & de more osculatus est eam. Licet illa sciat quod ille ex libidine osculabitur eam, non tenetur tamen aduenientem repellere coram aliis ab osculo illicito, nec consentiendo tali osculo, libidini illius qui ex mala intentione illud facit, se sociat, sed homo mori, quod ille abutitur in corde suo, & unde accipit scandalum occasione non sibi dicam. Et ex hac ratione excusatur mulier quae non omittit itinera, aut opera sua, in loco ubi se sit uideri ad concupiscendum. Consentendo siquidem quod uidetur, ex hoc quod transit per loca in quibus se uidetur, nulli malo consentit, sed illi uidendo apponunt libidinem suam uisioni, quae licita de se est & communis. Et per hoc patet responsio ad quartum & obiecta.

Ad undecimum dicitur, quod si mulier sciens se tangi mala intentione, & se non retrahens, licet non consentiat, peccat mortaliter.

Circa huiusmodi tactus dubium occurrit, an mulier sciens se tangi ab aliquo mala intentione, & non consentiens, peccet an retrahendo se, quia non potest sine scilicet se retrahere. Et est ratio dubij, quia hunc apparet quod peccat mortaliter, tenendo corpus suum in statu qui sit libidinosum & permittit sponsum ex parte illius qui tam tangit. Scriptum est enim ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Haec autem mulier in tali casu, est non consentit absolute, consentit tamen omnibus consideratis: quia scilicet manet se tangi quam se retrahere. Et ideo uidetur uoluntarie tangi, sicut uoluntarium est prolicere merces in mare tempore tempestatis. In oppositum autem est, quia sicut mulier sciens se uideri ad concupiscendum pelliculam ab aliquo, non tenetur inde recedere & subtrahere se tali aspectui, sed satis est quod non consentiat, ita si inuita tangatur, satis est quod non consentiat, & quum eodem modo potest se subtrahere.

Ad huius dubij euidentiam distinguenda est, quod tactus humani sunt in duplici differentia, quidam sunt tanquam ex suo genere ueneres, ut tactus pudendorum, oscula furina, & si quid est eiusmodi: quidam sunt non solum ex suo genere non ueneres, sed licet coram omnibus, ut tactus manus, oscula obuiant, secundum patriam more, consensu continguntur & huiusmodi. Inter quos hoc est differentia, quod utriusque sunt ex libidine ab altero tantum, quod prius tactus delectationem suam in exteriori actu manifestam deferunt, ac per hoc tanquam mali ex suo genere consentiunt. Secundi autem tactus nulli in actu exteriori deformitatem ostendunt, sed solum sciens hoc fieri ex libidinosam intentione nouit deformitatem eorum, & ideo tanquam non mali ex genere consentiunt. Ex hac autem differentia patet quod mulier primis tactus nullo pacto sustinere debet, quantumcumque peccata sunt, alius non discernentibus, sicut nec sustinere debet quod ille in aliqua corporis parte, etiam si secreto abutatur ei, sed debet omnino se subtrahere. Et si alius non possit, cum Susanna clamare. Unde scriptum est, quod in ciuitate oppressa, etiam est mortis, quia non clamauit, quum posset se clamore ueri. Nihil enim aliud esset non subtrahere se ab istis actibus exterioribus impudicis, quam illos, quum recedere seu clamare, quod constat esse mortale peccatum & uoluntarium, sicut proleto merces in mare. Secundos autem tactus non tenetur mulier de necessitate euitare, quoniam sustinendo actus exteriores, nihil mali sustinet. Et consentiendo actibus exterioribus, nulli malo consentit. Sed consentit operi bono uel non malo, quod ille libidinosus ex mala intentione ordinat ad malum. Verbi gratia. Resertitur consolabimus mulierem, & de more osculatus est eam. Licet illa sciat quod ille ex libidine osculabitur eam, non tenetur tamen aduenientem repellere coram aliis ab osculo illicito, nec consentiendo tali osculo, libidini illius qui ex mala intentione illud facit, se sociat, sed homo mori, quod ille abutitur in corde suo, & unde accipit scandalum occasione non sibi dicam. Et ex hac ratione excusatur mulier quae non omittit itinera, aut opera sua, in loco ubi se sit uideri ad concupiscendum. Consentendo siquidem quod uidetur, ex hoc quod transit per loca in quibus se uidetur, nulli malo consentit, sed illi uidendo apponunt libidinem suam uisioni, quae licita de se est & communis. Et per hoc patet responsio ad quartum & obiecta.

Ad duodecimum dicitur, quod si mulier sciens se tangi mala intentione, & se non retrahens, licet non consentiat, peccat mortaliter.

Circa huiusmodi tactus dubium occurrit, an mulier sciens se tangi ab aliquo mala intentione, & non consentiens, peccet an retrahendo se, quia non potest sine scilicet se retrahere. Et est ratio dubij, quia hunc apparet quod peccat mortaliter, tenendo corpus suum in statu qui sit libidinosum & permittit sponsum ex parte illius qui tam tangit. Scriptum est enim ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Haec autem mulier in tali casu, est non consentit absolute, consentit tamen omnibus consideratis: quia scilicet manet se tangi quam se retrahere. Et ideo uidetur uoluntarie tangi, sicut uoluntarium est prolicere merces in mare tempore tempestatis. In oppositum autem est, quia sicut mulier sciens se uideri ad concupiscendum pelliculam ab aliquo, non tenetur inde recedere & subtrahere se tali aspectui, sed satis est quod non consentiat, ita si inuita tangatur, satis est quod non consentiat, & quum eodem modo potest se subtrahere.

Ad huius dubij euidentiam distinguenda est, quod tactus humani sunt in duplici differentia, quidam sunt tanquam ex suo genere ueneres, ut tactus pudendorum, oscula furina, & si quid est eiusmodi: quidam sunt non solum ex suo genere non ueneres, sed licet coram omnibus, ut tactus manus, oscula obuiant, secundum patriam more, consensu continguntur & huiusmodi. Inter quos hoc est differentia, quod utriusque sunt ex libidine ab altero tantum, quod prius tactus delectationem suam in exteriori actu manifestam deferunt, ac per hoc tanquam mali ex suo genere consentiunt. Secundi autem tactus nulli in actu exteriori deformitatem ostendunt, sed solum sciens hoc fieri ex libidinosam intentione nouit deformitatem eorum, & ideo tanquam non mali ex genere consentiunt. Ex hac autem differentia patet quod mulier primis tactus nullo pacto sustinere debet, quantumcumque peccata sunt, alius non discernentibus, sicut nec sustinere debet quod ille in aliqua corporis parte, etiam si secreto abutatur ei, sed debet omnino se subtrahere. Et si alius non possit, cum Susanna clamare. Unde scriptum est, quod in ciuitate oppressa, etiam est mortis, quia non clamauit, quum posset se clamore ueri. Nihil enim aliud esset non subtrahere se ab istis actibus exterioribus impudicis, quam illos, quum recedere seu clamare, quod constat esse mortale peccatum & uoluntarium, sicut proleto merces in mare. Secundos autem tactus non tenetur mulier de necessitate euitare, quoniam sustinendo actus exteriores, nihil mali sustinet. Et consentiendo actibus exterioribus, nulli malo consentit. Sed consentit operi bono uel non malo, quod ille libidinosus ex mala intentione ordinat ad malum. Verbi gratia. Resertitur consolabimus mulierem, & de more osculatus est eam. Licet illa sciat quod ille ex libidine osculabitur eam, non tenetur tamen aduenientem repellere coram aliis ab osculo illicito, nec consentiendo tali osculo, libidini illius qui ex mala intentione illud facit, se sociat, sed homo mori, quod ille abutitur in corde suo, & unde accipit scandalum occasione non sibi dicam. Et ex hac ratione excusatur mulier quae non omittit itinera, aut opera sua, in loco ubi se sit uideri ad concupiscendum. Consentendo siquidem quod uidetur, ex hoc quod transit per loca in quibus se uidetur, nulli malo consentit, sed illi uidendo apponunt libidinem suam uisioni, quae licita de se est & communis. Et per hoc patet responsio ad quartum & obiecta.

Ad tredecimum dicitur, quod si mulier sciens se tangi mala intentione, & se non retrahens, licet non consentiat, peccat mortaliter.

Circa huiusmodi tactus dubium occurrit, an mulier sciens se tangi ab aliquo mala intentione, & non consentiens, peccet an retrahendo se, quia non potest sine scilicet se retrahere. Et est ratio dubij, quia hunc apparet quod peccat mortaliter, tenendo corpus suum in statu qui sit libidinosum & permittit sponsum ex parte illius qui tam tangit. Scriptum est enim ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Haec autem mulier in tali casu, est non consentit absolute, consentit tamen omnibus consideratis: quia scilicet manet se tangi quam se retrahere. Et ideo uidetur uoluntarie tangi, sicut uoluntarium est prolicere merces in mare tempore tempestatis. In oppositum autem est, quia sicut mulier sciens se uideri ad concupiscendum pelliculam ab aliquo, non tenetur inde recedere & subtrahere se tali aspectui, sed satis est quod non consentiat, ita si inuita tangatur, satis est quod non consentiat, & quum eodem modo potest se subtrahere.

¶ Nam nocturna pollutio quandoque sit peccatum.

¶ Circa conclusionem principalem, scilicet pollutio nocturna nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati precedentis, dubium occurrat, quo ad primam eius partem: quia dormiens adeo, ut vel ex somno, aut somno aut sua tali dormientis sequatur pollutio, non solum peccat antequam dormiat, sed in ipsa subsequente pollutione: quoniam pollutio illa sit voluntaria & procurata mediante somno. Tunc quia pollutio nocturna affectata in uigilia, est peccatum, & non solum sequela peccati. Probat, quia est voluntaria in sua causa, ita quod potest & debet homo causam huiusmodi prohibere. Nisi enim huiusmodi voluntas sit peccata, perit doctrina de voluntario indirecte quod impunitur agentis.

¶ Ad hoc dicitur quod si dicitur in somno non posse hominem peccare, intelligitur per se, quia scilicet homo in somno non est dominus suorum actuum, sed per accidens, si scilicet homo non utitur somno ut somno, hoc est, ut uinculo naturali liberi arbitrii, sed ut instrumento liberæ voluntatis ad executionem mali potest homo in somno peccare mortaliter, non temperate sed exequatur, ita quod exequatur per somnum, ut instrumentum, executionem suam sit sceleris. Et sic persona que ideo obdormiuit ut polluat, uel ex ipso somno, uel sine dormientis, uel ab alio, peccat mortaliter: ita quod peccatum inchoat dicitur & impletur in uigilia, & consummatur per instrumentum somni exequatur in ipsa pollutione. Nec obstat quod non est in potestate sua, ex quo dormit, inhibere pollutionem, sicut non obstat peccato homicidii per longam talem habundantiam, quod ex quo tunc est in potestate eius qui emittit, inhibere homicidium, si est enim q. in principio fuerit voluntate temperata, & applicata, sit instrumentum exequatur. Et per hoc patet responsio ad dubium, & utrumque argumentum. Nam nec est simpliciter & absolute, per se loquendo, quod pollutio in somno non est peccatum, sed sequela quidam peccati. Cum quo tamen ibi q. per accidens si quis utitur somno ut instrumentum ad peccatum, pollutio est peccatum, eo modo quo adus exterior in executione est peccatum. Quod primum in perbat argumentum. Et quia pollutio nocturna, que in uigilia sit affectata somno, non habet somnum pro instrumentum, ut per hoc ipsa non est executio impletur, sed solum obiectum

miens potest mereri, sicut patet de Salomone qui dormiens à domino donum sapientie impetravit, ut dicitur 1. Reg. 3. & 2. Paralip. 1. Ergo in dormiendo potest aliquis de mereri, & ita uidetur quod nocturna pollutio sit peccatum.

¶ Præterea, Quicumque habet usum rationis potest peccare: sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, & prælegit unum alteri, consentiens uel dissentiens: ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

¶ Præterea, Frustra increpatur & instruitur qui non potest uti, uel agere secundum rationem, uel contra rationem: sed homo in somnis instruitur à deo & increpatur, secundum illud Iob 33. Per somnum in uisione nocturna quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures uisus, & erudiens eos instruit disciplina. Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, uel contra rationem, quod est bene agere uel peccare. Et sic uidetur quod nocturna pollutio sit peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod Aug. dicit 12. super Genes. ad litteram. Ipsa phantasia, quæ sit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in uisione somniantis, ut inter illam & ueram coniunctionem corporum non discernatur, continue mouetur caro, & sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat quam sine peccato à uigilantibus dicitur, quod ut diceretur sine dubio cogitatur est.

CONCLUSIO.

¶ Nocturna pollutio secundum se peccatum mortale minime est, quantum precedentis delicti sequela sit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi in quantum iudicio rationis reprimi potest: & ideo sublato iudicio rationis tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, uelut rebus ipsis: ut patet ex his quæ in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud, quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam, quæ potest esse triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore, uel cum facta est humoris resolutio, uel per nimiam calefactionem corporis, uel per quancumque aliam commotionem somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis, uel resoluti, sicut etiam contingit quando natura grauat ex aliqua alia superfluitate: ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabilis, puta, cum ex superfluitate cibi, uel potus, tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia

affectus cum euenit in reum natura, ideo talis pollutio relinquatur in ordine pollutionum nocturnarum per se, quas in littera docetur non esse peccata. sed sequens precedentium peccatorum quando accidit, ut in præposito huius secundum argumentum. Et ad probationem in oppositum, negatur quod ista pollutio sit voluntaria in sua causa: quoniam desiderium non est causa rei desideratae. Ac per hoc pollutio affectata non est, proprie loquendo, uoluntaria sed uolita. Voluntas enim significat quod est à uoluntate: uoluntatem autem obiectum eius. Et si infertur, quia huiusmodi affectus præsumitur, & quandoque est causa sequentis pollutionis nocturnæ, respondetur quod huiusmodi affectus contingit dupliciter. Primo, ut commotus corporis ad pollutionem. Et sic habet rationem causæ. Alio modo absolute, ut desiderium tantum. & hoc quidem modo remotus est à ratione causæ. Primo autem modo habet rationem causæ, sed imperfecte, scilicet dispositiue, & per accidens, pro quanto non assumitur ut instrumentum reduciuum in somno ad pollutionem nocturnam, & ideo relinquatur nocturna pollutio in suo ordine, ita quod non sit in se magis peccatum huiusmodi pollutio nocturna quam pollutio ex cogitationibus moralibus sine uoluntate pollutionis. Huiusmodi siquidem rationis sunt, quo ad causam. Quoniam uero hic non nisi dispositio est. Voluntarium autem in causa non dicitur ex eo quod est uoluntarium in sua dispositione.

uel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabilis, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se nec in sua causa. Alia uero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis interior: puta, cum ex cogitatione precedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in uigilia præcessit quandoque est pure speculativa: puta, cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus. Quandoque autem est cum aliqua affectione, uel concupiscentiæ, uel horrois. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium uisus, quæ sunt cum concupiscentiis talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam uestigium & inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus, ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philosophus dicit in primo Ethicorum, quod in quantum paulatim pertrahunt quidam motus à uigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studioforum quam quorumlibet. Et August. dicit 12. super Genes. ad litteram, quod propter bonam animæ affectionem, quædam eius merita etiam in somnis clarent. Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte sue causæ. Quandoque tamen contingit quod ex precedenti cogitatione carnalium actuum, etiam speculatiua, uel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpæ, nec in se, nec in sua causa. Tertia uero causa est spiritualis extrinseca: puta, cum ex operatione demonis commouentur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato precedenti, scilicet negligentia præparandi se contra demonis illusiones. Unde & in sero canitur, Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Quandoque uero est absque omni culpa hominis ex sola nequitia hominis. Sicut in collationibus patrum legitur de quodam qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur à sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati precedentis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à deo, sed fuit signum precedentis desiderii, propter quod dicitur talis peccato deo placuisse, ut August. dicit 12. super Genes. ad litteram.

¶ Ad secundum dicendum, quod secundum quod uires sensitiuæ interiores magis uel minus opprimuntur à somno propter uaporis turbulentiam, uel puritatem: secundum hoc usus rationis magis uel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est. Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

¶ Ad tertium dicendum, quod apprehensio rationis non ita impeditur à somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conuersionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de nouo in dormiendo, uel ex ipsis reliquiis precedentium cogitationum & phantasmatum oblati, uel etiam ex reuelatione diuina, aut immisione angelis boni uel mali.

S. Thom. Secunda Secundæ L. II

¶ In eodem articulo, ad. Annota.

uerit illud uerbum, scilicet ita quod quidam formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem alius superfluitatis, intelligi proculdubio de phantasmatis oppositorum. Sicut ex phantasmate auri & montis fit phantasma montis auri. hoc enim modo ex diuersis in nobis phantasmatis formantur phantasmata composita solum spectantia ad sensum. Non autem dicitur autem remotum quoniam formari possit aliquid phantasmata simplicis, simile tamen alicui prius per sensum accepto, uel aliqua intentione noua ex ipsis phantasmatis elicitur, quod imaginatur in somno solum appareat.

¶ In responsione ad tertium ibi, nota bene hanc philosophiam distinguere de actu apprehensionis & de actu iudicii, quoniam apprehendere in receptione cognitionis & penetratione eorundem præcipue consistit. Iudicium autem in resolutione. Aut ideo hoc omnino impeditur in somno, quia resolutio nostra ad principia sensibilia trinita, oportet quod fiat. Illa uero non omnino impeditur, quia & recipere à superioribus, & inspicere

Annota.

adit habilius ad luxuriam, ut patet ex hoc. Hoc enim commune est omni primo peccato in quolibet genere, quod ex primo reditur habilius ad simile, & contra: quod non omne peccatum habet propriam speciem distinctam a secundo & tertio, &c. Et hinc habet quod si masculus concubatur de luxurie peccato, non oportet quod sit in eadem uirgo.

Ad primum ergo obiectum in oppositum, obiectum quod non omnia species luxurie sunt ex parte utriusque sexus. Ad secundum uero dicitur, quod stuprum non fit in uirgine, sed in muliere tantum. Et propterea obiectum est illud. Et propter hoc uirginis aurea non opponitur tantum alio contra uirginem, sed etiam castitatem uirginis. Unde ergo ratio illa.

Ad tertium dubium dicitur, quod cum stuprum sit species luxurie naturalis, & propterea tam a magistro sententiarum, quam a Gratiano quique tam species numerantur luxurie, & non fit mentio de uirgo contra naturam, ut patet in perueniente ad dictum genus, & molles, quia mulier ipsam possit, non fit luxuria naturalis, sed contra naturam, dicitur enim quod si huiusmodi pollutio non est stuprum, sed est longe maior peccatum, scilicet contra naturam tollens in separabiliter uirginem. Falsum est enim quod in muliere uirginitas solui potest per stuprum, nec stuprum opponitur ad quate uirginitatem in muliere. Vnde magister sententiarum, ex supra dictis patet uirgo.

Ad quartum dubium dicitur, quod talis concubitus est stuprum, quia ibi soluitur propria distinctio stupri quod addit supra illicitam naturalem concubitus, dum autem significat uirginem patet custodiam, & omnia dicitur, quod natum est mulierem habiliem ferre ad coniugium. Redduntur siquidem mulier ad coniugium inhiabilis, propter loquendum, non ex molles, aut solutio cum femina, sed ex huiusmodi uoluntate signaculi. Cuius signum est, quod si scitur puella molles sola polluta, non propter hoc coniugium



DE SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod raptus non sit species luxurie distincta a stupro. Dicit enim Isidorus in lib. Ethico, quod stuprum, id est raptus, proprie est illicitus coitus a corripendo dictus. Unde & qui raptus ponitur, stuprum fruitur. Ergo uidetur quod raptus non debeat poni species luxurie a stupro distincta.

Præterea, Raptus uidetur quando uiolentiam importare. Dicitur enim in Decretis: 6. quæst. 1. quod raptus committitur, cum puella uiolenter a domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur: sed hoc quod uiolentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus: ergo uidetur quod raptus non debeat poni determinata species luxurie.

Præterea, Peccatum luxurie per matrimonium cohibetur. Dicitur enim 1. ad Corinthios 7. propter fornicationem uniusquisque suam uxorem habeat. Sed raptus impedit matrimonium sequens. Dicitur enim in concilio Meldensi, statuitur ut in qui rapiunt feminas, uel surantur, uel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamuis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. Ergo raptus non est determinata species luxurie.

Præterea, Aliquis potest cognoscere suam sponsam ab ipso peccato luxurie: sed raptus potest committi si aliquis uiolenter sponsam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscatur: ergo raptus non debet poni determinata species luxurie.

SED CONTRA est, quod raptus est illicitus coitus, ut Isidorus dicit, sed hoc pertinet ad peccatum luxurie: ergo raptus est species luxurie.

CONCLUSIO.

Raptus est species luxurie, non tamen quæ sit pro communis, quandoque autem ab eo separata.

RESpondeo dicendum, quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxurie. Et quandoque quidem in idem concurrat cum stupro: quandoque autem inuenitur raptus sine stupro: quandoque uero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis uiolentiam inferat in uirginem illicitè delectandam: quæ quidem uiolentia quandoque inferatur tam ipsi uirgini quam patri: quandoque autem inferatur patri, sed non uirgini: puta, cum ipsa consensit ut per uiolentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam uiolentia & raptus alio modo: quia quædamque puella uiolenter abducitur a domo patris, & uiolenter corrumpitur: quandoque autem est uiolenter abducatur, non tamen uiolenter corrumpitur, sed de uoluntate uirginis: siue corrumpatur fornicatione concubitus, siue matrimonialiter. Qualitercunque enim uiolentia addit, saluatur ratio raptus. Inuenitur autem raptus sine stupro: puta si aliquis rapta uiuam uel puellam corrumpat. Unde Symmachus Papa dicit, Raptores uiduarum uel uirginum ob immanitatem facinoris tanti, detestamur. Stuprum uero sine raptu inuenitur, quando aliquis ab ipso uiolentia illatione uirginem illicitè delectat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia raptus per se cum stupro in idem con-

currit, non differunt specie ex maiori magnitudine.

Nam raptus ante condignam penitentiam dirimat matrimonium.

Tertium dubium est in responsione ad tertium, ex Martino impugnante illud litteræ. Nec tamen raptus matrimonium tam contrahens dirimat. Arguitur siquidem, quod matrimonium inter raptores & rapta in nulli ante condignam penitentiam, etiam consensu puellæ post raptum accedente, excommunicatus non est capax sacramento: raptor autem est excommunicatus, nec ante condignam penitentiam absolui debet. Probatur autem raptor esse excommunicatus per multos textus. 1. q. 2. c. de eos e de puellis, c. si quis, c. nullus, c. si autem, & c. placuit. Nec inuicem, ista abrogata sunt, nec eis contradicunt Hiero. quia concilium illud non prohibet totaliter coniugium inter raptores & rapta, sed accipit non sufficere ad hoc coniugium donationem parentum consensum, susceptionem nuptialem, quæ requiritur quod rapta parentibus restitatur, & raptor penitentiam publice subiiciatur: alioquin manebit excommunicatus.

Nam raptus dirimat matrimonium contrahendum.

Quantum dubium est in eadem responsione ad tertium, circa illud, Raptus impedit matrimonium contrahendum, quoniam non uidetur hoc uerum, nisi sit raptus alienæ sponse, ut dicitur 1. q. 2. c. si quis, c. si autem, & c. placuit.

Ad primum dubium dicitur, quod cum species moralium sint accidentia adu humanorum, non inconuenit plures species circa eundem actum committere, & sic considerare materialiter non formaliter. Et hoc modo idem concubitus est in specie stupri, quia est illicita delectatio uirginis, & in specie raptus, quia uiolentus. Et simile est de adulterio, cum rapiatur aliena coniux.

Ad secundum dubium dicitur, quod raptus secundum hunc significatum for maliter, ponitur species luxurie, sicut adulterium, & similia. Secundum autem conditionem eius quod est ad finem, quod etiam significatur ut materia, ponitur

Secunda Secundæ S. Thom.

LII

sub

mo parentum, non committit stuprum, sed simpliciter fornicationem, tanto grauior quæ offensus est patri, sub cuius adhuc custodia est ante nuptias. Alio modo, ut respicit filiam secundum uirginem signaculum, & sic committit stuprum. Et cum obicitur quod remota potest custodia a uirginali signaculo, adhuc committitur stuprum: respondetur, quod licet signaculum uirginale possit forte esse sine potestatem custodia, non potest tamen esse sine indiget naturalis, quantum in se est, potestatem custodia. Ad hoc per hoc non potest abici ab ordine, ad potestatem custodia, & ideo casus non est admitteendus. Sui indiget quod ista conditiones est uera. Si signaculum uirginale esset sine potestatem custodia, adhuc illius aliena uiolentia esset stuprum: respondetur, quod intelligendo per potestatem custodia, ordinem ad potestatem custodia a quo non potest signaculum uirginale abici, ista conditiones est falsa, quoniam debeat scilicet quoniam si signaculum uirginale esset sine ordine ad potestatem custodia, non esset signaculum uirginale: sed esset sicut uirginis naturalis masculinum. Sicut etiam ista conditiones est falsa, si pater esset sine filio, & licet pater.

Super Quæstionem centesimam quæstionem quartam articulum septimum.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

Nam raptus cohercet cum stupro.

enim potest esse ut coniugatus, solvens consanguineus, uel affinis, &c. sicut in
her. Repetit autem Author hic hanc doctrinam de specificatione ex parte mu-
lierum, ad probandum quod dicebat, scilicet quod talis coitus poterat esse hoc
quod est adulterium esse aliam speciem & eundem ex parte femine. Unde
argumentum Martini opponens secundo dicto ly tantum, non arguit ex secun-
do dicto Authoris, sed
ex sua scilicet. Nec im-
plicit, nec apud Au-
thorem uis, Talis co-
itus non est adulterium
ex conditione femine.
ergo non est adulterium.
Mirum est autem quo-
modo Martinus hic
formatur quæ de Au-
thore dicit.

Ad secundum autem
argumentum negatur an-
tecedens pro prima par-
te, scilicet quod minus
peccet solvens copu-
lans consanguineam, Et ad
probationem negatur,
quod cetera sint paria.
Ad cuius evidentiã scilicet,
quod adulterium ex
conditione mulieris, &
adulterium ex conditio-
ne uiri, possunt dupliciter
comparari, scilicet
simpliciter uel secundum
quod. Si coparentur se-
cundum quod, nihil pro-
hibet grauius esse in ui-
ro adulterium ex con-
ditione uiri, pro quo
contra expressum à se-
ipso fidei agit, quod non
facit solutus. Sed si co-
parentur absolute, sic
longe grauius est in ui-
ro adulterium ex con-
ditione mulieris, quod pa-
ter ex eo quod coitus
magis recedens à licito
est prior: quoniam malum
gradatur penes reces-
sum à bono. Ille enim
est magis cæcus seu lu-
scus qui magis est re-
motus à uisita. Constat
autem coitus cum co-
sanguinea esse magis remo-
tum à licito coitu, quod
coitus cum consanguinea
tam quia iste, quando
mos erat, peccatum non
erat, ut Aug. dicit: ille
autem semper damnatus
fuit. Tum quia iste
contra certitudinem proles
est ex hoc ipso quod
mulier consanguinea est.
Vener enim unus, scilicet
maritus, duosque est,
sed iste non est contra
certitudinem proles ex
hoc quod iste est uir al-
terius, quoniam non po-
test ipse prolem in cor-
pore suo. Tum quia iste est longe magis contra naturalem uelum, quoniam con-
stat quod est maior uelut ne coniugata adulteret quam ne coniugatus coe-
at, ut pater. Tum quia iste omni lege puniatur, iste autem sola diuina lege.
Unde patet, quanta est hinc deinde disparitas.

In responsione ad secundum eiusdem 3. art. aduerte quod comparatio in li-
tera ista inter ardentem amatorem uxoris, & ardentem amatorem mulie-
ris non uxoris, penes adulterij crimen, potest intelligi dupliciter. Vno modo,
referendo utrobique ad coniugatum. Alio modo, absolute. In primo sensu non lo-
quitur Author, quia constat quod magis est adulter coniux amator ardentior
alterius mulieris, quam suæ. In secundo autem sensu uerum est quod in litera di-
citur, quoniam absolute loquendo, ardentior amator mulieris non suæ, non est
adulter, nec adulterij denominationem habet, quoniam nihil de matrimonij uio-
lacione aut iniuria claudit, nisi eo modo quo omnis illicitus amor, licito qui so-
lus est matrimonialis iniuriatur. Sed quia hoc est magis elongatum à matrimo-
nio quam ardentior amor coniugis, quia claudit inhonestatem ipsius coniugis
explicitè, ideo iste magis adulterij denominationem suscipit, quam ardentior
amator mulieris non suæ absolute.

Ad tertium dicendum, quod uxor est in
potestate uiri, sicut et matrimonio copula-
ta: puella autem sub potestate patris, sicut
per eum matrimonio copulanda. Et ideo
alio modo contra bonum matrimonium
est peccatum adulterij, alio modo pecca-
tum stupri. Et propter hoc ponitur diuer-
se luxurie species. De aliis autem ad adul-
terium pertinentibus, dicitur in tertia par-
te cum de matrimonio tractabitur.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum incestus sit determinata species
luxurie.



AD NONVM sic proceditur.
Videtur, quod incestus non sit
species determinata luxurie.
Incestus enim dicitur per pri-
uationem castitatis: sed casti-
tati universaliter opponitur luxuria: ergo
uidetur quod incestus non sit species luxu-
rie, sed sit ipsa luxuria.

¶ Præterea, in Decretis dicitur 32. q. 1. quod
incestus est consanguineorum, uel affinium

¶ Super Questionem centesimamquinguesimamquarta Artic. nonum.
¶ Num incontinentia consanguinitatis & affinitatis sunt eiusdem rationis.
N artic. y. eiusdem quæst. 15. in responsione ad secundum, obiectiones oc-
currunt Martini in questione de incestu, contra Authorem hic, in hoc quod
inconuenientia consanguinitatis & affinitatis est eiusdem rationis. Prima est,
quia licet affinitas ex consanguinitate nascatur, diuersa tamen est ratio utriusque.
Probat autem hoc: quia incestus mentalis consanguineorum aliud ha-
bet obiectum quam incestus affinium, quia alie sunt persone consanguineæ, &
alie affines. Et in multis consanguinitatis gradibus sit incestus, in quibus affi-
nitatis non sit incestus. Probat secundum, quia peccata istorum incestuum dif-

ferunt in gravitate, ut constat, & non tantum secundum intentionem: ergo se-
cundum speciem. Secunda est, quia sub incestu committitur commissio contra co-
gnationem spirituales & legalem: ergo non est species specialissima: imo nec
consanguineorum commissio est species specialissima.

¶ Ad hoc dicitur, quod quam persone naturaliter coeunt: consanguinitate repu-
tetur in huiusmodi una
caro: obiectum est quod
affinitas nil aliud sit,
quam consanguinitas
carnis suæ, ac per hoc
eiusdem rationis est in-
decencia utrobique, scilicet
et uolere consanguini-
tatem carnis suæ, quæ
ut diuersimode caro
per generationis acci-
pit, & per commissio-
nem sit sua: quod spe-
dat ad differentiam inter
ipsas personas coeun-
tes, non ad differentiam
carnis ad se habentem
fios, quoniam utrobique
est consanguinitas.
Quia igitur affinitas ad
consanguinitatem ordi-
natur, ut ad proprium fi-
nem, quoniam ad hoc
directe & proxime est,
ut consanguinitas car-
nis sibi committat ho-
morem, & ex proprio
fine specialiter ordi-
natur ad finem, conse-
quens est ut eiusdem ra-
tionis inconuenientia sit
dehonore affinitatem
& consanguinitatem, quod
sit per incestum, licet
etiam ad adulterij spe-
ciem spectat quicquid
propter adulterium sit.
Non solum ergo depen-
det affinitas à consan-
guinitate, in hoc, quia
non esset sine illa, sed
ut à proprio fine, ut li-
tera hac declarat. Et
hoc enim significat uer-
ba literæ subtiliter per-
specta: Et ideo non est
affinitatis & consan-
guinitatis diuersa ratio
quo ad formam, sed
quo ad materiale: sicut
finis, & illius quod est
ad finem, est una & ex-
dem ratio quo ad for-
male, licet sit diuersa
quo ad materiale.

¶ Præterea, illud quod de se non importat
aliquam deformitatem, non constituit ali-
quam determinatam speciem uitij, sed ac-
cedere ad consanguinitatem, uel affinitatem, non
est secundum se deformis, alias nullo tem-
pore licuisset ergo incestus non est determi-
nata species luxurie.

¶ SED CONTRA est, quod species lu-
xurie distinguuntur secundum conditiones
mulierum quibus aliqui abutuntur: sed in
incestu importatur specialis conditio mu-
lierum, quia est abusus consanguineorum
uel affinium, ut dictum est: ergo incestus
est determinata species luxurie.

CONCLUSIO.

¶ Incestus, seu consanguineorum, uel affinium
concubitus, determinata luxurie species est ab alijs
distincta.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si-
cut dictum est, ibi necesse est inueniri deter-
minatam speciem luxurie, ubi inuenitur
aliquid repugnans usui debito ueneriorum.
In usu autem consanguineorum uel affinium
inuenitur aliquid incongruum commitioni
ueneris triplici ratione. Primo quidem,
quia naturaliter homo debet quandam ho-
norificentiam parentibus, & per conse-
quens alijs consanguineis qui ex eisdem
parentibus de propinquo originem tra-
hant: intantum quod apud antiquos, ut
Maximus Valerius refert, non erat fas fi-
lium simul cum patre balneari, ne se inui-
cem nudos conspicerent. Manifestum est
autem secundum prædicta, quod in acti-
bus ueneris maxime consistit quædam
turpitudine honorificentie contraria: unde
de his homines uerecundantur. Et ideo in-
congruum est quod commissio ueneris
fiat talium personarum adinuicem. Et hæc
causa uidetur exprimi, Leuit. 18. ubi dicitur,
Mater tua est, non reuelabis turpitudinem
eius. Et idem postea dicitur in alijs. Secun-
da ratio est, quia personas sanguine con-
iunctas necesse est adinuicem simul con-
uersari. Unde si homines non arcerentur à
commitione ueneris, nimia opportunitas
daretur hominibus ueneris commissio-
nis, & sic animi hominum nimis emole-

¶ Et ad primam proba-
tionem in oppositum,
dicitur, quod incestus
mentalibus consanguineo-
rum & affinium habet
idem obiectum forma-
liter, diuersum materia-
liter. Et ad materiale
diuersitatem spectat di-
uersitas personarum affi-
nium & consanguineorum, diuersitasque graduum, & si quis aliud ei finem dicit.
¶ Ad secundum uero dicitur, quod uerum est huiusmodi incestus differre non
solum secundum intentionem & remissionem mali affectus ex parte peccantis,
sed etiam secundum grauitatem absolute, quia grauius est secundum se pecca-
tum incestus cum sorore, quam cum sorore uxoris. Sed ex hoc non sequitur
diuersitas speciei. Grauius namque est forari matrem quam decem, & tamen non
differunt specie.

¶ Ad secundam obiectionem de cognatione spirituali & legali dicitur, quod
quia coniunctio talis non ordinatur ad consanguinitatem ut proprium ac pro-
ximum finem, sed secundum quandam assimilationem: ideo illius uolatio me-
taphorice dicitur incestus. Et hinc habes, quod peccatum carnale commissum
cum consanguinea, eiusdem est speciei cum commissio cum affine, ita quod non
oportet te in huiusmodi circumstantie diuersitate sollicitari de necessitate. Quia
tamen grauius est contra consanguinitatem, quam contra affinitatem agere,
ideo licet circumstantie aggrauans, tantum habenda est. Et hæc quoque ad pecca-
tum dicitur, quoniam quo ad impediendum matrimonium seu eius actum, uio-
latio affinitatis preponderat, disponente licet tunc canonico, ut patet de impedi-
mentis matrimonij non dirimentibus, sed impedientibus tantum. Nam qui co-
gnouit consanguineam uxoris suæ, nec ab ipsa potest debitum exigere, nec po-
test post illius mortem quamcumque uxorem ducere, aut si duxit, debitum petere
ab ea sine dispensatione, ut dicitur extra. de eo qui cognouit consanguineam
uxoris suæ, cap. transmissæ. & 3. quæst. 7. in pluribus capitulis. Et licet qui-
dam dicant quod omnis incestus impedit matrimonium, allegantes capitulum,
de incestu. 13. q. 3. secundum tamen ueritatem solus incestus cum consanguinea
coniugis impedit: & merito, quia talis incestus ex propria ratione habet quod
impediat exactionem debiti à coniuge, quoniam ex hoc est affinis. Et ex hoc
quod non ueritus coniugem facere sibi affinem, meretur ut unquam amplius
coniugium renouare possit cum quacunque alia. Hæc textus ille qui clarius dicitur,
Secunda Secunde S. Thom. L. II. +

luar, sed oppositum dicit, sublingens in calce, Sane quibus illi cōiugia in-
hibentur, in eundem modum coniugia libertatem habent. Nec capitulum, si duo
utriusque, hoc dicitur, sed mandatur quod incestuosi si sint iuvenes, non pro-
hibeantur ab alio matrimonio, & loquitur de incestu cum propriis consanguin-
eis. Hoc enim non est dispendere, quod si non sint iuvenes, prohibeantur, sed

serent per luxuriam. Et ideo in ueteri lege
illa personae specialiter uidentur prohibi-
tae esse, quas necesse est simul commemorari.

Tertia ratio est, quia per hoc impediretur
multiplicatio amicorum. Dum enim homo
uxorem extraneam accipit, iunguntur sibi
quidam speciali amicitia omnes consan-
guinei uxoris, ac si essent consanguinei sui.
Vnde Aug. dicit 17. de ciuitate Dei, Habita est
ratio rectissima charitatis, ut homines qui-
bus esset utilis atque honesta concordia, di-
uersarum uicissitudinum uinculis nece-
rentur, nec unus in uno multis haberet,
sed singulis spargeretur in singulos. Addit
autem Aristot. quartam rationem in secun-
do Politic. quia cum naturaliter homo con-
sanguineam diligit, si adderetur amor qui
est ex commissione uenerae, fieret nimis
ardor amoris, & maximum libidinis in-
centium, quod castitati repugnat. Vnde
manifestum est quod incestus est determi-
nata luxuriae species.

Quod inter fratrem & sororem olim fuit licitum matrimonium: ergo cōiunctio
eiusdem non est contra ius naturale. In oppositum autem est, quia huiusmodi con-
iunctio est contra naturalem rationem quo ad tria, quae in prima, secunda &
quarta ratione littere asseruntur, scilicet contra debitum honorem propinquo-
rum, contra debitum feruitutinem animi, contra moderationem debitum amo-
ris ueneris. Et arguetur ratio dubia, quia in littera non dicitur, alii uero personae
non habent indecentiam, sed dicitur, non habent ita ex seipsis indecentiam. In
quibus uerbis non excluditur indecentia, sed modus ac ratio indecentiae, scilicet
quod non ita ex seipsis sicut patentes & proles per hoc uidetur quod secun-
dum Auctorem inter illas personas est indecentia naturalis, sed non illo modo,
et illa ratione. In oppositum autem uidetur subiacere uerba, scilicet, Sed in iura-
tore circa hoc decentia uel indecentia secundum consuetudinem & legem huma-
nam ut dicitur. Nam quod ex consuetudine uel adiecta lege tam decens,
quam indecens redditur, non repugnat secundum se naturali iuri. Vnde et in 1.
Ethic. dicitur, quod ius positum est quod a principio nihil differt. Arguetur
rursus dubium, quia praeccepta quae in lege Moysi dantur circa talium personarum
inhabilitatem ad matrimonium, inter praeccepta moralia computantur, ut
patet ex ratione ibi reddita, scilicet ne reuclatur turpitudine proximorum. Leuit.
23. Constat autem quod praeccepta diuini iuris moralia ad ius naturae spectant,
& perueniunt adeo, quod indispensable sunt auctoritate humana. In oppositum
est, quia Papa potest in his dispensare. Constat autem quod non potest in natu-
rali iure dispensare: quoniam Papa est subditus naturali iuri, & non est supra
ipsum, ut possit illud tollere, aut mutare, sicut potest tollere uel mutare ius po-
situm, & quod Papa possit, ex gestis Romanorum ponit scilicet. Nam mo-
derna rex Portugalliae Emanuel, duas sorores, quarum altera superest, successit
sue uxores habuit, quod etiam cum prima consummauerat matrimonium.
Moderna quoque Regina Angliae, consummauerat prius matrimonium cum olim
fratre illius Regis Angliae sui mariti. Ferdinandus quoque iunior Rex Siciliae ci-
tra Pharam, sororem patris sui Ioannem, quae adhuc superest, in uxorem duxit,
dispensante Alex. 6. Haec autem constat esse in diuina lege prohibita, in dicto
cap. Ergo.

Ad euideniam horum sciendum est, varias esse in hac questione opiniones:
praecipue quia hinc incipit ius in huiusmodi praecceptis, inde auctoritas Ro-
mani pontificis occurrunt. Quibus enim putant Papam non posse dispensare
in gradibus prohibitis diuino iure, quia moralia praeccepta sunt. Quidam putant
Papam non posse tollere prohibitionem diuini iuris in his praecceptis conten-
tam, sed in casu in quo ratio legis cessaret, dispensare, quia praeccepta moralia
sunt diuini iuris. Alij autem putant Papam posse simpliciter dispensare. Vnde autem
ueritas elucet, considerandum est quod praeccepta ista sunt partim moralia, &
partim iudicialia. Nam quantum ad hoc quod cum proximis & quibusdam de-
terminatis non debet esse matrimonium, sunt moralia simpliciter, sed quantum
ad determinationem tot personarum, habent aliquid morale & aliquid iudicia-
le: & morale quidem in eis est, quicquid & quantum morali rationi conforme
est iudiciale autem est, omnimoda determinatio tot personarum. Nec hic ego
sempro, sed ex ipso cap. Leuit. 23. accepti. Tum quoniam inter haec praeccepta
de commissione ueneris ibidem ponitur praecceptum de uitanda molere men-
struat. Constat autem ex Auctore in 4. Sententiarum, praecceptum hoc esse par-
tim morale, & partim iudiciale. Non igitur oportet omnia ista praeccepta totaliter
de moralibus esse. Quia enim ratione praecceptum de uitanda menstruat discitur,
& iam subiacet in eo discernitur quid rationis naturalis in eo sit, & quantum
& quid non ad rationem naturalem, sed iudicialia spectet illius populi, eadem
ratione haec praeccepta simul tractata discutienda sunt, ut appareat clare quid in
eis morale, & quid iudicialis uinculi in eis fuerat. Tum quia in principio dicti
cap. praemittitur praecceptis istis, inhibito legum extranearum, & expresse bis
subiungitur imperio iudiciorum, dicendo, facietis iudicia mea & praeccepta
mea: & custodite leges meas atque iudicia. Ex hoc enim quod iudicialia extranea
uerare, & iudicialia peccantia illis clare deum commemorat Moyses, significat
ut, quod non pure moralia praeccepta subiungenda erant. Tum quia praecipit
ut ibi ut soror uxoris non sumatur in uxorem sorore uiuente, & sic non pro-
pter incestum est illa prohibitio, quia committeretur, etiam ipsa mortua, ince-
stus, sed propter aliam causam, puta discordiam uitandam inter sorores. Ac per
hoc constat iudiciale esse praecceptum hoc super quadam honestate fundatum,
non respectu generationis aut proles, sed naturalis pacis non dedecore in
uinculationem. Tum quia ibidem secundus gradus est consanguinitatis, quam

affinitatis, in quibusdam personis interdicitur inuenitur. Et extra de diuersis
cogredimus. dicitur quod pagani in secundo gradu cōiuncti, si conueni-
tur, non sunt separandi. Quod non statum esset, si secundus gradus inuehem-
entia ex praecceptis pure moralibus dicitur legi: quoniam talibus omnes ho-
mines subiecti sunt. Sciebant enim Papa, tam excellentis praesentis scientiae,

AD PRIMVM Mergo dicendum, quod
abusus coniunctionum personarum maxi-
me induceret corruptelam castitatis, tum
propter opportunitatem, tum etiam pro-
pter nimium ardorem amoris, ut dictum
est. Et ideo anonomalice abusus talium
personarum uocatur incestus.

Ad secundum dicendum, quod persona
affinis coniungitur alicui propter perso-
nam consanguinitate coniunctam. Et ideo
quia unum est propter alterum eiusdem
rationis, inconuenientiam facit consanguini-
tas & affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commi-
ssione personarum coniunctionum aliquid
est quod est secundum se indecens & repu-
gnans naturali rationi, sicut quod cōmissio
fiat inter parentes & filios, quoniam est per se
& immediata cognatio. Nā filij naturaliter
honore debent parentibus. Vnde Philosophus
dicit in 8. de animalibus, quod quidam equus
quia deceptus fuit ut matri cōmiseretur,

alterius, peripeticius uidendo rationem naturalem cuiusque. Et quoniam ra-
tiones omnes naturali lumine fulgeant, naturalem indecentiam asserunt, oportet
ipsum discernere. Nam naturalis indecentia per tres ultimas rationes alia,
non est talis indecentia, quae consistat personarum inhabilitatem ad coniugium,
sed ad cautelam consequentis mali uel impedimenti boni spectat. Molestias enim
animi ex nimia opportunitate personarum ad coniugium habiliu, quae ex
secunda ratione cauetur, ad defectum personae consequentem ex abusu si-
milari seu domesticae conuersationis spectat. Nam ista ratione conuersa-
tes, donec a parentibus deputati essent coniuges, ad huiusmodi amorem
non declinant, ut patet de Iacob & consobrinis eius, quos post habuit in
uxores. Et ad idem spectat nimis ardor qui in quarta ratione cauendus di-
citur ex multiplicato uinculo: quoniam sunt uincula diuersarum rationum con-
sanguinitas & coniugium. Impedimentum autem multiplicandae amicitiae,
quod in tertia ratione asseritur, manifeste ad hominem non debetur, sed ad
bene esse spectans respicit. Non enim tenetur quis nisi forte in casu ad ami-
citiam cum extraneo talem, scilicet per coniugii uinculum. Sed hoc ad be-
ne esse humanae amicitiae confert. Potest quoque per consuetudinem disci-
pline bonae, quae in ciuitate ac domo esse debet, primam inconuenientiam fa-
cile entari. Secundum autem forte nullum esset si consuetudo esset, ut con-
sanguinei coniuges essent. In cuius signum consanguinei dispensant ad con-
iugium non plus ardere uidentur, quam alij coniuges. Possunt nihilominus
coniugia cum extraneis fieri, quando ob amicitiam opus esset, ut tertium
inconueniens cessaret. Vnde licet indecentia alia ex his tribus rationibus
nihil moralitatis asserat, non tamen aliam, ut propterea persone coniugine
nece reddantur inhabiles ad coniugium. Prima autem ratio de naturali reue-
rentia & de honoratione distinguitur in littera in responsione ad tertium, quod
scilicet quaedam est naturalis reuerentia consequens per se & immediata
coniunctionem carnalem personarum, & haec est inter parentes & proles.
Quaedam uero est, quae consequitur coniunctionem carnalem, non per se &
immediatam, sed mediante coniunctione in parentibus, seu filiis. Et haec est
inter reliquas personas, tam consanguinitate, quam affinitate coniunctas.
Nam nulla tales per seipsas fundae sunt secundum carnem, sed mediante po-
tre, aut matre, seu filio aut filia: ut patet discurrendo. Inter has autem nec
differentia in littera assignatur, quod reuerentia naturalis consequens con-
iunctionem carnalem personarum per se & immediate coniunctas, efficiat
quod commissio inter tales sit secundum se indecens & repugnans naturali
rationi, ac per hoc nulla ratione naturali licita. Et ex hoc patet quod reddi-
tates personas inhabiles ad coniugium inter se. Coniunctio autem reliquarum
personarum cum annexa reuerentia naturali, non efficit quod commissio in-
ter illas sit secundum se indecens, & repugnans naturali rationi: sed cum ipsa sit
quod sit commissio talium decens uel indecens secundum consuetudinem uel
legem diuinam uel humanam. Et per hoc habetur quod talis commissio non
ex terminis, sed ex consuetudine, uel lege superueniente, redditur decens, uel
indecens.

Sed est hic dubium, quomodo dicta differentia personarum penes con-
iunctionem secundum se, & non secundum se, est talis inhabilitas & in-
habilitas ad coniugium inter se, quoniam aut hunc effectum parit dicta con-
iunctio, quia patet & illa, mater & filius sunt naturaliter una caro, & in con-
iugio oportet ex duobus fieri unam carnem: & hoc non. Tum quia filius non
minus fuit una caro cum Adam, quam filia cum patre, iuxta illud, Hoc es
ex ossibus meis, & caro de carne mea, & tamen coniuncta est illi in uxo-
rem, & non inhabilis erat ad coniugium. Aut quia dicta coniunctio est pro-
pria causa naturalis reuerentiae: & hoc non, quia naturalis reuerentia, uel re-
uerentia, quae propria ratio est inhabilitatis ad coniugium, non habet pro
proprio fundamento, seu propria causa, coniunctionem per se & immediatam
personarum, ut patet ex hoc, quod minor reuerentia debetur aui quam
patri, & tamen cum aui non est coniunctio per se & immediata, sed per filium,
scilicet mediante patre. Non apparet ergo unde dicta coniunctio causet huius-
modi inhabilitatem.

Solutum autem dubium hoc dicendo, quod dicta coniunctio ratione primi
confert proposito: ratione uero secundi, directe & efficaciter est uera talis
inhabilitas. Nam ex hoc quod mater & filius sunt una caro, non qualiter-
cunque, sed secundum naturalem coniunctionem immediatam, quoniam filius
ex matris substantia est, consequens est ut non sint habiles naturaliter ad hoc
quod

Adverte secundum, quod cum in responsione ad primam dicitur, quod luxuria potest esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis, id sicut, non denotat proprietatem, sed similitudinem. Luxuria enim non est proprie genus media inter irreligiositatem & species luxurie, sed assimilatur generi medio pro quantum irreligiositas tenet locum generis communioris, ut ipse extensio ad luxuriam, aurum, iram &c.

Animat. In eo, autem in responsione ad secundam, dubium occurrat circa verba Ambrosii: quoniam patet verum esse quod ibi, scilicet in decretis, enumeratur illa quae sunt species luxurie, secundum septem reprobata: siquidem hoc superius dicitur. Nam rapina & adulterium secundum seipsa, non luxurie sed inuoluntate sunt species, & ad luxuriam non spectant, nisi ratione finis, dum ex nimia libidine accipitur propter inferre uim, aut alienum torum violare.

Ad hoc dicitur quod inter enumeratas prius species luxurie, scilicet fornicationem, stuprum &c. & sacrilegium, hoc est differentia manifeste, quod in signato proprio cuiuslibet illarum, clauduntur ueneres actus explicite, sive ex proprietate nominis significati: ut patet de stupro, adulterio &c. sive ex appropriatione usus, ut colligitur in rapina. In proprio autem significato sacrilegii non colligitur explicite actus ueneres, immo sacrilegii enim personae commune est actibus diuersorum generum, ut patet. Et hinc habetur differentia quae ponitur in littera, scilicet quod illa secundum seipsa colligitur sub luxuria quia secundum actus explicite significatos, sub luxuria sunt. Sacrilegium uero non secundum suam significatiuam sed secundum quod sub significatione refertur ad luxuriam, quia species ponitur luxurie.

Ad obiectum uero in oppositum, dicitur, quod praeter sermo non contrariatur supradictis. Nam cum hoc fiat quod multae illarum species sunt secundum famulos determinaciones, & ideo uocabulo species luxurie: quod supra dictum est. Cum hoc enim quod adulterium secundum suum proprium significatum est species luxurie, fiat quod species ueneretur de specie secundum famulos determinaciones & extensionem uocabuli. Nec obstat etiam quod eodem modo se habeat luxuria in adulterio & sacrilegio, scilicet ut finis: quoniam licet in ipsa perpestratione talis peccatorum carnalis luxuria communiter se habeat ut finis de uoluntate inlicita aut rei sacrae, ut id quod est ad finem differentia tamen magna est in significatiu nominis aliarum specierum & sacrilegii quia nomine adulterii, stupri, rapinae &c. explicite significatur ipse finis, scilicet luxurie actus, & determinatio siue contractio eius per id quod est ad finem, puta inuoluntate, uolentia &c. Sacrilegii uero nomine explicatur id quod irreligiositas est tantum. Et ideo illa ponuntur & sub inclusione & sub luxuria, ratione diuersorum. Simpliciter tamen & absolute sub luxuria, quia luxuria se habet ut finis & ex hoc ratio actus familiaris. Sacrilegium uero ut absolute est sub irreligiositate, nihil habet in suo significatiu unde reputatur sub luxuria: & propterea ex sola relatione ad finem, actum scilicet luxurie non significatur ad luxuriam spectat, & propterea non est species communiter cum aliis a Gratiano & magistro Sententiarum.

In eadem responsione ad secundam, aduerte diligentissime differentiam uerborum, ac per hoc sensum in littera, dum sacrilegium ad incestum uel adulterium, & demum ad stuprum uel rapinam deducitur. Nam in illis dicitur, quod sacrilegium ad modum incestus & per modum adulterii. In istis uero non dicitur quod est ad modum uel per modum, sed dicitur quod est quoddam spirituale stuprum, & quoddam spirituales raptus. Docet siquidem per hanc differentiam Author, quod uoluntate spirituales cognationis per uenerem commissionem secundum ueritatem est sacrilegium: sed habet modum incestus, qui assimilatur uoluntati & concupiscentia. Et similiter uoluntate spirituales Christi in ueritate est sacrilegium, sed habet modum adulterii quia mulier illa assimilatur sponse. Habet enim se ut sponsa, sicut illi se habent ut filii & cognati. Violatio autem ueneris uirginis deo sacrate est proprie non solum sacrilegium ratione uoluntatis deo dicata: sed etiam stuprum ratione signati uirginis sub cura non carnalis, sed spiritualis patris, praeter illud ecclesiasticum, quod loco carnalis patris succedit, habens sub spirituali cura etiam carnalem custodiam uirginis: ita quod est uere & proprie stuprum, & grauius quam stuprum pure carnale, quanto custodia spiritualis cui sit

gium est species irreligiositatis, ut supra dictum est: ergo sacrilegium non potest poni species luxurie.

Præterea, in decre. 36. quæst. 1. sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxurie: ergo uidetur quod non sit luxurie species.

Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia uiciorum genera: sed sacrilegium non ponitur species gulae aut alterius alicuius uitii: ergo etiam non debet poni species luxurie.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit de ciuit. dei, quod sicut iniquum est auiditate possidendi transgredi limitem agrorum, ita etiam est iniquum libidine concubendi subuere limitem morum, sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii: ergo pari ratione subuere limitem morum libidine concubendi, in rebus sacris facit sacrilegii uitium. Sed libido concubendi pertinet ad luxuriam: ergo sacrilegium est luxurie species.

CONCLUSIO.

Sacrilegium, quo diuino cultui deputata uis latur, determinata luxuria species est, ab alijs diuersa.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, actus unus uirtutis uel uitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis, secundum quod ordinatur ad cultum dei, sit actus religionis: ut patet in illis qui uouent & seruauit uirginitatem, ut patet per Augustinum in li. de uirginitate. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod uiolat aliquid ad diuinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxurie.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius uitii, efficitur illius uitii species. Et sic aliqua luxuria species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum, quod ibi enumeran-

inuria, est maiori ueneratione digna, quam custodia pure carnalis. Et propterea dicitur in littera stuprum spirituale: ita quod si spirituale non est conditio diminuentis seu augens rationem stupri a dignitate superaddita. & similiter si uolentia inferatur eidem, erit proprie raptus spiritualis ex hoc ipso grauior, quod etiam a spirituali pure rapitur, ut declaratum est &c.

tur illa quæ sunt species luxurie secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxurie, secundum quod ordinatur ad alterius uitii finem: & potest concurrere cum diuersis luxurie speciebus. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spirituales cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur uirgine deo sacra, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii inquantum uero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum. Et si uolentia inferatur, erit spiritualis raptus: qui etiam secundum leges ciuiles grauius puniuntur quam alius raptus. Unde Iustinianus Imperator dicit, si quis non dicam rapere, sed attentare tantummodo, matrimonii coniugendi causa sacras uirgines ausus fuerit, capitali poena feriat.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium committitur in re sacra. Res autem sacra est uel persona sacra quæ concupiscit ad concubitus, & sic pertinet ad luxuriam. Vel quæ concupiscitur ad possidendum, & sic pertinet ad iniuriam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium, puta si aliquis ex ira iniuriam inferat personæ sacrae: uel si gulose cibum sacrum assumat: sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxurie, quæ opponitur castitati ad cuius obseruantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICVLVS XL.

Utrum uirtus contra naturam, sit species luxurie.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quod uirtus contra naturam non sit species luxurie: quia in prædicta enumeratione specierum luxurie nulla fit mentio de uitio contra naturam: ergo non est species luxurie.

Præterea, luxuria opponitur uirtuti, & ita sub malitia continetur: sed uirtus contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate: ut patet per Philosophum in 7. Eth. ergo uirtus contra naturam non est species luxurie.

Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet

Nam peccatum molitiei diuidatur in plures species.

Secundum dubium est, an peccatum molitiei sit plurius specierum. Et est ratio dubii, quia potest esse molitiei per pollutionem multipliciter procuratum, ut per non procuratum. Et in littera non fit mentio nisi de procurato.

Nam bestialitas diuidatur in plures species.

Tertium dubium est, an bestialitas sit plurius specierum. Et est ratio dubii, quia tum propter sexus diuersitatem, tum propter diuersum in cubum in forma uiculi naturaliter concubentis, nunc contra naturam, nunc in eodem sexu, nunc in forma bestie, nunc in forma cōsanguine, nunc in forma alius cuiuslibet concubentis cum femina. Non enim liquet an sit hoc omnia unius speciei, ita propter differentiam plus quam genericam inter demonem & brutum.

Nam peccatum concubitus uiri cum muliere extra uas debiti sit eiusdem speciei cum alijs peccatis circa modum concubendi.

Quartum dubium est, an peccatum concubitus uiri cum muliere extra uas debiti sit eiusdem speciei cum alijs peccatis circa modum concubendi. Et est ratio dubii, tum quia apparet hic diuersitas specifica: quia ex primo non potest sequi generatio, ex alijs sic: & tamen in littera simul ponuntur sub cōsecratione ad modum concubitus, tum quia talis concubitus eiusdem speciei est cum peccato sodomitico, cum masculus in masculum turpitudinem operatur.

Nam, quod uirtus contra naturam sit peccatum uiri non uolentis rie feminantis, & mulieris feminantis.

Quintum dubium est, quia superiores dictum est quod concubitus uiri uolentis non feminantis & mulieris feminantis, est cōtra naturam: & tamen hoc peccatum sub uas debiti quatuor modorum clauduntur: quoniam seruatur debiti species, debitus sexus, debitu instrumentum, debitus modus &c.

Nam peccata omnia contra naturam sunt mortalia.

Sextum dubium est, an omnia hæc peccata contra naturam sint peccata mortalia. Et est ratio dubii, quia peccatum in solo modo non uidetur peccatum mortale.

Ad primum dubium dicendum, quod quum bonum consurgat ex causa integra, autem ex particulatibus delectabilibus: & ordo naturalis actus humani ueneris multa exigat consequens est quod malum dicti ordinis cōsurgat ex delectabilibus singulorum requisitorum ad dictum ordinem, & consequenter quod species malorum

Super Quæstionem centesimam quæstionem quartam articulum undecimum.

Namque, ut dicitur in 4. nota dist. 1. in littera postea, quod est omnia peccata luxurie cōueniunt in hoc quod actus ueneris repugnat recte rationi naturalis tamen peccata a peccatis contra naturam in hoc differunt, quod naturalis rationis ordini sunt luminis naturalis autem non sunt rationis, sed naturalis ordini actus ueneris in humana specie repugnant, & propterea appellantur uicia cōtra naturam. Contra naturam namque ordinem nature est omnis concubitus & seminatio unde non potest, quoniam est ex natura actus, sequi generatio hominis, cum ad cōsecrationem speciei humane ordinatur. A natura uero generatio cum suis meritis. Et similiter contra naturalem ordinem quo ad modum, est omnis motus alius a naturali modo concubendi, qui speciei humane inditus est.

Quoniam sint species uitiij, contra naturam.

In eo, autem, multa occurrunt dubia, quæ quoniam de inominabilibus sunt uitiis, & deo patet discutere, discutere de his, ut ambiguitatibus exclusis minus nominentur a confessionibus, & citius expediam de de his. Est ergo primum dubium, an hi quatuor modi in littera positi, sint diuersæ species peccati cōtra naturam. Et est ratio dubii, quia non apparet ratio diuersitatis specificæ.

4. nota dist. 1. in littera postea, quod est omnia peccata luxurie cōueniunt in hoc quod actus ueneris repugnat recte rationi naturalis tamen peccata a peccatis contra naturam in hoc differunt, quod naturalis rationis ordini sunt luminis naturalis autem non sunt rationis, sed naturalis ordini actus ueneris in humana specie repugnant, & propterea appellantur uicia cōtra naturam.

Contra naturam namque ordinem nature est omnis concubitus & seminatio unde non potest, quoniam est ex natura actus, sequi generatio hominis, cum ad cōsecrationem speciei humane ordinatur. A natura uero generatio cum suis meritis. Et similiter contra naturalem ordinem quo ad modum, est omnis motus alius a naturali modo concubendi, qui speciei humane inditus est.

Nam peccatum molitiei diuidatur in plures species.

Secundum dubium est, an peccatum molitiei sit plurius specierum. Et est ratio dubii, quia potest esse molitiei per pollutionem multipliciter procuratum, ut per non procuratum. Et in littera non fit mentio nisi de procurato.

Nam bestialitas diuidatur in plures species.

Tertium dubium est, an bestialitas sit plurius specierum. Et est ratio dubii, quia tum propter sexus diuersitatem, tum propter diuersum in cubum in forma uiculi naturaliter concubentis, nunc contra naturam, nunc in eodem sexu, nunc in forma bestie, nunc in forma cōsanguine, nunc in forma alius cuiuslibet concubentis cum femina. Non enim liquet an sit hoc omnia unius speciei, ita propter differentiam plus quam genericam inter demonem & brutum.

Nam peccatum concubitus uiri cum muliere extra uas debiti sit eiusdem speciei cum alijs peccatis circa modum concubendi.

Quartum dubium est, an peccatum concubitus uiri cum muliere extra uas debiti sit eiusdem speciei cum alijs peccatis circa modum concubendi. Et est ratio dubii, tum quia apparet hic diuersitas specifica: quia ex primo non potest sequi generatio, ex alijs sic: & tamen in littera simul ponuntur sub cōsecratione ad modum concubitus, tum quia talis concubitus eiusdem speciei est cum peccato sodomitico, cum masculus in masculum turpitudinem operatur.

Nam, quod uirtus contra naturam sit peccatum uiri non uolentis rie feminantis, & mulieris feminantis.

Quintum dubium est, quia superiores dictum est quod concubitus uiri uolentis non feminantis & mulieris feminantis, est cōtra naturam: & tamen hoc peccatum sub uas debiti quatuor modorum clauduntur: quoniam seruatur debiti species, debitus sexus, debitu instrumentum, debitus modus &c.

Nam peccata omnia contra naturam sunt mortalia.

Sextum dubium est, an omnia hæc peccata contra naturam sint peccata mortalia. Et est ratio dubii, quia peccatum in solo modo non uidetur peccatum mortale.

Ad primum dubium dicendum, quod quum bonum consurgat ex causa integra, autem ex particulatibus delectabilibus: & ordo naturalis actus humani ueneris multa exigat consequens est quod malum dicti ordinis cōsurgat ex delectabilibus singulorum requisitorum ad dictum ordinem, & consequenter quod species malorum

malorum oppositorum dicto ordini accipiantur penes diversitatem rationum bonorum, ex quibus confurgit ordo naturalis actus humani ueneris. Constat autem quod naturalis ordo actus ueneris humani, cui directe correspondet peccatum ueneris contra naturam, consistit in quinque. Primo, in concubitu. Secundo, in hominibus. Tertio, in utroque sexu. Quarto, secundum utrumque naturam ad generationem in-

ex supradictis: sed utrum contra naturam consistit circa actus, ex quibus non potest generatio sequi: ergo utrum contra naturam non est species luxurie.

SED CONTRA est, quod secundo Corinth. 12. connumeratur alius luxurie species, ubi dicitur, Et non egerunt poenitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia, ubi dicitur glossa immunditia, id est luxuria contra naturam.

CONCLUSIO.

¶ *Vitium contra naturam est determinata luxuria species.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuria species, ubi specialis ratio deformitatis occurrat, quae facit indecentem actum ueneris. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno quidem modo, quia repugnat rationi rectae: quod est commune in omni uitio luxurie. Alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali ueneris actus, qui conuenit humane speciei: quod dicitur utrum con-

fecerit mentionem de specifice diuersitate huius uitii: quoniam locus ubi adnotatur te negat non uideri, & plurali numero illi insinuat. Nec tamen utrum quia peccata una & eadem ratione specifice specialissima, sunt mala moraliter, quia una solum bonum morale tollit: quoniam sunt unum genere penes priuationem generationis humane, & sunt multa specie penes diuersa motus per se sufficientia ad priuationem generationis humane.

tra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Vno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis ueneris pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiae: quam quidem mollicitem uocat. Alio modo, si fiat per concubitu ad rem non eiusdem speciei: quod uocatur bestialitas. Tertio, si fiat per concubitu ad non debitum sexum: puta masculi ad masculum, uel feminae ad femina: ut Apostolus dicit ad Rom. 1. quod dicitur sodomitici uitii. quarto, si non seruetur naturalis modus concubendi, aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos & bestiales concubendi modos.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxurie, quae non repugnant humane naturae: & ideo praetermittitur utrum contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt à malitia, quae humanam uirtutem opponitur per quendam excessum circa eandem naturam: & ideo ad idem genus reduci potest.

¶ Ad secundum debet dicitur, quod quia utrum mollicitem ueneris constituitur ex mollicitate pollutionis absque concubitu quocumque, nulla apparet differentia formalis, quae distinguat hanc speciem. Sicut enim sit procurata extrinseco adminiculo proprio uel alieno, per quodcumque concubitu uel separatim instrumentum, domo ubi concubitus sit, penitus per se non interest actum potest uel negatue, nulla sit diuersitas speciei: quoniam hanc omnem materialiter uel per accidens se habet ad uoluntatem rationis absque concubitu. Grauius tamen peccat cum alieno hoc adminiculo sit ratione societatis in peccato alterius. Et hoc intelligitur loquendo de tali

specie peccati secundum se. Quoniam loquendo de eodem peccato ut subordinatur morose delectationi aut desiderio aduersari, recipit etiam aduersari deformitatem. Et ut subordinatur morose delectationi aut desiderio incedit, adiungit deformitatem incedit, & sic de aliis.

Ad tertium dubium dicitur, quod ueneris bestialitatis uisus species specificissima est. Nam neque sexus aut uisus diuersitas in bestia diuersitate motus in ordine ad naturam habet, sed sub eadem mouendi ratione obsequitur, quia bestia ipsa mouet, scilicet ut extraneum à specie humana: sicut omnis concubitus masculi cum muliere inter homines eiusdem speciei quia sub eadem ratione mouet ut & quilibet eius pars, marit ad alium ueneris, & mulier mulierem, neque nata est sequi generatio humana ex commixtione cum sexu diuerso bestiae, sicut accedit in commixtione hominum. Et per hoc etiam dicitur, quod omnis concubitus cum demone est eiusdem speciei specificissime: quia sub una ratione mouet ut supposito non eiusdem speciei. Et haec intelligitur quantum est ad naturam actus, hoc est ipsius concubitus, secundum se cum supposito non eiusdem speciei: quoniam ex parte affectus, ut puta si quis est bestia affectu sodomitico adiutus, aut est demone per aduersum ad delectationem sodomiticam, uel cum consanguineo deo, concubitus ultra bestialitatem uisus deformitatem sodomie, uel adulterii, uel incestus, uel sacrilegii &c. induit. Potest quoque ex parte effectus adiutus quandoque potest aduersari seu consensu, uariari bestiale peccatum mulieris cum demone: puta, si demone non confecti à seipso semen, quod non est uerum semen humanum, sed quidam humor feminis humano similis: sed uerum semen humanum acceptum ab aliquo uiro, concubendo transiunt. Tale enim peccatum ex parte concubitus est bestialitas: ex parte uero commixtionis feminis, ad simplicem fornicationem reduci potest: quod est solum delectationem uentrem in commixtione uisus concubitus importat. Perinde enim est quo ad hoc ac delectari in susceptione uisus feminis humani: quod ad simplicem speciem fornicationis, nisi aliqua alia consilio superaddatur. Vnde ex tali concubitu generari potest homo filius illius uiri à quo decessum est semine. Nec obstat si uir ille sit pater illius mulieris, si illa est hominis semine potest, non patris proprii quoniam ex intentione & proposito peccati distinguuntur. Diuersitas autem plus quam generica inter demones & bruti in esse naturae, est non in esse morali in ordine ad concubitus humanum: quoniam demones ut extremi concubitus humani, concubunt ut simile animalia quod secundum naturam potest esse extremi concubitus. Formas enim & mouet corpus atque in bestialitatem animatus illius, puta hominis, aut bestiae: per hoc secundum affectum trahit peccatum in speciem illius concubitus cui assimilatur. Quia tamen secundum ueritatem notam talis concubitus est cum extremo extraneae speciei ad hominem, & motus ad tale peccatum est delectatio ueneris in extremo alterius speciei, quod motus commune est omni ueneris bestialitatis: ideo ex parte actus nulla apparet specifica differentia luxurie. Differt tamen specie concubitus cum demone à concubitu cum bestia ex admixtione alterius uiri, scilicet irreligiositatis, non secundum speciem irreligiositatis, sed superfluitatis illius, ad quam spectat societas cum demonibus. Et enim in tali concubitu directe societas cum demone.

Ad quartum dubium dicitur, quod peccatum hominis cum muliere extra uisum naturalem, specie differt uidetur à peccato in modo concubendi cum muliere, non propter obiectiones allatas, ut patet respondendo ad illas, sed propter diuersitatem moruorum. Quoniam ad usum mulieris extra uisum naturalem, mouet delectatio partem seu instrumentum innaturale: ad usum uero mulieris in uisum naturalem modo indubito mouet delectatio ipsius modi innaturalis, ut prius dictum est.

Pro prima tamen obiectione sciendum est, quod modus innaturalis contingit dupliciter. Vno modo, ita quod non potest sequi generatio: & tunc solum peccatum in modo, est proprie peccatum contra naturam. Et quod hoc sit uerum & de intentione Authoris, patet ex primo huius quaest. ubi dicit, quod impedire generationem probris, constituit uitium contra naturam. Et ex eo quod aliter non est contra naturam, sed praeter naturam. Alio modo, ita quod potest ex eo sequi generatio. Et talis modus non comprehenditur sub peccato contra naturam nisi reduciue, eo modo quo id quod est praeter naturam reduciatur ad contra naturam. Talis tamen modus, licet absolute deformitatem quam importat, propter recessum à naturali modo, non ita habet deformitatem annexam, quin ex causa possit esse licitus: puta, si dispositio corporis non patiat aliter fieri.

Pro secunda autem obiectione iam potest patere ex dictis, quod commissio uiri cum muliere contra naturam & ea puero distinguuntur specie: quia motus in diuersum rationem, scilicet delectatio in persona sexus quidem debet, sed secundum partem indebitam. Alia cum ratione repugnat rationi & naturae quod per-

bona quae per hanc peccata tolluntur. Nam concubitus ipse, bonum importat fornicationis coniunctionis inter actum & passum, quod obstat secundum se esse bonum in omni natura. Idemque est specifica personarum concubentium consistit etiam quod secundum se bona est, utpote in omni natura animalium conueniens à natura instituta. Diuersitas quoque sexus secundum se ponit bonum proportionis naturalis inter actum & passum. Proprietas instrumentorum secundum se ponit ultra naturalem proportionem, bonum naturalis consociationis proximorum principiorum generationis &c. Modus autem concubendi obstat quod bonum quoddam naturale est secundum se cum modis peculiariter bonum constituit. Consistit enim bonum in modo, specie, & ordine. Vnde utrumque ueneris contra naturam in his quinque speciebus distingui uidetur: ita tamen quod ultima species, ut imperfecta species, sub tali genere comprehendatur: quoniam non contra, sed praeter naturam sit et in solo modo concubendi errat. Sed haec responsio deficit in hoc, quod acquiescat de bono. Quoniam licet haec sint bona secundum se diuersa ratione in esse naturae: ut tamen ueniant in usum humanum, sunt unius rationis bona: quoniam ut subsunt humano usui, non sunt bona nisi bonitate generationis humane, ad quam omnia ordinantur. Quod probatur: quia non sunt secundum se appetibilia ab appetitu humano recto sine ordine ad generationem humanam tantum. Nam concubitus & sexus eiusdem speciei, & instrumentorum naturalium consociatio, secundo ordine ad generationem humanam, bona humana non funt nec recto appetitu humano appetibilia. Et similiter opposita istis una & eadem ac sola ratione sunt mala humana: quia scilicet quodlibet ponit aduersum ueneris ex quo non potest sequi generatio. Ideo enim feminatio sine concubitu est malum humanum, quia ex ea non potest sequi generatio humana. Similiter abusus sexus uel alterius speciei, uel instrumenti, uel modi, est malum humanum, quia ex eo non potest sequi humana generatio. Si enim posset humana generatio sequi, nihil horum esset malum humanum, quibus forte essent mala naturae. Et quoniam species uitiorum non distinguuntur penes mala naturae secundum se, sed secundum quod subsunt aut contrarietur humano uiuendo non apparet unde inter peccata contra naturam diuersitas sit specificae: & hoc insinuat Author, ponendo ipsam determinatam questionem luxurie, & nulla mentionem faciendo de diuersitate istius speciei, quibus hoc non cogit quoniam. A uero in ista huius quaest. numerando species luxurie, dixit in numero plurali, uisum contra naturam: & in art. ult. huius quaest. dicit etiam pluraliter, in uisum quae sunt contra naturam transgredierentur &c. Pluralis liquidum numerus insinuat uidetur pluralitatem specierum: nam ratione numeralis distinctionis non fieret sermo pluralis. Et uere sic est. Nam species moralia uitiorum non semper sumuntur penes species bonorum priuorum, sed etiam penes diuersa motus per se sufficientia ad priuationem unius & eiusdem bonorum potest in duobus extremis uisus temperantiae, quae sunt bona tollunt, sed diuersimode, scilicet per excessum & per defectum. Vbi quicquid occurrit diuersa motus, quoniam quodlibet est per se sufficientia ad priuandum bonum aliquod uirtutis moralis, ubi diuersa uisus secundum speciem ponenda sunt, ut patet in exemplis datus & in speciebus gulae. Sed diuersa obstat esse motus in his peccatis contra naturam, ita quod quodlibet motus est per se sufficientia ad corruptionem naturalis ordinis actus ueneris humani. Igitur diuersae sunt species peccati contra naturam. Minor probatur, quia molles mouet sola expletio uoluptatis ueneris. Sodomitici mouet persona indebiti sexus. Bestialitatem mouet suppositum alienae speciei. Abuteretur feminis extra uisum, mouet delectatio in parte indebita. Et ultimam mouet delectatio indebiti modi. Et quodlibet horum est per se sufficientia motus ad corruptionem naturalis ordinis statum in actu ueneris humano, ut patet. Ratio habet est igitur ponere has quinque species uisus contra naturam. Consociatioque distinctio ista metaphorice dicitur: quoniam cum uisus contra naturam constituitur impossibilitate generationis humane ex seminatione humana, consequens est quod uideatur: quod si impediret generationem humane in seminatione constituitur, ubi per se diuersitas sit quoniam licet fixio pedis pedalis quaedam est, & ideo est per se delectationis pedis in seminatione in sexu indebito, impossibilitas quaedam est generationis humane ex femine, & sic de aliis. Consonat & haec diuersitas speciei moralibus distinctionibus: quia quodlibet istorum motuorum distinet secundum se à ratione naturali, & est per se motus ex parte actus ueneris, licet ex parte operantis possit aliud esse motus. Et est per se corruptio boni specialis uirtutis moralis, puta castitatis. Consonat demum propriis huius uisus: quoniam, ut patet in littera, uisus istud hoc habet proprium, quod naturali ordini actus humani ueneris secundum ipsam actum opposita. Praedicta autem motus omnia secundum opposita etiam naturaliter dicto naturali ordini antedictum. Nec obstat quod Author non

per-

persona concubens est contra naturam, & alia ratione q̄ persona ipsa concubens non est contra naturam, sed illa pars eius. Ibi enim extrema concubitus quae sunt personae, repugnantiā habentibus autem extrema non habent repugnantiā, sed aliunde repugnantiā oritur, scilicet ex sola instrumentali parte. Unde inter modos quatuor uitiū contra naturā in littera numeratos, solus quartus species subalterna inuenitur.

¶ Ad quintum dubium dicitur, q̄ tale peccatū sub uitiū contra naturam per abusum instrumenti naturalis, seu per omissionem illius, conclusionemque instrumenti naturalis ad generationem humanam fuit duplicia, scilicet ipsa membra pudenda maris & mulieris ad concubitus ordinata, & semina utriusque. Ac per hoc licet uir seminat extra uas naturale mulieris, peccat contra naturam, omittendo instrumentum naturale mulieris: ita mulier seminat sine uiri seminatione, peccat contra naturam, omittendo uoluntarie naturale instrumentum uiri ad generationem. Quia enim ad generationē magis concurrunt instrumenta fluida, scilicet semina, quam instrumenta solida, scilicet membra pudenda, ut patet manifeste ex parte uiri: & maxima delectatio ueneris consistit in usu instrumenti fluidi deorsum emittendo ea, & consequens est q̄ peccatū ueneris contra naturā ad quod delectatio ueneris contra naturam ordinē mouet, non solum penes instrumenta solida, sed penes instrumenta fluida consideranda: ut abusus instrumenti siue solidi siue fluidi, totiens generationē humanā, peccatū contra naturā sit: & quia in tali concubitu, abusus est instrumenti fluidi mulieris: quoniam contra naturalem ordinē est, q̄ mulier seminat nisi propter generationē, ut patet cum mulier peccat peccato molititudo: constat autē ex tali concubitu nō posse sequi generationē: ideo talis concubitus peccatū est contra naturā in quarta specie peccati contra naturā: in qua seruatur specie & sexu, concubitus propter instrumentali abusum tollit generationem humanā. Et bene nota abusum instrumentali, quoniam si aliunde prouenit q̄ alter tamen seminat, quum uterq̄ intendat & det, quantum in se est, operā consummationis naturalis concubitus, nulla interuenit moralis deordinatio. Et similiter si aliunde prouenit q̄ prius sit seminatio uiri q̄ alterius, consummatio concubitus ad hoc ut reliquus seminat, nō est contra naturā: quoniam ad consummationem concubitus naturalis semini copleri ordinatur, & nō ad hoc q̄ sola una pars seminet, ut accidit in causa principali. Debet enim tamen ad consensum coniugii tardari ad seminandum ut ante concubitus aliquā prouocatione sui uteretur talis & tamen, ut disponderet ad simultaneam seminationem. Et quantum hoc est rationale auxilium naturae, nullum in huiusmodi prouocatione peccatum est.

¶ Ad sextum dubium dicitur, quod omnia peccata ueneris contra naturā, sunt peccata mortalia ex suo genere: quia sic sunt contra naturalem ordinē actus ueneris humani, q̄ tollunt illius finē, scilicet generationē humanā, quae est longe maius bonū, quam duritiam & aliarū rerum exteriorū bonum. Nec obstat q̄ non omnis immoralis modus est peccatū mortale: quoniam, ut iam dictum est, non omnis immoralis modus est contra naturā, sed solus ille qui impedit generationem. Reliqui enim sunt solum praeter naturā. Similiter non obstat in causa quinto discussa, q̄ uir non tenetur consummare inchoatū actum ueneris cum uxore: quoniam licet hoc sit uerum absolute: tenetur tamen ex suppositione, scilicet si uxor ex concubitu ducitur ad seminandū. Tunc enim tenetur consummare, Alioquin concubitus secundū se tollit naturalem generationē propter abusum instrumenti fluidi mulieris, & illius concubitus consummari ex parte mulieris.

¶ Super Quaestione centesimaquinguesimaquarta Articulus duos decimus.

¶ Nam uitia contra naturam transeant in deformitates uitiorum naturalium.

Insa 90.

170. 171.

1. ad 2.

Et 1. 2. 9.

73. artic.

7. cor.

Et 4. di.

41. artic.

4. qd 3.

cor. 3. su.

Questio. In articulo 13. iustidem quaest. 13. 4. dubia duo occurrunt. Primum est, an peccata contra naturā transeant in deformitates uitiorū naturalium: q̄ uia & idem peccatū sit sub uitiū contra naturā, & sub uitiū naturalis, puta sub sodomia, & incestu, uel adulterio, uel sacrilegio &c. Et est ratio dubii, quia hinc apparet pars affirmatiua uera. Nam si quis concubat cum uxore aliena contra naturā, facit inuēntū maritū illius, utpote utendo ad uenerem concubitus persona quae est alterius quo ad concubitus uenerem. Nec minus sacrilegii reus est abutens moniali cōtra naturā, quā abutens illa naturaliter. Nec minus raptores reus est qui uolentē inuēntū mulierē ad concubitus contra naturā quā naturalē, pars autem negatiua apparet uera, tum ex eo q̄ impossibile est eundem concubitus esse contra naturā, & naturalem: siue bonū siue malū moraliter. Ac per hoc impossibile est concubitus cōtra naturā habere propriā differentiam constitutam concubitus naturalis in esse mali moralis. Constat autem q̄ incestus, adulteriu, & supru, non sunt accidentia cōmuniā sed proprie differentiae constitutivae concubitus naturalis sub genere moralis: ideo non inueniuntur extra naturalem concubitus. Tum ex eo q̄ ex concubitu contra naturā nō cōtrahitur affinitas, quā cumē contrahere oportet, si incestus deformitatem haberet: quia si esset incestus concubere contra naturā cum sorore uxoris propriae, sequeretur quod uxor propria esset facta illi affinis. Et si non est facta ex hoc sibi affinis: ergo ille concubitus non fuit incestus.

¶ Nam peccatum molititiae sit minimum inter uitia contra naturam.

Questio. Secundum dubium est, quia in littera in responsione ad ultimum dicitur, quod inter peccata contra naturam in eundem locum tenet molititiae. Videtur enim q̄ minus graue sit peccatum in modo contra naturam concubendi cum femina, seruato uase naturali: quod in littera ultimo nomenatur.

¶ Ad primum dubium dicitur, q̄ in hac quaestione est aliquid clarum & aliquid obscurū. Duo siquidem sunt hic manifesta. Alterum est, q̄ peccatū luxurie contra naturā, aggrauatur per conditiones significatas speciebus luxurie naturalis. Constat namq̄ grauius esse abuti cōtra naturā muliere coniugata quā soluta,

& matre quā extranea, & uolentē quā uoluntariē &c. Alterū est, q̄ huiusmodi grauitas addit circumstantiā alterius speciei in quibuslibet sit peccatū, sed aggrauatur tamen uel sacrilegii ad concubitus contra naturā. Obscura autē sunt haec duo. Primum est, an in his grauitas addita nomenet speciem. Secundum est, an si uariet speciem, coincident illae species cum speciebus naturalis luxurie. Oportet autē ad ueritatem intellectum considerare, q̄ in speciebus naturalis luxurie est aliquid speciatim ad ipsum genus luxurie: puta, concubitus &c. & aliquid speciatim ad aliquod abutens genus: puta, inuēntū uel irreligiositas &c. Et quoniam luxuria contra naturā distinguitur ex opposito cōtra luxuriam naturā, nec coincidere possunt: ideo in illa est quaestio de cōsuetudine uisus luxurie in eodē concubitu, sed tota quaestio est de concubitu deformitatem alterius generis quae determinat luxuriam naturalem. Quae quaestio ex hoc ipso soluitur, q̄ nihil prohibet

quā peccata cōtra naturā, per quae nullus alteri iniuriatur: ergo peccatū cōtra naturā non est maximum inter species luxurie.

¶ Præterea, illa peccata uidentur esse grauissima quae contra deum committuntur: sed sacrilegii directe committitur contra deum, quia uergit in iniuriam diuini cultus: ergo sacrilegium est grauius peccatum quā uitiū contra naturam.

¶ Præterea, Tanto aliquid peccatum uidetur esse grauius, quanto exercetur in personam quā magis diligere debemus: secundum ordinē charitatis magis debemus diligere personas nobis cōiunctas quae polluantur per incestū, quā personas extraneas quae polluantur per uitiū cōtra naturam: ergo incestus est grauius peccatum quā uitiū contra naturam.

deformitates alterius generis esse cōmunes luxurie naturalis & cōtra naturam ita quod sicut sacrilegium quod importat iniuriā rei sacrae, & in proposito personae sacrae, transfert concubitus naturalem uiri cum siue inuēntū in sacrilegium: non minus transfert concubitus contra naturā cum eadem in sacrilegium, propter eandem rationem: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed etiam concubitus alienū cum eadem contra naturam, transfert in speciem maritalis iniuriae: quia utrobique agit contra castitatem deo licitam. Et ita hoc quod est personā esse coniugatam, non solum transfert concubitus alienum cum ipsa in speciem iniuriae maritalis, sed

Aber. in 1. de animalibus tenent oppositum, restat ut dubium situm sit, an hi adus mulierum sint peccata mortalia, sicut dubium restat propter uarietatem opinionum, an semen mulieris per se requiratur ad generationem. Et ad eundem questionem huius sciendum est, quod licet non sit hic questio an hi adus mulierum sint peccata mortalia, quoniam hoc pro constanti supponitur, ut patet ab universa Ecclesia acceptum. Nullus enim apparet catholicus contradicens hoc sit questio an sint mortalia per se concurrat ad generationem, quia questio haec ad naturalem spectat philosophiam: sed sit questio de continentia rationis naturalis, quare huiusmodi adus sunt peccata mortalia: quia tamen questio haec pendet ex noticia huiusmodi adus in genere naturae: quoniam peccata contra naturam laudantur super hoc quod adus est contra naturam ordinem: & peccatum mortale in genere eorum quae contra naturam sunt, fundatur super malo humano in his, alioquin non esset contra charitatem: ideo duo scienda sunt: Primo, tractabitur ipsa naturalis questio. Secundo, dicetur questio respondetur. Quo ad primum, Aristoteles sententia est, quod semen mulieris non est humor femininus, sed est superfluitas propria uteri. Nec concurrat ad generationem quous modo, quia nec ut agens nec ut materia. Probat autem quod dicit ratio ne, & quibuslibet signis. Ratio est, quia menstruum est quod in femina proportionaliter, respondet semini in viro. Ergo ille alius humor quod semen in muliere dicimus, non est illud quod correspondet in femina proportionaliter semini viri. Assumptum probatur ex sensibilibus: quia scilicet proportionaliter semini viri. Assumptum probatur ex sensibilibus: quia scilicet proportionaliter semini viri. Assumptum probatur ex sensibilibus: quia scilicet proportionaliter semini viri.

¶ Præterea, si uicium contra naturam est grauissimum, uidetur quod tanto sit grauius, quanto est magis contra naturam: sed maxime uidetur esse contra naturam peccatum immunditiae seu molitiae: quia hoc uidetur esse maxime secundum naturam ut alterum sit agens & alterum sit patiens: ergo secundum hoc immunditia esset grauissimum inter uitia contra naturam. Hoc autem est falsum: ergo uitia contra naturam non sunt grauissima inter peccata luxurie.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in lib. de adul. coniugii, quod omnium horum uitiorum, scilicet quae ad luxuriam pertinent, pessimum est quod contra naturam sit.

CONCLUSIO.

¶ Vitium contra naturam grauissimum, & turpissimum est, cum per illud transgreditur homo quod secundum naturam determinatum est circa ueneremurum usum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in quolibet genere pessima est principii corruptio ex quo alia dependet. Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam. Nam ratio, praesuppositis his quae sunt ad naturam determinata, disponit alia secundum quod conuenit. Et hoc apparet tam in speculatiuis quam in practiciis. Et ideo sicut in speculatiuis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gra-

uissimus, & turpissimus: ita in agendis, agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata, est grauissimum & turpissimum. Quia ergo in uitis quae sunt contra naturam, transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum ueneremurum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est grauissimum. Post quod est incestus: qui, sicut dictum est, est contra naturalem reuerentiam quam personis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex praesuppositione tamen naturalium principiorum.

Magis autem repugnat rationi quod aliquis ueneris utatur, non solum contra id quod conuenit proli generatione, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quae committitur sine iniuria alterius personae, est minima inter species luxuriae. Maior autem iniuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta, ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est grauius quam stuprum, & utrumque aggrauatur per uolentiam: propter quod raptus uirginis est grauius quam stuprum, & raptus uxoris quam adulterium. Et haec omnia etiam aggrauantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est.

scilicet quod concomitantia semen in masculo sunt illa quae concomitantur menstrua in muliere: sed est uera negatio, scilicet quod concomitantia semen in masculo non concomitantur menstrua in muliere: quoniam mulieres longe ante pubertatem seminant, & longe post fecunditatem, scilicet etiam menstruant, seminant: quod non esset si seminatio mulierum ad generationem ordinaretur. Verum quia, ut post apparet, haec non conueniunt: ratio autem ex fine sumpta multis cogens uidetur, idcirco ex hoc supposito principio, scilicet quod seminatio mulierum ad generationem secundum se ordinatur, procedendo apparet quod oportet alterum duorum dicere, aut quod ordinatur ad generationem secundum se, & ut in talibus individuis, scilicet mulieribus: & tunc occurrit aut Galenus aut Avicenna. Aut quod ordinatur ad generationem secundum se tantum, & tunc occurrit uel Aristoteles Thoma. Discernendo liquidum & examinando singulas opiniones, manifeste apparet, quod ratio Aristoteles, sufficienter excludit illam opinionem, quam secutus est Gal. & ex proposito Aristoteles, impugnauit. Nam natura feminae & natura masculinae mensurae diuersae sunt rationem. Et propterea urget ratio Aristoteles, quod si semen in muliere est proportionale semini in uiro, quod menstruum non est illud proportionale. Et si menstruum est proportionale, non est semen illud proportionale. Et cum ex sensibilibus sufficienter habeatur quod menstruum est illud proportionale, sequitur quod semen non est illud proportionale in muliere. Et uere opinio ista nullam habet fundamentum solidum in ratione aut in sensibilibus. Vnde Galenus, grauius ab Avicenna reprehenditur hoc in loco. Ratio autem Galeni facillime soluitur, dicendo quod ratio assimilationis filii ad matrem, est quia mater efficitur sicut mater proli. Non quia materia ipsa quae a matre fit, coefferat semini uiri ut semen coefferet: ex hoc enim quod mater efficit materiam, sequitur quod filius nulli materiae a semine uiri uel aliunde deest: nec a conditibus quibus foritur, a sua facie assimiletur matri. Et hoc intendunt philosophi, dicentes quod si semen uiri dominatur super materiam, filius assimiletur patri. Et si non, filius assimiletur matri, non quod negatio domini seminis uirilis sit causa assimilationis assimilationis ad matrem: sed quia non dominando relinquit materiam cum dispositionibus quas a matre habet efficitur. Et propterea patet quod confirmatio Scoti non excludit quod materia materna coefferat, sed sit est quod efficitur sit a matre: ut sic omnis assimilatio ad causam sequatur actionem illius causae. Et iam hoc expresse habet ab Authore, qui sequitur Aristoteles in hoc, quod mater solum ministrat materiam. Conferendo autem rationem Aristoteles positioni Avicenna & Alberti, non apparet Aristoteles efficax contra illam: quoniam apud istos humor ille qui uocatur semen muliebri, & puritas menstrui sanguinis sunt unius rationis & pro uno computantur, differentes tantum secundum magis & minus coefferum. Et ideo secundum illam uiam dicendo quod menstruum est proportionale, non excluditur sed includitur ille humor, qui dicitur semen. Et contra, dicendo quod ille humor est proportionale in muliere, includitur quod menstruum est illud proportionale. Et secundum hanc uiam dicendo esset, quod semen secundum illam perfectionem quae est perfecte decoctum sanguis, simul incipit & desinit cum reliquo sanguine puro, qui est superfluitas alimentum, qui sanguis purus purgatur per menstrua, licet imperfecte inchoet ante pubertatem, & duret post fecunditatem. Ita quod cum incipiunt menstrua, incipit in mulieribus sanguis tam rubens, qui uocatur sanguis menstrualis, quam albus qui uocatur semen. Licet hic incipiat non simpliciter, sed secundum suam perfectionem tunc. Signum huius est, quod sanguis rubens non transit in proximam materiam fortis, nisi dealbetur maiori decoctione, ut arant hi qui digestionem huiusmodi considerant. Et sic inter istos & Aristoteles haec est differentia, quod Aristoteles semen mulieris ex necessitate materiae prouenire dicit, de genere superfluitatis exilientis: isti uero posuerunt ipsum esse de genere sanguinis menstrualis: & esse non superfluitatem absolute, sed superfluitatem quae inliget naturam, scilicet superfluitatem alimentum membrorum quarta digestionem decocti, scilicet sanguinis optimi: sicut etiam semen est hoc modo superfluitas. Signum autem quod semen muliebri sit superfluitas sanguinis, est illud idem per quod Aristoteles, uidetur semen uiri esse superfluum sanguinis, scilicet quod nimis

proque

impotentia cōcōctiua feminis in muliere nō est per accidens, scilicet ratione in-
diuidua, ut contingeret in uiro ex infirma cōplexione: sed est per se ex naturali
specie sexus foemine. Distinguit enim specie foemina à mare sub genere sexus,
quod est eundem speciei in specie hominis, in specie leonis &c. Et propterea
nō est eadē ratio de seminatione uiui infirmi seu orbatī, & foemine. Illius enim
impotentia est naturalis, ista infirmitas.

QVAESTIO CENTESIMA
quinquagesima quinta. De partibus po-
tentialibus temperantia, & pri-
mo de continentia, in
quatuor articu-
los diuisa.



OSTEA considerandum est
de partibus potentialibus tem-
perantia.

¶ Et primò, de continentia. Se-
cundò, de clemētia. Tertiò, de
modestia.

¶ Circa primum considerandum est de con-
tinentia & de incontinentia.

¶ Circa continentiam quaeruntur quatuor.

¶ Primò, utrum continentia sit uirtus. ¶ Se-
cundò, quae sit materia eius. ¶ Tertiò, quid
sit eius subiectum. ¶ Quarto, de compara-
tione eius ad temperantiam.

ARTICVLVS I.

¶ **Utrum continentia sit uirtus.**



D PRIMVM sic proceditur.
Videtur q continentia non sit
uirtus. Species enim non con-
diuiditur generi: sed cōtinen-
tia condiuiditur uirtuti: ut pa-
tet per Philosophum in 7. Ethic. ergo con-
tinentia non est uirtus.

¶ Praeterea, Nullus utendo uirtute peccat:
quia secundum Augustinū in lib. de liber. arbi.
uirtus est qua nemo male utitur: sed aliquis
cōtinendo potest peccare: puta, si desideret
aliquid bonū facere & ab eo se contineat:
ergo continentia non est uirtus.

¶ Praeterea, Nulla uirtus retrahit hominem
à licitis, sed solum ab illicitis: sed cōtinentia re-
trahit hominē à licitis. Dicit enim glo. Gal. 5.
q per continentia aliquis se etiam à licitis
abstinet. ergo continentia non est uirtus.

¶ **SED CONTRA**, omnis habitus lau-
dabilis uidetur esse uirtus: sed continentia
est huiusmodi. Dicit enim Andron. quod
continentia est habitus inuictus à delecta-
tione. ergo continentia est uirtus.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam continentia uirtus perfecta non sit,
aliquo tamen modo uirtus est, quia ratio firmatur
contra passiones ne ab eis deducatur.

¶ **RESPONDEO** dicendum, q nomen
continentiae dupliciter soluitur à diuersis.
Quidam enim continentia nominant, per
quam aliquis ab omni delectatione uene-
rea abstinet. Vnde & Apostolus ad Galat. 5.
continentia castitati coniungit. Et sic conti-
nentia perfecta principalis quidē est uirgi-
nitas, secundaria uero uirginitas. Vnde secun-
dum hoc eadē ratio est de cōtinentia, quae
de uirginitate, quam supra diximus uirtu-
tem. Alii uero dicunt cōtinentiam esse, per
quam aliquis resistit cōcupiscentiis prauis,

nimirum proportionale ut primū alterum oportet etiā ponere ut cōsequens. Et non
duo, sed unū tantū ponitur proportionale semini uiui, scilicet semē foeminae, ut
primū passiuū forum & aliū mensurū. Consonat quod hanc positionē & quae
Auric. & Alber. docuerunt, & quae Gal. quo ad hoc quod est semē & quae diuis
Tho. quo ad hoc quod est in genere feminis, ut imperfectū quid: & quae dicit

quae in eo uehementes existunt. Et hoc mo-
do accipit Philosophus cōtinentia septimo
Ethic. Et hoc etiā modo accipitur cōtinen-
tia in collationibus patrū. Hoc autē modo
continentia habet aliquid de ratione uirtu-
tis, inquantū scilicet ratio firmata est cōtra
passiones, ne ab eis deducatur: nō tamē at-
tingit ad perfectā rationē uirtutis moralis,
secundum quā etiā appetitus sensitiuus sub-
ditur rationi sic, ut in eo nō insurgant uehe-
mentes passiones rationi cōtrariae. Et ideo
Philosophus dicit in 4. Ethic. q cōtinentia
non est uirtus, sed quēdā mista, inquantum
scilicet habet aliquid de uirtute, & in ali-
quo deficit à uirtute. Largius tamē accipien-
do nomen uirtutis pro quolibet principio
laudabilis operum, possumus dicere con-
tinentiam esse uirtutem.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, q Phi-
losophus continentiam condiuidit uirtuti
quantum ad hoc in quo deficit à uirtute.

¶ Ad secundum dicendum, q homo proprie
est id quod est secundum rationem. Et ideo
ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere,
quod tenet se in eo quod conuenit rationi.
Quod autē pertinet ad peruersitatē ratio-
nis, nō est conueniens rationi. Vnde ille solus
uere cōtinens dicitur, qui tenet se in eo quod
est secundum rationē rectam, non autem in
eo quod est secundū rationem peruersam.
Rationi autem rectae opponitur concupis-
centia prauis: sicut & rationi peruersae oppo-
nuntur cōcupiscentiae bonae. Et ideo proprie
& uere continens est, qui persistit in ratio-
ne recta, abstinens à cōcupiscentiis prauis:
non autem qui persistit in ratione peruersa
abstinens à concupiscentiis bonis. Sed hic
magis potest dici obstinatus in malo.

¶ Ad tertium dicendum, quod glo. ibi loquitur
de continentia secundum primum mo-
dum, secundum quem continentia nomi-
nat quādam uirtutem perfectam, quae non
solum abstinens ab illicitis bonis, sed etiam
à quibusdam licitis minus bonis: ut tota-
liter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICVLVS II.

¶ **Utrum materia continentiae sint concupis-**
centiae delectationum tactus.



D SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur q materia con-
tinentiae non sint concupiscentiae
delectationum tactus. Di-
cit enim Ambro. in primo de
offi. quod generale decorum ita est ac si
quabilem formam atq; uniuersitatem ho-
nestatis habeat in omni actu suo continen-
tem: sed non omnis actus humanus perti-
net ad delectationem tactus: ergo cōtinen-
tia non est solum circa concupiscentias de-
lectationum tactus.

¶ Praeterea, Nomen continentiae ex hoc su-
mitur quod aliquis tenet se in bono ratio-

ne praesuppositis subiectum aduersantibus, an scilicet continentia sit gradus, an
sit imperfecta quid in genere uirtutis, disparet de reliquis nisi uelim reducere
semper quaestione ad principia. Secundò, diligenter aduerte quod cōtinentia ab
Aurethore ponitur sub genere principii laudabilis operis, quoniam hanc habet q
est in prima specie qualitatis q est habitus uel dispositio. Nō est autē nō esse ali-
ter principii laudabilis operis nisi sicut habitus uel dispositio positae est prin-
cipii laudabilis operis. Et hac doctrina erit opus pluries, scilicet in 1. art. huius
quaestionis, & in 1. art. sequentis quaestionis, & habebit utrobique diffusiolem.

¶ **Super Quaestione centesimaquinquagesima quinta Artic. secundum.**

In artic. 1. eiusdē quaest. dubiū ex Martino in quaestione de cōtinentia, occurr
I n dupliciter. Primò, arguit q continentia nō determinatur ad materiam ta-
lem, scilicet delectationes tactus, sed reperibilis est in omni genere uirtutis.
Secundò, sequitur rationes sancti Thomae in hoc art. quibus cōcludit cōtinen-
tiam proprie esse circa concupiscentia delectabilia secundū tactū. Arguit igitur
primò sic. In omni genere uirtutis reperitur cōtinentia: ergo. Antecedens pro-
bat.

habet, si quis in opere infirmitate passatur impugnationes à rebus delectabilibus, puta muneribus &c. de societatibus et suis locum aliquem gradum, & non secundum gradum heroicum, quanto magis excedit continentiam hominum facilioremque secundum gradum temperantiae, quia patitur impugnationem ergo secundum gradum continentiae. Secundo, in omni materia in qua reperiuntur passionibus in -

nis rectæ, sicut dictum est: sed quædam aliæ
passiones uehementius abducunt homi-
nem à ratione recta, quam concupiscen-
tiæ delectabilium tactus: sicut timor peri-
culorum mortis qui stupefacit hominem,
& ira quæ est instantis similis, ut Sen- dicit:
ergo continentia non dicitur proprie circa
concupiscentias delectationum tactus.

Concupiscentia delectationum ractus.
 Praeterea, Tullius dicit in secundo Rhetor.
 quod continentia est, per quam cupiditas
 consilii gubernatione regitur. Cupiditas au-
 tem magis consuevit dici diuitiarum quam
 delectabilium ractus, secundum illud primae ad
 Timothei. Radix omnium malorum est cupi-
 piditas. ergo continetia non est proprie circa
 concupiscentias delectationum ractus.

¶ Præterea, Delectationes tactus non solum sunt in rebus ueneris, sed etiam in usu ciborum: sed concupiscentia solum circa usum ueneriorum consuevit dici: ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

¶ SED CONTRA est, quod Philo-
phus dicit in septimo Ethicor. quod continen-
tia & incontinentia sunt circa eadem,
circa quæ temperantia & intemperantia.
Sed temperantia & intemperantia sunt cir-
ca concupiscentias delectationū tactus, ut
supra habuim⁹ est: ergo etiam continētia, & in-
continentia sunt circa eandem materiam.

¶ SED CONTRA est, quod Philo-
phus dicit in septimo Ethicor. quod continen-
tia & incontinentia sunt circa eadem,
circa quæ temperantia & intemperantia.
Sed temperantia & intemperantia sunt cir-
ca concupiscentias delectationū tactus, ut
supra habuim⁹ est: ergo etiam continētia, & in-
continentia sunt circa eandem materiam.

CONCLVSIQ.

¶ *Continentia & incontinentia circa delectationes easdem proprie esse dicuntur.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen continentie refrenationem quandam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passione sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones, quae impellunt ad aliquid prosequendum: in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo. Non autem proprie est circa illas passiones, quae important retractionem quandam, sicut timor, & alia huiusmodi. In his enim laudabile est firmitatem seruare in prosequendo quod ratio dicitur, ut supra dictum est. Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium superuenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tanto uehe-

nis per accidens ad iustitiam passionem spectant, ille continentur in iustitia
operibus locum non habet nisi per accidens. In illo vero operibus genere in
quo passionem desiderium per se inueniuntur, ut in magnanimitate, magni-
ficentia, liberalitate, & huiusmodi, continentur quidem ratio salutaris, sed per
Aristoteli, secundum quid. In illo autem genere in quo passionem deside-
rium non habet locum

mentius impellunt ad aliquid prosequendum, quāto magis sequitur inclinationem naturæ: quæ præcipue inclinatur ad ea, quæ sunt sibi necessaria, vel ad cōservationē indiuidui, sicut sunt cibi: vel ad cōservationem speciei, sicut sunt actus ueneris: quorū delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia & incontinentia proprie dicitur circa concupiscentias delectationū tactus.

QUAD PRIMVM ergo dicendum, qd sicut nomen temperatice potest communiter accipi in quacumq; materia, proprie tamē dicitur in illa materia in qua est optimū hominem reſtricta: ita etiā continentia proprie dicitur in qua est optimū & difficilissimū contineri, ſcilicet in concupiſcētis delectatione tactus: cōmuniter autē & ſecundū quid potest dici in quacumq; alia materia. Et hoc modo videtur Ambr. nomine cōtingere.

¶ Ad secundum dicendum, q̄ circa timorem
nō proprie laudatur cōtinentia, sed magis
firmitas animi, quam fortitudo importat.
Ira autem imperii quidem facit ad aliquid
prosequendum. Iste tamē impetus magis se-
quitur apprehensionē animalem, prout se-
licet aliquis apprehendit se esse ab alio læ-
sum: quā inclinationē naturalem. Et ideo
dicitur quidem aliquis secundum quid con-
tinens irē, non tamen simpliciter.

¶ Ad tertium dicendum, q̄ huiusmodi exte-
riora bona, sicut honores, diuitie, & huius-

modis Philosophus dicit in 7. Ethic. uidetur quidem secundum se esse eligibilem, non autem quasi necessarium ad conseruationem naturae: & ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes uel incontinentes, sed secundum quid apponendo quod sint continentes uel incontinentes lucrū, uel honoris, uel alicuius huiusmodi. Et ideo Tullius communiter usus est nomine continens, prout comprehendit sub se etiam continentia secundum quid: uel accipit cupiditate stricte pro concupiscentia deiectabilem tactus.

¶ Ad quartum dicendum, qd delectationes
uenerorum sunt uehemēiores quā de-
lectationes ciborum. Et ideo circa uenera
magis cōsueuimus continentia & inconti-
nentia dicere quā circa cibos: licet secun-
dum Philosophū circa utruq; possit dici.
¶ Ad quintum dicendum, quod continen-
tia est bonum rationis humane: & ideo ac-
tenditur circa passiones, quæ possunt esse
homini cōnaturales. Vnde Philosophus di-
cit in 7. Ethic. qd si aliquis tenens puerū con-
cupiscat eū uel comedere uel ad uenerorū
inconuenientē delectationem, siue sequat
concupiscentiam siue non, non dicitur
simpliciter continens, sed secundum quid.

¶ Ad secundum dicitur, qd maior est uera, si intelligatur per se, scilicet ubi innuuntur per se possessiones impellentes &c. Et tunc est uerum qd ibi est continua simplicitas uel secundum quid. Et propterea limitatio Authoris ad debilibilia necessaria naturaliter nō est uoluntaria, sed rationalis ad hoc ut sit continua proprie. Ad reliqua sufficiunt solutiones quae sunt in linea, qualescunque sentiat uel differant Martinus.

¶ Ad solutionem motuorum littere deveniendo, dicitur qd solutio motui ex authoritate Arist. confutatur: quia voluntarie acquiescunt temperantia imperio Arist. De illa namq temperantia interpretanda est loqui, de qua superius tractatum erat, & cui materia assignatur, alioquin nō per novata declararetur interius continere, sed ignoti per ignotius, licet qd cōtinētia est circa illa circa que est temperantia. Nam nō minus ignoti est circa que est temperantia illa lida per gradu. Convincitur quoq hūc esse doctrinā Arist. aperte dum dicit, Neg. enim circa omnia est simpliciter incontinentes, sed circa quos interperamus. Contra namq qd si de interperantia gradu sūto loqueretur, qd falsū dixerit, Neg. enim circa omnia est simpliciter incontinentes. Quoniam interperantia gradus omnibus vult cōmunis est, & circa omnia est. Solutio vero rationis littere in corpore consistit quo ad primū: quia delectatione gustus, ut est quēdā tactus, sibi delectatione tactus comprehenduntur: & quia in littera in responsione ad quantum explicatur

prias quod etiam ad passiones delectationes extendi potest continentia, secundum Aristotelem. Quo ad secundum, quia vehementer intelligenda est secundum subiectum materiam, scilicet infra delectationes humanas, & infra latitudinem subiecti maxime stando: ut debet dari ratio carnis de nullam habere a Martino iustitiam. Patet responsio. Et similiter dicendum est de solutione motui ex difficultate, scilicet quod de difficultate infra humanas concupiscentias est sermo: & sic ratio expeditur.

ARTICVLVS III.

¶ Verum subiectum continentie sit uis concupiscibilis.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod subiectum continentie sit uis concupiscibilis. Subiectum enim alicuius uirtutis oportet esse proportionatum materiei: sed materia continentie, sicut dictum est, sunt concupiscentie delectabiles tactus, quae pertinent ad uis concupiscibilem: ergo continentia est in uis concupiscibili.

¶ Praeterea, Opposita sunt circa idem: sed incontinentia est in concupiscibili, cuius passionibus superant ratione. Dicit enim Andron. quod incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit prauas delectationes prohibenter rationali. ergo & continentia pari ratione est in concupiscibili.

¶ Praeterea, subiectum uirtutis humanae uel est ratio uel uis appetitiva quae diuiditur in uoluntatem concupiscibilem, & irascibilem: sed continentia non est in ratione, quia sic esset uirtus intellectualis: neque etiam in uoluntate, quia continentia est circa passiones quae non sunt in uoluntate: nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibiles, ut dictum est. ergo relinquatur quod sit in concupiscibili.

¶ SED CONTRA, omnis uirtus in aliqua potentia existens, aufert malum actum illius potentiae: sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis. Habet enim continens concupiscentias prauas, ut Philo sophus dicit in Ethico. ergo continentia non est in concupiscibili.

CONCLUSIO.

¶ Continentia uirtus non in concupiscibili, sed in uoluntate est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod omnis uirtus in aliquo subiecto existens facit illud differre a dispositione quam habet ad subiectum oppositum uirtuti. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, & in eo qui est incontinens: quia in utroque prorumpit in concupiscentias prauas uementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam, & uterque extra passiones existens

eliget. Quomodo ergo in litera dicitur, quod continens & incontinens eliget?

¶ Ad hoc dicitur, quod dupliciter potest affirmari uel negari quod aliquis eligat. Primo, quod ad subiectum actus intelligendi. Secundo, quod ad modum eligendi, hoc est per modum eligentis. Et quo ad ipsum quidem actum eligentis respiciendo, uerum dicitur Auctor, quod tam continens quam incontinens eligat. Alioquin non essent inter principia moralium actuum continentia & incontinentia: quoniam extra liberum arbitrium nihil est morale. Quo ad uolendum uero per modum eligentis, uerum dicitur Aristoteles quod uterque in perturbatione consentit ei quod consentit. Consentire autem per modum perturbati, non est consentire per modum eligentis: quia modus eligentis est ex consilio quieto animo consentiente hoc cum illo, optare alterum. Minus autem apparent modi huius apud incontinentem, quia non ex consilio, sed contra consilium ex passionis perturbatione eligat: continens uero in consilio manet sed perturbato, &c.

¶ Super Quaestione centesimaquinguesimaquinta Artic. tertium.

¶ Num continentia sit in uoluntate habitus.

Questio. 1. eiusdem questionis, dubium occurrit ad hominem quo ad tria. Primo, quo pacto cum doctrina Auctoris fiat, continentiam esse habitum subiectum in uoluntate, quum ad bonum morale supposito proprium quod per passionem impeditur, uoluntas sit naturaliter inclinata: ita quod non eget uirtute nec habitu aliquo secundum Auctorem. Secundo, quia Auctor repugnantia hic de ipsa uoluntate dicit, dum dicit quod tam continens quam incontinens extra passionem existens, gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Et hoc etiam manifeste habetur, quod habet intentionem rectam ac per hoc uoluntatem rectam. Et consequenter male subiungitur, quod prima eorum differentia est in uoluntate. Tercio, quia apud Auctorem continentia est species constantia, ut patet superius in q. 53. artic. 3. ad 1. Constantia uero est pars integralis prudentiae, & ad rationem spectat. Et pluries ab Auctore habetur quod continentia est in ratione seu rationali parte animae. Quomodo ergo hoc ex proposito determinatio quod est in uoluntate, consonat.

¶ Ad primum horum dicitur, quod secundum doctrinam Auctoris, & ueritatem continentia, sicut non est uirtus, ita non est habitus proprie loquendo, sed est dispositio. Quod ex differentia specifica inter habitum & dispositionem patet: quia scilicet est de facili mobilis ex propria ratione non ex modo inextinguibili. Et ne hoc appareat uoluntarium, probatur ex actu continentiae. Actus enim eius proprie est hominis in passionibus existens. Con-

stat autem quod passio est de facili mobilis. Ex propria igitur ratione continentia est de facili mobilis. Ac per hoc non est habitus sed dispositio: quauis extenso habitu nomine ad totam primam speciem qualitatibus continentia habitus uocetur interdum. Non obstat autem Auctoris doctrina quod uoluntas eget dispositione superaddita ad pugnandum contra uementes passionibus, quae infunt contra morale bonum proprium ipsius supposito. Licet sit contra illius doctrinam, ponere in ea habitum aut uirtutem respectu huiusmodi boni. Et sic terminata sit questio in praecedenti libro mox, & dispensata de subiecto continentiae.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quae moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quae est in concupiscibili: sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia ui, quia resistentia est alterius ad alterum.

¶ Ad secundum dicendum, quod uoluntas media est inter rationem & concupiscibilem, & potest ab utroque moueri. In eo autem qui est continens mouetur a ratione. In eo autem qui est incontinens mouetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo mouens, & incontinentia concupiscibili: quamuis utrumque immediate pertineat ad uoluntatem sicut ad proprium subiectum.

¶ Ad tertium dicendum, quod licet passiones non sint in uoluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate uoluntatis eis resistere. Et hoc modo uoluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum continentia sit melior quam temperantia.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccl. 36. Omnis autem ponderatio non est digna continentis animae. Ergo nulla uirtus potest continentiae adaequari.

¶ Praeterea, Quanto aliqua uirtus meretur maius premium, tanto potior est: sed continentia uidetur mereri maius premium. Dicitur enim secunda ad Timotheum. 2. Non coronabitur nisi qui legitime certauerit. Magis autem certat continens qui patitur uementes passiones & concupiscentias prauas, quam temperatus qui non habet eas uementes: ergo continentia est potior

eliget. Quomodo ergo in litera dicitur, quod continens & incontinens eliget?

¶ Ad hoc dicitur, quod dupliciter potest affirmari uel negari quod aliquis eligat. Primo, quod ad subiectum actus intelligendi. Secundo, quod ad modum eligendi, hoc est per modum eligentis. Et quo ad ipsum quidem actum eligentis respiciendo, uerum dicitur Auctor, quod tam continens quam incontinens eligat. Alioquin non essent inter principia moralium actuum continentia & incontinentia: quoniam extra liberum arbitrium nihil est morale. Quo ad uolendum uero per modum eligentis, uerum dicitur Aristoteles quod uterque in perturbatione consentit ei quod consentit. Consentire autem per modum perturbati, non est consentire per modum eligentis: quia modus eligentis est ex consilio quieto animo consentiente hoc cum illo, optare alterum. Minus autem apparent modi huius apud incontinentem, quia non ex consilio, sed contra consilium ex passionis perturbatione eligat: continens uero in consilio manet sed perturbato, &c.

¶ Super Quaestione centesimaquinguesimaquinta Articulum quartum.

In articulo 4. eiusdem questionis in responsione ad secundum, nota bene quod Annota. magnitudo tentationis ex dispositione corporis uel diuitiarum quae habent, & huiusmodi auger meritiu resistendum. Et propter hoc multiter quae ex naturali complexionem magis uare sunt regi quam agere, magis merentur resistendo passionibus. Et similiter diuites habentes opportunitates, &c. iuxta illud, Qui potuit transgredi, & non est transgressus. Sed magnitudo tentationum ex negligentia proprie custodire prouocant, minuit meritiu, etiam si resistatur: quia ipsa magnitudo peccato sit quod merito aduersatur. Et ideo in litera dicitur quod ratione fure caue minuit meritiu.

Secunda Secunda S. Th.

M m m

¶ Super

¶ Super Quo uirtus quam temperantia.

¶ Præterea, Voluntas est dignior potentia quam uis concupiscibilis: sed continentia est in uoluntate, temperantia in concupiscibili, ut ex dictis patet: ergo continentia est potior uirtus quam temperantia.

¶ SED CONTRA est, quod Tullius & Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiae sicut principali uirtuti.

CONCLUSIO.

¶ Questio. In articulo, questio.

¶ Dubium ex Martiano occurrit in questione de incontinentia, arguente contra Aristotem hic, pro quanto dicit quod passio non est per se causa sed occasio incontinentie. Tum primo, quia passio est causa per se impellens & inclinans ad actum incontinentie: ergo non est causa occasionalis. Probatur sequens: quia magna est differentia inter causam impellentem & inclinantem, & causam occasionalem. Antecedens uero manifestatur: quia actus incontinentie est ipsum uincere & superari, quod est actus liber voluntatis potens resistere & non resistere. Probat autem tum primo, quia in eo in quo non est gentis adhuc incontinentia habetualis, voluntas non est totalis causa per se actus incontinentie: ergo præter eam est aliqua alia causa per se. Tum secundo, quia omne per se superans & vincens est causa per se eius quod est superari & uinci. Sed passio est per se superans & vincens voluntatem quæ contra tendit: ergo. Et illud, inquit Martinus, patet quod non sufficit probat conclusionem, hinc scilicet quod incontinentia non est corporis sed anime, Thomas, per illud mollium quod passio non est causa per se, sed occasio tantum.

¶ Ad hoc dicitur, quod si quis penetrat quo patet appetitus sensitivus est motus uoluntatis, facit hoc soluer. Penetrabit autem hoc qui intrinsece fuerit doctrina. Authoris in præcedenti lib. q. 9. art. 1. ubi docetur quod sicut homo frigens ex hoc ipso quod friget mouetur ad uolendum secum calidum, ita homo in passione existens, ex hoc ipso quod est sic dispositus secundum illam passionem, mouetur ad uolendum quod confortat hominem sic dispositum ad puniendum si est iratus: ad uenerem si est ardens, &c. Et ratio ibi assignatur, quia hinc, scilicet ex dispositione hominis seu subiecti, fit ut aliquid sit uti appareat conueniens illi quod consonat illa dispositione non est autem non apparet conueniens: quoniam conueniens ex parte uirtutis potest utriusque.

¶ Respondetur dicendum, quod si quis penetrat quo patet appetitus sensitivus est motus uoluntatis, facit hoc soluer. Penetrabit autem hoc qui intrinsece fuerit doctrina. Authoris in præcedenti lib. q. 9. art. 1. ubi docetur quod sicut homo frigens ex hoc ipso quod friget mouetur ad uolendum secum calidum, ita homo in passione existens, ex hoc ipso quod est sic dispositus secundum illam passionem, mouetur ad uolendum quod confortat hominem sic dispositum ad puniendum si est iratus: ad uenerem si est ardens, &c. Et ratio ibi assignatur, quia hinc, scilicet ex dispositione hominis seu subiecti, fit ut aliquid sit uti appareat conueniens illi quod consonat illa dispositione non est autem non apparet conueniens: quoniam conueniens ex parte uirtutis potest utriusque.

QVAESTIO CENTESIMAQUINGAGESIMA SESTA. De incontinentia, in quatuor articulos diuisa.

¶ PRIMA considerandum est de incontinentia.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum incontinentia pertineat ad animam uel ad corpus. Secundo, utrum incontinentia sit peccatum. Tercio, de comparatione incontinentie ad intemperantiam. Quarto, quis sit turpior, utrum incontinens iræ, uel incontinens concupiscentie.

ARTICVLVS I.

¶ Virum incontinentia pertineat ad animam an ad corpus.

¶ PRIMVM sic proceditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diuersitas enim sexus non ex parte anime, sed ex parte corporis est. Sed diuersitas sexuum facit diuersitatem circa incontinentiam. Dicit enim Philosophus in 7. Ethico, quod mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes: ergo continentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

¶ Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem: sed incontinentia sequitur corporis complexionem. Dicit enim Philosophus in 7. Ethico, quod maxime acuti, id est, cholericus, & melancholicus, secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes: ergo incontinentia pertinet ad corpus.

¶ Præterea, Victoria magis pertinet ad eum qui uincit quam ad eum qui uincitur: sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinentem, quod caro concupiscens aduersus spiritum superat ipsum: ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

¶ SED CONTRA est, quod homo differt à bestis, principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentie & incontinentie. Bestias enim dicimus neque continentes neque incontinentes, ut patet per Philosophum in 7. Ethico. Ergo incontinentia maxime est ex parte anime.

CONCLUSIO.

¶ Incontinentia ad animam per se spectat, ad corpus uero non nisi per accidens, & occasionaliter.

¶ RESPONDEO dicendum, quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quam ei, quod solum occasione præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem præstat incontinentie. Ex dispositione enim corporis potest contingere, quod insurgant passionem uehementem in appetitu sensitivo, qui est uirtus corporis organici. Sed huiusmodi passionem quantuncunque uehementem, non sunt sufficiens causa incontinentie: sed occasio sola, eo quod durante usu rationis semper homo potest passionibus resistere.

¶ Si uero passionem adeo insurgant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter uehementiam passionum amentiam incurunt: non remanebit ratio continens neque incontinentia: quia non saluatur in eis iudicium rationis quod continens seruat, & incontinens deserit. Et sic relinquuntur quod per se causa incontinentie sit ex parte anime, quæ ratione passionibus non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit in 7. Ethico. Vno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consiliatur: quæ quidem uocatur irrefrenata incontinentia uel

nemi, scilicet uel ex dispositione subiecti uel ex natura obiecti. Et sic, ut ibi dicitur, dispositio subiecti redundat in obiectum, faciendo ipsum esse uel apparere pro tunc conueniens. Et sic patet quod passio ualde remota mouet uoluntatem, scilicet disponendo subiectum: & inde cõsurgente conuenientia in obiecto motus uoluntatis non ne cessando tam ipsam. Unde merito non per se causa, sed occasio dicitur passio incontinentie, quæ est actus uoluntatis. Et quum dicitur, Causa per se impellens & inclinans, &c., respondetur negando minorem propter loquendo: quia passio impellit quidem & inclinatur non per se, sed mediante subiecto, quod disponit & conuenientia quæ est ex subiecto iam disposito conueniens. Sicut frigus impellit hominem ad eundem ad calidum, non per se sed occasionaliter. Ad manifestationem autem antecedentis hoc solum dicitur, quod etiam incompleta manifestatur actum continentie, quoniam non est impunitum quod in uoluntate incontinentis sit uinci & superari sine consensu in illud, ad quod passio inclinatur, ut Martinus fingeret ostendit: sed ut Author dicit, est ibi quædam, ac per hoc consensus: ita quod hoc est uinci, eligere ex uehementia passionis.

¶ Ad primam probationem negatur quod uoluntas non sit per se sufficiens causa incontinentie in non habet se habitualem incontinentiam: Nam sicut uoluntas frigentis hominis est sufficiens & per se causa eundem ad ignem seu calidum uoluntas existens in passione est per se sufficiens causa uolendi tale delectabile. Causæ enim disponentes subiecti occasiones sunt, non uolendi per se, cum causæ uolendi. Unde & Author in littera probat hoc: quia quando uoluntas uirtus rationis, uoluntas libere potest in utranque oppositorum.

¶ Ad secundam negatur minor: quia passio non est per se uincens & superans, sed occasionaliter, uoluntatem: quæ non aliter superatur nisi quia libere uult: ad quod uolendum passio disponit. Unde patet quod Author sufficiens probat incontinentiam esse non corporis sed anime, per illud medium: quia passio est occasio, & uoluntas est per se causa incontinentie.

¶ Super

Super Quaestione centesima quinquagesima sexta
Articulus secundus.

IN articulo secundo quaestio. 156. Aduerto quod Martinus carere conatur. Au-

tem in hac littera dicentem de incontinentia proprie & simpliciter, quod du-
pliciter peccat, &c. quia
si velit ex hoc ponere
differentiam inter dele-
ctationes fugibiles tan-
tum, & fugibiles ac vitu-
perabiles: quasi idem Au-
tor intelligat per prauam
& vituperabilem. Sed
quoniam nullus est hic
sermo, nulla quaestio de
vituperabili & non vitu-
perabili, non imponit
Autori Martinus suam
phantasiam, sed sit sit
sibi dicere & arguere
quod vult, sine huius-
modi fictionibus.

¶ Nam eadem ra-
tione contingat pecca-
re incontinentem hono-
ris, & delectationum
tactus.

¶ In eodem articulo se-
cundo dubium occurrit
circa differentiam in li-
tera assignatam inter con-
cupiscentias tactus &
honoris, aut huiusmo-
di, penes hoc quod con-
cupiscentia tactus sunt
prauae, concupiscentiae
autem honoris non sunt
prauae: ac per hoc cir-
ca duplicem rationem
peccati ibi, & unicam
hic. Videtur enim hae-
re: quia verbiq; con-
cupiscentia immodera-
ta sola sunt prauae, im-
moderate autem bonae: &
delectabilia ipsa vero-
bique secundum se sunt
bona. Unde nihil est di-
ctum quod incontinentis
honoris non se ingerit
prauis concupiscentiis
sed peccat ex eo quod
non seruat debitum mo-
dum in concupiscentia.
Hoc enim idem ac-
cidit incontinenti sim-
pliciter: quoniam ex
hoc solo peccat quod
in immoderate concu-
piscit venereas in-
cendit.

¶ Ad hoc dicitur, quod
ut ex 7. Ethicorum, unde
haec sumpta sunt, appa-
re potest, bona dele-
ctabilia (ut clarius intel-
ligas) sic distinguenda
sunt, quod quaedam sunt
quorum studia simplici-
ter & absolute sunt ma-
la, statim enim ut di-
citur, circa venereas aut dele-
ctabilia cibi & potus,
statim inquit malitiam
seu prauitatem seu vitu-
tium aliquod intelligi-
mus. Et hoc vocatur
appetibile propter ne-
cessitatem, in quantum
scilicet necessitas cor-
poris ea requirit pro-
pter indigentiam vel spe-
ciem. Quaedam vero
sunt, quorum studia
simpliciter & absolute
non sunt mala, sed so-
lum si explicentur super-
buitat. Studiosos enim
honoris, gloriae, victo-
riae, aliorum, &c. quum
dicimus, nullo afflic-
tus eo vicio: immo studia haec laudabilia censemus. Et haec vocantur per se ap-
petibilia. Et hinc patet, quare concupiscentiae venereae dicantur prauae, hoc
est vitiose, & concupiscentiae honoris non: quia studere illis delectabilibus est
peccatum, studere autem illis non. Et licet secundum veritatem in utroque so-

¶ Ad hoc dicitur, quod
ut ex 7. Ethicorum, unde
haec sumpta sunt, appa-
re potest, bona dele-
ctabilia (ut clarius intel-
ligas) sic distinguenda
sunt, quod quaedam sunt
quorum studia simplici-
ter & absolute sunt ma-
la, statim enim ut di-
citur, circa venereas aut dele-
ctabilia cibi & potus,
statim inquit malitiam
seu prauitatem seu vitu-
tium aliquod intelligi-
mus. Et hoc vocatur
appetibile propter ne-
cessitatem, in quantum
scilicet necessitas cor-
poris ea requirit pro-
pter indigentiam vel spe-
ciem. Quaedam vero
sunt, quorum studia
simpliciter & absolute
non sunt mala, sed so-
lum si explicentur super-
buitat. Studiosos enim
honoris, gloriae, victo-
riae, aliorum, &c. quum
dicimus, nullo afflic-
tus eo vicio: immo studia haec laudabilia censemus. Et haec vocantur per se ap-
petibilia. Et hinc patet, quare concupiscentiae venereae dicantur prauae, hoc
est vitiose, & concupiscentiae honoris non: quia studere illis delectabilibus est
peccatum, studere autem illis non. Et licet secundum veritatem in utroque so-

¶ Præterea, Omne peccatum in ratione vi-
detur consistere: sed in eo qui est incontinentis
vincitur iudicium rationis: ergo incontinen-
tia non est peccatum.

¶ Præterea, Nullus peccat ex eo quod Deum
test ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8.
Scio quod non possum esse continens nisi
Deus det. ergo incontinentia non est pec-
catum.

¶ Præterea, Omne peccatum in ratione vi-
detur consistere: sed in eo qui est incontinentis
vincitur iudicium rationis: ergo incontinen-
tia non est peccatum.

¶ Præterea, Nullus peccat ex eo quod Deum
test ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8.
Scio quod non possum esse continens nisi
Deus det. ergo incontinentia non est pec-
catum.

¶ Præterea, Nullus peccat ex eo quod Deum
test ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8.
Scio quod non possum esse continens nisi
Deus det. ergo incontinentia non est pec-
catum.

inmoderationem, quam non importat studium istorum. Patet etiam duplex
illa ratio peccati in incontinentia simpliciter, quia scilicet errat & in concu-
piscit, quae sunt de genere prauorum studiorum, declinat. Incontinentia
autem secundum quid, puta honoris, solum errat, quia non declinat in concu-
piscit quae sunt de genere prauorum studiorum. Et hoc intendit Autor
cum Aristotele per hanc
litteram.

¶ Num aliqua sit
incontinentia secun-
dum similitudinem.

¶ In eodem secundo ar-
ticulo dubium occur-
rit circa incontinen-
tiam secundo modo
quoniam in littera dici-
tur. Circa haec atten-
ditur incontinentia pro-
prie quidem, sed non
simpliciter. In septimo
autem Ethico. Aristoteli
dicit huiusmodi incontin-
tiam respectu ho-
noris, &c. esse incontin-
tiam secundum si-
militudinem. Si enim
habet rationem incontin-
tiae secundum si-
militudinem, ergo non
proprie: & si proprie,
ergo non secundum si-
militudinem. Et rursus
si secundum similitudi-
nem, ergo incontinentia
tertio modo posita
in littera, quae dicitur
incontinentia secundum
similitudinem, coincidit
cum incontinentia
secundo modo: quia
utroque habet incontin-
tiae rationem secundum
similitudinem.

¶ Ad hoc breviter di-
citur, quod accedit hic
argumentum de simili-
tudine. Nam Amor lo-
quitur de similitudine
metaphorice: & idcirco
distinguitur incontinen-
tia proprie contra in-
continentiam per simili-
tudinem, hoc est me-
taphorice: ut manifeste
exponitur in littera, si-
militudine quadam pro-
portionali metaphori-
ce dicit incontinentiam
respectu mali, & respec-
tu boni, respectu vitii,
& respectu virtutis. Aris-
toteli vero loquitur de si-
militudine proportionali
hoc est analogica
proprie, diminuta ta-
men. Et ideo distinguit
incontinentiam simplici-
ter contra incontin-
tiam diminutae, & ma-
nifestat inueniuntur
exemplo: sicut malum
dicitur de homine & de
medico. Dicitur enim
& homo malus & me-
dicus malus. Sed qui
dicitur malus homo,
dicitur malus simplici-
ter, id est, sine addito-
ne aliqua. Qui vero di-
citur malus medicus,
non propterea dicitur
simpliciter malus, sed
cum additione, scilicet
medicus. Vbi manife-
ste patet malum dici de
medico proprie, & se-
cundum analogiam ad
malum hominem: quia
ita est aliquis medicus
malus sicut homo ma-
lus. Nam ut homo ma-
lus ad opus proprium
hominis se habet, sic ma-
lus medicus ad opus pro-
prium medico. Apparet etiam diminutio quadam ex hoc ipso quod inde sim-
pliciter, hinc cum appositione tantum mali ratio inferretur dicendo. Est homo
malus ergo est malus. Et est medicus malus: ergo est malus medicus & non, ergo
est malus. Sic autem est in proposito: quoniam valet sequela, est incontinens
venereorum ergo est incontinentis. Et non valet est incontinentis honoris ergo est
Secunda Secunda S. Tho. M m m

¶ RESPONDEO dicendum, quod
incontinentia potest attendi circa aliquid
tripliciter. Vno modo, proprie & simplici-
ter: & sic incontinentia attenditur circa concu-
piscit delectationum tactus, sicut &
intemperantia, ut supra dictum est de continen-
tia. Et hoc modo incontinentia est pec-
catum ex duplici ratione. Vno modo ex eo
quod incontinentis recedit ab eo quod est se-
cundum rationem. Alio modo, ex eo quod
se immergit quibusdam turpibus delectatio-
nibus. Et ideo Philosophus dicit in 7. Ethicorum, quod incontinentia vituperatur non so-
lum ut peccatum, quod scilicet est per re-
cessum a ratione: sed sicut malicia quadam:
in quantum prauas concupiscit sequitur.

¶ Alio modo, incontinentia attenditur circa
aliquid: proprie quidem, in quantum homo
recedit ab eo quod est secundum rationem,
sed non simpliciter: puta cum aliquis non
seruat modum rationis in concupiscit ho-
noris, diuitiarum, & aliorum huiusmodi,
quae secundum se videntur esse bona: circa
quae non est incontinentia simpliciter, sed
secundum quid, sicut supra de continentia
dictum est. Et sic incontinentia est pec-
catum non ex eo quod aliquis ingerat se prauis
concupiscit: sed ex eo quod non ser-
uat modum debitum rationis etiam in concu-
piscit rerum per se appetendarum. Ter-
tio modo incontinentia dicitur esse circa ali-
quid non proprie, sed secundum similitudi-
nem: puta circa concupiscit eorum qui-
bus non potest aliquis male vri, puta circa
concupiscit virtutum: circa quas potest
aliquis dici incontinentis esse per similitudi-
nem: quia sicut ille qui est incontinentis, tota-
liter ducitur per concupiscit malam: ita
aliquis totaliter per concupiscit duci-
tur bonam, quae est secundum rationem. Et
taliter incontinentia non est peccatum, sed per-
tinet ad perfectionem virtutis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
homo potest vitare peccatum & facere bo-
num, non tamen sine diuino auxilio, secun-
dum illud Iohan. 14. Sine me nihil potestis
facere. Unde per hoc quod homo indiget di-
uino auxilio ad hoc quod sit continens, non
excluditur quin incontinentia sit peccatum:
quia ut dicitur in 3. Ethico. quae per amicos
possumus, aequaliter per nos possumus.

¶ Ad secundum dicendum, quod in eo qui
est incontinentis vincitur iudicium rationis,
primum medico. Apparet etiam diminutio quadam ex hoc ipso quod inde sim-
pliciter, hinc cum appositione tantum mali ratio inferretur dicendo. Est homo
malus ergo est malus. Et est medicus malus: ergo est malus medicus & non, ergo
est malus. Sic autem est in proposito: quoniam valet sequela, est incontinens
venereorum ergo est incontinentis. Et non valet est incontinentis honoris ergo est
Secunda Secunda S. Tho. M m m

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
homo potest vitare peccatum & facere bo-
num, non tamen sine diuino auxilio, secun-
dum illud Iohan. 14. Sine me nihil potestis
facere. Unde per hoc quod homo indiget di-
uino auxilio ad hoc quod sit continens, non
excluditur quin incontinentia sit peccatum:
quia ut dicitur in 3. Ethico. quae per amicos
possumus, aequaliter per nos possumus.

¶ Ad secundum dicendum, quod in eo qui
est incontinentis vincitur iudicium rationis,
primum medico. Apparet etiam diminutio quadam ex hoc ipso quod inde sim-
pliciter, hinc cum appositione tantum mali ratio inferretur dicendo. Est homo
malus ergo est malus. Et est medicus malus: ergo est malus medicus & non, ergo
est malus. Sic autem est in proposito: quoniam valet sequela, est incontinens
venereorum ergo est incontinentis. Et non valet est incontinentis honoris ergo est
Secunda Secunda S. Tho. M m m

Incontinentia: sed ergo est incontinentia bonorum. Vnde nulla est Auctoritas ab Aristotele dissentio.

¶ Super Questionem centesimam quinquagesimam sextam. Artic. tertium.
¶ Num incontinentia inclinetur ex habitu ad peccandum.

Questio. In articulo tertio eiusdem questionis centesimam quinquagesimam sextam dubium ex Martino in questione de incontinentia occurrit, dicente, quod ista ratio 5. Thomae patet videtur admodum in hoc quod voluntas incontinentis inclinatur dicitur ad peccandum ex passione tantum & non ex habitu. Nam si intelligitur quod ex frequentatione incontinentis actibus non

generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

¶ Ad primam ergo Martini objectionem dicitur, quod ex frequentatione actibus incontinentis, generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

¶ Ad primam ergo Martini objectionem dicitur, quod ex frequentatione actibus incontinentis, generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

¶ Ad primam ergo Martini objectionem dicitur, quod ex frequentatione actibus incontinentis, generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

¶ Ad primam ergo Martini objectionem dicitur, quod ex frequentatione actibus incontinentis, generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

¶ Ad primam ergo Martini objectionem dicitur, quod ex frequentatione actibus incontinentis, generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

¶ Ad primam ergo Martini objectionem dicitur, quod ex frequentatione actibus incontinentis, generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

¶ Ad primam ergo Martini objectionem dicitur, quod ex frequentatione actibus incontinentis, generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

¶ Ad primam ergo Martini objectionem dicitur, quod ex frequentatione actibus incontinentis, generatur aliqua habitus, videtur falsum. Et Et 1. di. primo, contra totum 43. art. 4. Philosophiam moralem cor. Et ut clarescat quod ex frequentatione actibus non

generatur habitus maxime in subiecto non habente habitum contrarium. Secundo, quia hoc est contra experientiam, quia post frequentationem incontinentis actus, magis se pronos ad incontinentiam sentit quam ante. Tercio, quia secundum Thomam incontinentia pertinet ad voluntatem, & non dicitur praeteresse actum; quia sicut virtus est habitus, ita & vitium. Et propterea, inquit Martinus, voluntas incontinentis inclinatur ex proprio habitu ad peccandum, quia ad non resistendum passionibus; sed non inclinatur ad frequentandum concupiscentias malas & turpes, quia inclinatur ad alium electionem est incontinentia.

¶ Ad hoc dubium non ex aliis quam ex supradictis principis dicitur, quod error hic accidit quod non distinguitur quo ad rem inter habitum & dispositionem nec distinguitur quo ad modum operantis inter inclinari per modum habitus & per modum passionis. Incontinentia namque non est habitus sed dispositio. Vnde & in littera hac distinguitur incontinentia ab incontinentia per facile & difficile mobile: quia passio cito transit & ac per hoc circa eius quicquam proportionaliter respondet dispositio. Habitus autem est difficile mobile. Cuius signum est, quod incontinentem ita comitatur penitentia. Comparatur etiam in littera ex Aristotele 7. Ethic. incontinentia febri accessiva: incontinentia autem passiva. Similiter incontinentia inclinatur & operatur per modum passionis, ut exemplum de febre accessiva manifestat: incontinentia autem per modum habitus, ut exemplum de phisica manifestat.

ARTICVLVS III.

¶ Verum incontinentis plus peccet quam incontinentis.

¶ TERTIVM sic proceditur. Videtur quod incontinentis plus peccet quam incontinentis. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit: secundum illud Luca 11. Seruus sciens voluntatem domini sui & non faciens, plagis vapulabit multis, &c. Sed incontinentis magis videtur agere contra conscientiam quam incontinentis: quia ut dicitur 7. Ethicor. incontinentis sciens quam prava sunt quae concupiscit, nihilominus agit propter passionem, incontinentis autem iudicat ea quae concupiscit esse bona. Ergo incontinentis gravius peccat quam incontinentis.

¶ Præterea, Quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile. Vnde & peccata in Spiritum sanctum sunt gravissima & dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentis videtur esse insaniabile quam peccatum incontinentis. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem & correctionem, quae nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, & nihilominus male agit. Incontinentis autem videtur quod bene agat: & sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinentis gravius peccet quam incontinentis.

¶ Præterea, Quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinentis peccat ex maiori libidine quam incontinentis, quia incontinentis habet vehementes passionem & concupiscentias, quas non semper habet incontinentis. Ergo incontinentis magis peccat quam incontinentis.

¶ SED CONTRA est quod incontinentia aggrauat omne peccatum. Vnde August. in lib. de Ver. domini, dicit quod incontinentia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed sicut Philosophus dicit in 7. Ethicor. incontinentis non est poenitentiarius: immanet autem electioni, incontinentis autem omnis est poenitentiarius. Ergo incontinentis gravius peccat quam incontinentis.

¶ CONCLUSIO.

¶ Incontinentis multo deterius peccat, quam incontinentis, cum ex habitu ille, hic vero ex passione peccet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod peccatum secundum August. præcipue in voluntate consistit. Voluntas enim est qua peccatur & recte viuitur. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est incontinentis, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinentis, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinentis statim poenitet transiente passione: quod non accidit de incontinentis, quinimo gaudet se

ratum in eius voluntate non habens sed dispositio, quae nunquam transire potest in habitum, licet per aliquod in ingreditur. Et ultra hoc ex huiusmodi actibus habetur concupiscibilis ad hoc ut in ea generetur incontinentia, ex qua voluntas incontinentis inclinatur ad turpia peccata, & sic voluntas incontinentis inclinatur non ex habitu, sed ex dispositione, quod in eodem est dictum eo quod dicitur in littera, scilicet ex passione. Nam dispositio quam passio cauat, est facile mobilis & dispositio illa non nisi per modum passionis & insurgente passione inclinatur locupletis restituitur penitentia statim sequens, cessante passione impetu. Voluntas autem incontinentis inclinatur (ut in littera dicitur) ex propria electione: hoc est per modum electionis & propria principia electionis, quae sunt intentiones finis quae apud incontinentem iam est mala, & consilium quod iam ex incontinentia quodam est. Et ex eo ille nonne ne fallat, cum in littera dicitur, quod incontinentis voluntas inclinatur ad peccatum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. Fallor namque si intelligas ex habitu per consuetudinem acquisito in voluntate, ut patet ex supradictis de subiecto electionis: quoniam ipsa non in voluntate, sed in concupiscibili appetitu est subiecta. Intelligas autem recte, si intelligas quod incontinentis voluntas inclinatur ex electione procedente ex habitu acquisito in appetitu concupiscibili quod qualiter habet superius factis declaratum fuit. Quam igitur clamat moralis Philosophia quod ex frequentatione actibus generatur habitus, similis habitus pro prima specie qualiter, & non ut distinguitur contra dispositionem. Vel si intelligas de habitu proprio, sicut intelligas in subiecto appetu nato scilicet per talem habitum: ita intelligas in statu non dissimilem seu oppositum appetitui. Cuius autem quod statim incontinentis & incontinentis est ceteris habitibus, quoniam illi est perturbationis, iste quietis: ille facile, ille difficile mobilis.

¶ Ad secundam objectionem de experientia dicitur, quod ad hoc sufficit illa habitudinis dispositio.

¶ Ad tertiam similiter dicitur, quod incontinentia dicitur in voluntate non præcise actum, sed habitusalem dispositionem, quae non est vitium: sicut nec concupiscentia est vitium, sed est imperfectio quod in genere vitii. Et hoc expressit tam Aristoteles principio 7. Ethicor. malitia virtutis de concupiscentia incontinentiam contra poenitentiam. Expositionem vero aliam ex Martini, quomodo incontinentis dicitur ab incontinentis, si sane intelligatur, scilicet quod

peccasse eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Vnde de his dicitur Proverb. 1. quod latantur cum malefecerint, & exultant in rebus peccatis. Vnde patet quod incontinentis est multo peior quam incontinentis, ut etiam Philosophus dicit in 7. Ethicor.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus & causat eam. Et sic quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit vel totaliter excusat, in quantum cauat involuntarium. Alio modo econverso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus, & talis ignorantia quanto est maior tanto peccatum est grauius: quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam incontinentis provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus, siue per passionem, sicut in incontinentem: siue per habitum, sicut in incontinentem. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in incontinentem quam in incontinentem. Et uno quidem modo quantum ad durationem: quia in incontinentem durat illa ignorantia solum passione durante: sicut accessio febris tertianae durat durante commotione humoris, ignorantia autem incontinentis durat assidue propter permanentiam habitus. Vnde assimilatur phisica, vel cuiusque morbo continuo, ut Philosophus dicit in 7. Ethicor. Alio autem modo est maior ignorantia incontinentis, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum. Sed incontinentis habet ignorantiam circa ipsum finem, in quantum scilicet iudicat hoc esse bonum ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Vnde Philosophus dicit in 7. Ethicor. quod incontinentis est melior incontinentis, quia saluatur in eo optimum principium, scilicet recta aestimatio de fine.

¶ Ad secundum dicendum, quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiae concupiscentiam mitigantis, & adhibetur etiam exterius remedium admonitionis & correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentias resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supradictum est. Et iisdem etiam modis potest sanari incontinentis. Sed difficilius est eius sanatio propter duo. Quorum primum est ex parte rationis quae corrupta est circa aestimationem ultimi finis: quod se habet sicut principium in demonstrativis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium & similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quae in incontinentem est ex habitu, qui difficile tollitur, inclinatio autem incontinentis est ex passione, quae facilius reprimi potest.

¶ Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis quae augeat peccatum maior est in incontinentem quam in incontinentem ut ex dictis patet. Sed libido concupiscentiae appetitus sensitivi quandoque maior est in incontinentem: quia incontinentis non peccat nisi a gravi concupiscentia, sed incontinentis etiam ex levi concupiscentia peccat, & quandoque eam praeuenit. Et ideo Philosophus dicit in 7. Ethicor. quod magis incontinentis vituperamus: quia non concupiscit vel quiete, id est, remisse concupiscens perlequitur delectationes. Quid enim faceret si adesset concupiscentia iuuenilis?

Ad huius evidentiam questionis, scilicet quod Author est male intellectus ab illis. Intendit siquidem Author quod clementia & mansuetudo habent diversas materias proprias, sicut iustitia & liberalitas: & non quod una sit circa actum interiore imperantem, & alia circa actum exterioris imperantem. Hoc enim ridiculum est per se loquendo. Sed quia coniungit mansuetudinem & clementiam coniungi in

uno numero effectus, per ta diminutionem exterioris poenae, cum quis ex animi lenitate, & ex ingemoditate ad diminutionem poenae tendit, sicut coniungit iustitiam & liberalitatem coniungi in hoc uno effectus, qui est non furari, dum quis & ex amore alieni boni, & ex moderata cupiditate pecunie, futurum declinat. Ideo Author simul tractat de his virtutibus brevis causa declarant simul eam concurrunt in uno effectum, & dixerunt mansuetudinem, in hoc quidem articulo inchoantur, in sequentibus perfectae ut in articulo tertio ad primum & tertium patet. Sunt ergo per se loquendo moderata clementia & mansuetudinis dispositio, licet iustitia & liberalitas: & non sunt subordinatae, nisi quando per accidens concurrunt. Clementia enim est qui ex lenitate animi poenae legales mitigat infra iustitiae latitudinem. Vbi patet quod nullus de ira est sermo. Mansuetudo autem est medium in ira tenens, & consequenter sic ut dicitur. Vbi patet quod nulla est subordinatio, aut imperii & imperari concesso, sed solus quandoque concessus in eum locum effectum.

Ad primum ergo objectionem dicitur, quod si loquamur de actibus imperantis & imperati per se, & ut sic, una sola opus est virtute, & vera est maior, sed minor est falsa: quia non nisi per accidens illatio poenae ut respicitur a clementia, respicitur a mansuetudine, & e contra: quia scilicet est quandoque eadem materialiter, quae ab utraque moderantur suscipit. Si autem sit sermo de actibus per accidens aut qualitercumque convenientibus, & subordinatur unus alteri, & imperat unus ab altero, maior est falsissima: quoniam actus per accidens sic conuenit, possunt secundum diversas rationes ad diversas virtutes spectare, ut patet de non furari respectu iustitiae & liberalitatis. Vnde ergo virtus, scilicet clementia & mansuetudo, est circa actum interiore & exterioris, & utraque tamen ratione.

Nam mansuetudo directe est circa interiore passionem irae, & ex consequenti circa exterioris iudicium, non simpliciter, sed ut exit a passione irae. Clementia vero est directe circa lenitatem interiore animi ad proximum, & per illam circa moderationem poenae proximi. Ad secundam negatur sequela. Et quia queritur an moderata ira sit opus clementiae, sicut per se. Et cum dicitur quod in illa poena non sit nisi ex impulsu irae, negatur. Sicut enim potest aliquis furari ex impulsu irae, & non ex passione cuiuslibet actus, ut patet cum quis furatur & proditor illud, ira potest quis non ex ira, sed ex crudelitate vel defectu equitatis, contra clementiam agere.

ARTICULVS II.

Verum tam clementia quam mansuetudo sit virtus.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod neque clementia neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur: sed utraque videtur opponi severitati, quae est quaedam virtus: ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

Ad tertium unico verbo dicitur, cum Aristotelis & Tullio, quod qui minus se negat habere virtutem, nullam habet. Et ideo casus sunt impossibiles, de virtutibus & vitiis loquendo univoce.

In calce eiusdem articuli videtur bestialitatis nomen in materia illa esse feritiam vel feritatem: quoniam hoc humani animi limitis est, & ad bestialem animum dicitur.

Præterea, Virtus corrumpitur per superfluum & diminutum: sed tam clementia quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt. Nam clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo autem est diminutiva irae. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

Præterea, Mansuetudo sive mitis ponitur Matthei. Inter beatitudines & inter fructus ad Galatas. Sed virtutes differunt & a beatitudinibus & a fructibus: ergo non continentur sub virtute.

SED CONTRA est, quod dicit Seneca in secundo de clementia, Clementia & mansuetudinem omnes boni viri præstabant. Sed virtus est proprie quae pertinet ad bonos viros. Nam virtus est quae bonum facit habentem & opus eius bonum reddit: ut dicitur secundo Ethicorum. ergo clementia & mansuetudo sunt virtutes.

CONCLUSIO.

Tam clementia, quam mansuetudo virtutes sunt, per quas secundum rectam rationem moderantur affectum irae.

RESPONDEO dicendum, quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum in primo Ethicorum. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine. Nam clementia in diminuendo poenae respicit ad rationem, ut Seneca dicit in secundo de clementia. Similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in quarto Ethicorum. Vnde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mansuetudo non directe opponitur severitati. Nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exterioris inflectionem poenarum. Vnde secundum hoc videretur magis opponi clementiae, quae etiam circa exterioris inflectionem consideratur, ut dictum est. Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflectionem poenarum, quando hoc recta ratio requirit. Clementia autem diminutiva est poenarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, & in quibus oportet, & ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in quarto Ethicorum, habitus qui mediū tenet in ira est innominatus. Et ideo virtus nominatur a diminutione irae, quae significatur nomine mansuetudinis: eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiae, propter hoc quod naturaliter est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum quam ab hoc deficere: quia vix alicui nimis parvae videntur iniuriae sibi illatae, ut dicit Salustius. Clementia autem est diminutiva poenarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis. Sed propter aliqua parti-

cularitas. Licet ergo minime poenam, & integre punire, absolute opponitur, & circa idem sunt, minime tamen quando, ubi, & oportet, & integre punire quando, ubi, & oportet, sibi invicem consonant, & non opponuntur: quia idem non est circa quod utrumque est quando oportet: sed quando oportet minime, non oportet integre punire: & quando oportet integre punire, non oportet minime. Quia ergo non sunt clementia & severitas circa idem punibile formaliter, hoc est in ordine ad rationem, ut manifestum est, ideo non sunt opposita. Et hoc est quod in littera explicatur, ut patet inueniri.

In eodem articulo in responsione ad secundum nota duo. Primo, quod licet

Super Quæstionibus centesimam quinquagesimam septimam articulum secundum.

Num severitas & clementia sint circa idem.

Nam, a. etiam q. Quæst.

ca rationem ad primum pro quanto reditur ratio ubi quare se veritas & clementia sunt opposita: quia non sunt circa idem. Videtur enim hoc esse falsum: quoniam utraque est circa punitiones, sed severitas inflexibiliter, clementia flexibiliter. Male ergo dicitur, quod non sunt circa idem.

Ad hoc dicitur quod licet severitas & clementia sint circa idem remotionem, non tamen sunt circa idem proxime: quia clementia directe est circa diminutionem poenarum, ita quod proprius eius actus est diminutio, & propria materia est poena ut diminuitur: severitas vero directe est circa ipsam inflectionem in eoque poenae: quod proprius eius actus est inflexio integritatis poenae: & propria illius materia est poena ut integre inflectatur: quod autem inflexio est per inflectionem poenae ubi additio. Et sic patet quod vera reddita est ratio, quare non sunt opposita: quia non sunt circa idem. Sed respondetur haec nihil valere quod modo exponendo, nunquam virtus & virtus essent circa idem, quoniam actus virtutis semper est alius ab actu virtutis. Dicendum est ergo, quod virtus & virtus oppositum sunt circa idem, sic quod actus quorum virtus informatur, virtus deformat. Cuiusmodi enim desiderabilium, quam temperantia moderatur, extra rationis metas ponit. Et sic de aliis. Non sic autem est in proposito: quia diminutio poenarum, quam clementia ponit, non tollitur per severitatem. Et similiter integritas poenarum, quam severitas ponit, per clementiam non minuitur. Et ratio in utraque assignatur: quia diminutio non qualitativè, sed vestiti circumstantiis, scilicet quando, ubi, sicut, &c. oportet, est circa quam est clementia. Et similiter integritas poenarum quando, ubi, sicut, &c. oportet, est circa quam est severitas. Licet ergo minime poenam, & integre punire, absolute opponitur, & circa idem sunt, minime tamen quando, ubi, & oportet, & integre punire quando, ubi, & oportet, sibi invicem consonant, & non opponuntur: quia idem non est circa quod utrumque est quando oportet: sed quando oportet minime, non oportet integre punire: & quando oportet integre punire, non oportet minime. Quia ergo non sunt clementia & severitas circa idem punibile formaliter, hoc est in ordine ad rationem, ut manifestum est, ideo non sunt opposita. Et hoc est quod in littera explicatur, ut patet inueniri.

Infr. ar. 3. cor. Et 3. de finit. 4. q. 5. ar. 2. ad 4.



D SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod neque clementia neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur: sed utraque videtur opponi severitati, quae est quaedam virtus: ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

¶ Vtrum clementia & mansuetudo sint potissimae virtutes.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod clementia & mansuetudo sint potissimae virtutes. Laus enim virtutis consistit precipue in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quae in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem. Dicitur enim Iac. 1.

In mansuetudine suscipite insitum verbum: & Eccl. 1. Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei. Et Dionysius dicit in epistola ad Demophilum, Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. ergo mansuetudo est potissima virtutum.

¶ Præterea, Tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur à Deo & ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari à Deo. Dicitur enim Eccl. 1. quod beneplacitum est Deo fides & mansuetudo. Vnde & specialiter ad suam mansuetudinis imitationem Christus nos inuitat, dicens, Discite à me quia mitis sum & humilis corde. Et Hylarius dicit quod per mansuetudinem mentis nostrae habitat Christus in nobis. Est etiam hominibus acceptissima. Vnde dicitur Ecclesiast. 3. Fili, in mansuetudine perfice opera tua, & super hominum gloriam diligeris. Propter quod & Proverb. 20. dicitur, quod clementia thronus regius roboratur. ergo mansuetudo & clementia sunt potissimae virtutes.

¶ Præterea, Augustinus dicit in libro de Sermonibus domini in monte, quod mites sunt qui cedunt improbitatibus, & non resistunt in malo, sed vincunt in bono malo. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quae videtur esse potissima virtutum, quia super illud primae ad Timotheum 4. Pietas ad omnia utilis est, dicit glossa. Ambrosius quod omnis summa religio Christianae in pietate consistit: ergo mansuetudo & clementia sunt maximae virtutes.

¶ SED CONTRA est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

CONCLUSIO.

¶ Non nisi secundum quid, dispositio videlicet, clementia & mansuetudo potissimae virtutes sunt.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quo ad omnia, sed secundum quid & in aliquo genere. Non autem est possibile quod clementia & mansuetudo sint potissimae virtutes simpliciter: quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt à malo, in quantum scilicet diminuant iram vel poenam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quae simpliciter ordinant in bonum sicut fides, spes, charitas, & etiam prudentia, & iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia & mansuetudo. Sed secundum quid nihil prohibet clementiam & mansuetudinem habere quandam excellentiam inter virtutes quae resistunt affectionibus prauis. Nam ira quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. Vnde dicitur Eccl. 10. Fili, in mansuetudine serua animam tuam, quamuis concupiscen-
40 tia delectationum tactus sint turpiores, & magis continue infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet. Clementia vero in hoc quod diminuit poenas, maxime videtur accedere ad charitatem, quae est potissima virtutum: per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod mansuetudo preparat hominem ad Dei cognitionem, remouendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem irae, ut dictum est. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet, quod homo non contradicat verbis veritatis: quod plerumque aliqui faciunt ex commotione irae. Et ideo Augustinus dicit in 1. de doctrina Christiana, quod miscere est non contradicere diuinæ Scripturae, siue intellectae, si aliqua vitia nostra percutit, siue non intellectae, quasi nos melius & verius sapere & percipere possemus.

AD SECUNDVM dicendum, quod mansuetudo & clementia reddunt hominem Deo & hominibus acceptum secundum quod concurrunt in eundem effectum cum charitate, quae est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

AD TERTIVM dicendum, quod misericordia & pietas conueniunt quidem cum mansuetudine & clementia, in quantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motum. Nam pietas remouet mala proximorum ex reuerentia quam habet ad aliquam superiorem, puta Deum vel parentem. Misericordia vero remouet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contrahitur, in quantum aestimat eas ad se pertinere, ut supra dictum est; quod provenit ex amicitia,

quae facit amicos de eisdem gaudere & tristari. Mansuetudo autem hoc facit, in quantum remouet iram incitantem ad vindictam. Clementia vero hoc facit ex animi lenitate, in quantum iudicat esse aequum ut aliquis non amplius puniatur.

QVAESTIO CENTESIMAQUINGAGESIMASEPTIMA, de ira, in octo articulos diuisa.

OSTENDA considerandum est de Vitiis oppositis.

¶ Et primo de Iracundia, quae opponitur mansuetudini. Secundo, de crudelitate, quae opponitur clementiae.

¶ Circa iracundiam quaeritur octo. Primo, utrum irasci, possit esse aliquando licitum. Secundo, utrum ira sit peccatum. Tercio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit gravissimum peccatum. Quinto, de speciebus irae. Sexto, utrum ira sit vitium capitale. Septimo, quae sint filiae eius. Octavo, utrum habeat vitium oppositum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum irasci sit licitum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod irasci non sit licitum. Hiero. enim exponens illud Mat. 5. Qui irascitur fratri suo, &c. dicit, In quibusdam codicibus additur, sine causa. Caterum in veris diffinita sententia est, & ira penitus tollitur. Ergo irasci nullo modo licitum est.

¶ Præterea, Secundum Dionysium 4. c. de Diuino, malum animae est sine ratione esse. Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim Philosophus in 7. Eth. quod ira non perfecte audit rationem. Et Greg. dicit 9. Moral. quod tranquillitatem mentis iraduerberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat. Et Cassianus dicit in lib. de Institutis coenobiorum. Qualibet ex causa iracundiae motus effertens exerceat oculum cordis. Ergo irasci semper est malum.

¶ Præterea, Ira est appetitus vindictae, ut glossa dicit super Leuit. 19. Non oderis fratrem tuum in corde tuo. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc est Deo referendum: secundum illud Deuter. 32. Mea est ultio. ergo videtur quod irasci semper sit malum.

¶ Præterea, Omne illud quod abducit nos à diuina similitudine, est malum: sed irasci semper abducit nos à diuina similitudine: quia Deus cum tranquillitate iudicat, ut habetur Sap. 11. Ergo irasci semper est malum.

¶ SED CONTRA est, quod Chrysostomus dicit super Matt. Qui sine causa irascitur, reus erit: qui vero cum causa, non erit reus. Nā si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia fiunt, nec crimina copescuntur: ergo irasci non semper est malum.

CONCLUSIO.

¶ Secundum rectam rationem irasci laudabile est.

RESPONDEO dicendum, quod ira, proprie loquendo, est passio quaedam appetitus sensitui, à qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passionem animae, quod dupliciter potest in eis malum inueniri. Vno modo, ex ipsa specie passionis, quae quidem consideratur secundum obiectum passionis: sicut inuidia secundum suam speciem importat quoddam malum. Est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum rationem repugnat. Et ideo inuidia mox nominata, sonat aliqd malum, ut Philosophus dicit in 1. Eth. Hoc autem non competit irae: quae est appetitus vindictae, potest enim vindicta & bene & male appeti. Alio modo inuenit malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, id est secundum superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inueniri, quod scilicet aliquis irascitur plus vel minus praeter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Stoici iram & omnes alias passiones nominabant affectus quosdam praeter ordinem rationis existentes. Et secundum hoc ponebant iram & omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est, cum de passionibus

tiam à mansuetudine, de claritate quod mansuetudo iram refringit, de melia autem non, sed, &c.

¶ Super Quaestione centesimaquingagesima septima, articulum quartum.

In articulo 4. eiusdem Quaest. 197. in responsione ad tertium, nota auream doctrinam ad differendum qua quis virtute vult, quod mala proximi tollit rationabiliter. Nam si ex reuerentia ad parentes, &c. hoc facit, non clementia sed pietas vult, est cōsanguineis minime potest propter consuetudinem sanguinis. Sed si ex animi lenitate ad proximum, non pietas sed clementia vult. Et sic de aliis, scilicet misericordia & mansuetudine, intellege, & eorum opposita.

¶ Super Quaestione centesimaquingagesima octava, articulum primum.

In articulo 1. eiusdem Quaest. 198. ad lucet quod motus passio- nis irae non ministrat velle, sed lument & rationi rectae in actu consilii, iudicii, praeccepti aut electionis, quoniam quodlibet horum procedere natura- liter debet ex motu, & ita & irae turbatio his ad- bus non confert. Sed in- ministrat irae motus actui executionis eius quod est elatum praecceptum, iudi- cium, consilium, &c. Et eo quod iudicium ipsam execu- tionem, repote à natura ad hoc ministerium ordi- natus. Melius enim sic quod secundum naturae ordinem sit. Et hoc Au- tor in responsione ad se- cundum insinuat, dicē- do, Hec autem irae est in ipsa executione actus iudicii rationis allega- liter impedit, &c. Et hinc sit, ut hi qui non sunt exequutui vindictae, sed solummodo consilia- rii, iudices, seu cen- sores, non egerint iram. Et de istis veritate Stoici- ca sententia, quod debet esse sicut leges, quae cul- la passione commouentur, sed illi qui sunt exco- cutui vindictae verbi, ita quod ipsa reprehensio sit castigatio, aut fa- ctio, & gent motu irae sub- ministrat voluntati vin- dicant. Alioquin volun- tas remissa est, ut in vi- timo huius quaestio- nis articulo patet.

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

¶ Super

mortaliter ergo, & fortiori mortale ex obiecto per nullam circumstantiam sit non mortale. Minor patet.

¶ Ad huius evidentiam scito, quod peccatum habet in se duo, scilicet speciem propriam & mortalitatem seu venialitatem. Et speciem quidem sui actus sortitur ex ratione formali obiecti, eo quod actus specificantur ex obiectis. Et hinc

fit ut omnes actus respectu illius obiecti, sine sint actus perfecte siue imperfecte tendentes in illud, sint eiusdem speciei, ita quod primus mortis adulterij est in specie adulterij. Et primus mortis furti est in specie furti, & sic de aliis. Mortalitatem autem vel venialitatem habet ex esse contra, vel propter charitatem, quae est vita animae, quae distinguit inter filios Dei, & filios perditionis. Et hinc fit, ut actus circa aliquam materiam perfectus, sit peccatum mortale, imperfectus vero sit peccatum veniale: quia scilicet, obiectum illud perfecte, adiectum contrariatur charitati, imperfecio autem adiectum non tollit charitatem, sed propter illam est tollens illius ferocitatem. Verbi gratia, Tollere rem alienam iniusto domino est actus ordinis super indebita materia, scilicet re aliena iniusto domino. Et potest res aliena iniusto domino tolli tripliciter. Primum, actu imperfecto ex parte tollentis,

puta si appetit rem alienam iniusto domino appetit non deliberato, sed primo motu. Hic enim actus non est perfecte actus humanus. Secundum, cum actu imperfecto ex parte rei alterius, puta quia rex est minima: vel quia non iniusto domino simpliciter sed secundum quid. Et sic etiam actus tollendi alienum est imperfectus quia minimus pro nihilo reputatur in primo casu, & quia involuntarius secundum quod est simpliciter voluntarius in secundo casu. Tercio actu perfecto vel inique, scilicet ex parte operantis, & materia. Et hic quidem trius actus est peccatum mortale ex genere, siquidem autem licet sint in eadem specie, propter imperfectionem tamen actus non sunt peccata mortalia: quia in illo saluatur ratio actus humani contra dilectionem proximi ex perfectione actus circa tale obiectum. Hic vero, licet circa eandem sint materiam, quia tamen imperfecte adeo, ut non sint contra proximi dilectionem, ideo venialia sunt.

¶ Ad primam ergo obiectionem, propter loquendo, negant antecedens: quoniam vindicta iniusta cum minima non est iniusta vindicta simpliciter, sed secundum quid. Et ideo non constituit peccatum simpliciter, sed secundum quid, quale est venialitatem quod sicut prius motus ad vindictam est actus imperfectus, quia non est actus humanus simpliciter, sed secundum quid: ita appetitus vindictae minimus est actus imperfectus: quia non est appetitus vindictae simpliciter, sed secundum quid. Et quoniam contra hoc affectus, quod magnam & parvam supponit rationem vindictae respondetur, quod cum magnam & parvam supponit id circa quod est diversimode, in ea dicitur situm subiectorum loquendum est. Nam magnam & parvam circa vindictam simpliciter non variant rationem vindictae, sed propter appetitum iniustae vindictae sunt magis sine parte, dummodo sit iniusta vindicta simpliciter, est peccatum mortale. Sed quando parvas non tam significat quantitatem, quam tenet locum conditionis diminutionis, ita quod id est addit, constituit secundum quid tale ex hoc ipso ponit talem imperfectionem, non ut tollat totaliter rationem illius, sed ut tollat contrarietatem innezam illi simpliciter, sicut tollit illud simpliciter. Et sic est in proposito quod tanta parvas vindictae est conditio diminutionis ratione vindictae: non quod tollat totaliter rationem vindictae, sicut dicendo homo mortuus, ly mortuus tollit totaliter rationem hominis: sed quia tollit rationem vindictae simpliciter, ac per hoc contrarietatem ad dilectionem proximi, quae est coniuncta iniustae vindictae simpliciter. Et simile est in furto, cum tollitur alienum minimum. Nam licet ratio rei alienae non varietur per magnam & parvam, ut dicunt, quantitates rei alienae, quando tamen ly parvam diminuit rationem boni alieni, ita quod constituit illud in hoc quod est esse alienum bonum secundum quid tantum, tunc non remanet quod tollatur alienum bonum simpliciter, sed secundum quid. Ac per hoc non committitur furtum nisi secundum quid, quod est peccatum veniale.

¶ Ad secundam obiectionem negatur minor. Dico enim quod siue mortale & veniale distat in infinitum: quia distat ut vindicta & non vindicta apud mortales, quia modicum pro nihilo habetur. Propter ea ergo parvas, quando est conditio diminutionis, ut dictum est, alienat in infinitum, quia trahit actum ab ente ad non ens, hoc est a contrario vice ad non contrarium. Vnde, quae distat in infinitum sicut mortale & veniale: & ab aliquo ad nihil in ordine ad reputationem humanam: quoniam secundum rem sit quasi nihil. Et ideo relinquunt ibi ratio peccati secundum quid.

¶ Ad tertiam obiectionem dicitur, quod in maiori ad hoc ut sit totaliter vera, oportet addere vel subintelligere quod sit sermo de actu perfecto, ita quod maior sit illa. Omnis actus mortalis ex genere est mortalis in quocunque inuenitur perfectus. Alioquin si communiter videretur, distinguatur quod in quocunque inuenitur perfectus, est mortale, ubi autem imperfectus, vel ex parte actus, vel materiae non oportet. Et si maior sit modificata, probata dicitur per illas probationes, respondetur quod in actu mortali ex genere est mortalis causa ad hoc quod sit mortalis, supponit perfecti actus & non alter. Et similiter actus ex circumstantia & ex obiecto mortalis supponit perfectione actus, non sit aliunde

Alio modo potest esse motus irae inordinatus quantum ad modum irascendi: utpote si nimis ardentem irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa irae. Et sic ira secundum se non habet de suo genere rationem peccati mortalis: potest tamen contingere quod sit peccatum mortale, puta si ex vehementia irae aliquis excedat a dilectione Dei & proximi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ex illa autoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale: sed quod multi per iracundiam spirituales occidunt, in quantum scilicet non refranando per rationem motum irae, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel iniuriam proximi.

¶ Ad secundum dicendum, quod dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, Qui occiderit, reus erit iudicio. Vnde loquitur ibi dominus de motu irae in quo quis appetit proximi occisionem, aut quancunque grauem lesionem: cui appetitui si consensus rationis superueniat, abique dubio erit peccatum mortale.

¶ Ad tertium dicendum, quod in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale: sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet.

non mortaliter sed non supposita perfectione actus, neque sufficienti est causa mortalis, neque indistrahibilis est mortalis. Neque enim, quia actus imperfectus non est capax mortalitatis. Et praeinde est loqui de mortalitate in actu perfecti, & loquentur de homine non in diaphano, sed in opaco.

In responsione ad secundum eandem articuli, dubium ex Martino occurrat, quatenus contra hanc conclusionem, quia homines in corpore suo non moriuntur, quatenus de occisione, & sic

ARTICVLVS IAL

¶ Verum ira sit grauisimum peccatum.

¶ QUARTVM sic proceditur. Videtur quod ira sit grauisimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus, quod nihil est turpius visu furientis, & nihil deformius feuro visu, & multo magis anima: ergo ira est grauisimum peccatum.

¶ Præterea, Quotum aliquod peccatum est magis nocuum, tanto videtur esse peius: quia sicut Augustinus dicitur in enchiridion. Malum dicitur aliquid, quia nocet. Ira autem maxime nocet: quia aufert homini rationem, per quam est dominus simplicius. Dicit enim Chrysostomus, quod ira & insania nihil est medium. Sed ira temporanea est quidam daemon. Magis autem & demonum habente difficilius. Ergo ira est grauisimum peccatum.

¶ Præterea, Interiores motus diiudicantur secundum exteriores effectus: sed effectus irae est homicidium, quod est grauisimum peccatum: ergo ira est grauisimum peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem. Dicit enim Augustinus in regula: Ne ira crescat in odium, & trabem faciat de festuca. Non ergo ira est grauisimum peccatum.

¶ Ad obiectum ex identitate peccati apponit ab ipso, ita quod faciat impossibile homicidium, patet quod de ira habente pro obiecto nocuum, proximum, loquitur. Quia ergo iudicium, virtus saluatur in tantis, & fundamentum in toto edificio innuitur, totus sermo hic dominum superaddens, peccato de homicidio extrahitur, penitus non est, ad quod omnis proximi lesio reducit. Alium est ergo quod solum recedendo legem videretur, sic de homicidio sermo ibi inquitur, ut pertrahendo peccato de homicidio, & quatenus culpa sit appetitus interior, & signum, & verbum iniuriosum in proximum aperiendo, quam grauisimum sit homicidium appetitum manifestant.

¶ Super Quaestione centesimaquingagesima octaua Articuli quartum.

¶ Num ira ex parte appetibilis sit minimum peccatum.

¶ IN articulo quarto eiusdem quaestiones centesimaequingagesimae & octauae, dubium ex Martino in qua de iracundia, occurrat circa multa in hac littera dicta. Primum dictum est, ira est minimum peccatum ex parte appetibilis. Contra hoc arguitur, primo, quia aliqua inuidia est minus peccatum quam aliqua iracundia inuidia de aliquo exteriori respectu irae quae est appetitus mortis proximi. Secundum, quia supposita aequalitate appetibilis aliqua ira est prior, quia potest esse in aequalitate ex parte circumstantiarum preponderantiam, & quia iratus contra innocentem peior est apud Deum & homines, inuidio vix alterius qui nocet demeruit. Tercio, quia supposita aequalitate appetibilis, & ceteris paribus, alius ira non est minus mala quam inuidia, supposito quod inuidia appetat malum inualiter propter vanam gloriam. Probatur assumptum, quia vindicta est magis fugibilis, quam vani gloria, scilicet ubique ratione inualuit. Ergo appetere malum alteri propter gloriam, est ceteris paribus, peius quam appetere malum alteri propter gloriam. Antecedens probatur. Primo, quia vindicta est appetibilis propter gloriam, & non contra. Secundum, quia vindicta nunquam est bonum vnius, quia sit malum alterius: gloria autem est bonum vnius sine malo alterius. Tercio, quia gloria ita est bona, quod non nisi per circumstantias est mala, vindicta autem nunquam est bona nisi ratione circumstantiae.

¶ Num iratus proximi malum appetat sub ratione boni honesti, scilicet iniustae vindictae.

¶ Secundum dictum est, quod iratus appetit malum proximi sub ratione boni honesti, scilicet iniustae vindictae. Contra hoc arguitur hoc esse falsum, quia iratus sepe frequenter quod vindicta, quam appetit, est iniusta. Ex quo arguitur sic, peius est appetere malum proximi sub ratione iniustae vindictae, quam sub ratione vanae gloriae: sed iratus appetit quodque sub ratione iniustae, iniustus autem sub ratione excellentiae, ergo, &c.

¶ Et constituitur, quia ubi non est vera offensio etiam secundum estimationem irati, ibi non est appetitus sub ratione iniustae vindictae: sed iratus cognoscit, quod non est vera offensio, puta cum negatur sibi obsequium ad mala perpetranda: ergo, &c.

¶ Num ira ex parte boni sub ratione appetit malum sit minus malum quam concupiscentia.

¶ Tertium dictum est, quod ira ex parte boni, sub ratione appetit malum, est minus malum quam concupiscentia. Contra hoc arguitur tripliciter. Primo, delectatio in malo alterius, ceteris paribus, est grauior quam delectatio in proprio delectabili. Sed delectatio irati in vindicta est delectatio in malo alterius, quia iracundus occidens prolem verbum, & sic illam occisionem esse omnino inuoluntariam, ac per hoc non appetit eam, ut iustum, sed secundum quod vindicta iustam, & vicio seu inuoluntariam, qui eam offenderat. Secundum, quia posito casu, quod vnus sollicitus uxorem alienam ad concubitus propter delectationem, alius

alius propter uisionem malit: constat quod secundus magis peccat, & tamen secundus propter uindictam, primus propter concupiscentiam. Tercio, posito casu quod unus concupiscat meretricem solutam, & querat delectabile suum per concubitus; alter iratus contra eandem querat illius occisionem, constat quod secundus magis peccat: ergo delectatio irati est prior delectatione concupiscentis.

¶ Num ira quantum ad inordinationem consequens modum irascentis habet quousdam excellentiam ex uoluntate & uoluntate sui motus.

¶ Quantum dictum est, ira quantum ad inordinationem quae est secundum modum irascentis, habet quousdam excellentiam propter uoluntatem & uoluntatem sui motus. De hoc, inquit Martinus, si inter sit beatus Thome, quod ira habet excellentiam quantum ad nocuentiam, non contradicere. Si quantum ad grauiter peccat, quod ex se sit tentus uidetur intendere, quia in prima parte corporis articuli de grauitate peccati semper loquitur, & de talis articuli est de grauitate peccati: si sic, inquit, intelligitur. Contra, cum quia ira unde diminuitur non grauitatur ex parte uoluntatis & uoluntatis peccatum ite diminuitur. Propter minor: tum primo, quia ceteris paribus, oculus hominis ex ira fatigatur, minus peccat quam oculus hominis ex ira post duos menses. Excusatur enim a tanto primo propter uoluntatem & uoluntatem motus irascentis pro tanto. Tum secundo, quia quicquid causatur naturaliter, & illud reprimere est la horrorem & uoluntatem, diminuitur peccatum si non reprimatur. Sed uoluntatem & uoluntatem sunt huiusmodi. Tunc tertio, quia quicquid naturaliter causatur inducunt ignorantiam & obscuritatem mentis, diminuitur peccatum. Sed uoluntatem & uoluntatem sunt huiusmodi, ut patet ex autoritate Greg. in littera, &c.

¶ Ad primum dubium dicitur, quod in littera non dicitur quod querit iram est minus peccatum quilibet inuidiam dicitur, quod comparando iram, inuidiam, & odium secundum iram obiecta formalia. (Quod est comparatio illa uita secundum suas species absolute) ira est minus peccatum quam inuidia & odium quia obiectum formale irae habet rationem minus mali. Nam obiectum formale irae est malum proximi sub ratione inuidiae: inuidia, est malum proximi ut confertur propriis excellentiis. Odium autem, malum proximi ut malum illius. Hec autem ita obiecta conueniunt in malo appetito. Et propterea arguitur a tali, ut tali malo contra Auctorem nihil ualeat: quoniam non tale tale malum, sed malum clauditur in obiecto communi istorum uirtutum. Sed differunt in ratione formali qua malum appetitur: quia irato obicitur malum, ut uindicta: inuidio, ut confertur propriis excellentiis: odio autem, ut malum proximi. Et quia comparatio non potest id in quo aliqua indistincta sunt, sed penes differentes modos seu rationes illius in quo consentientia est, ideo penes malum sub his rationibus comparatio est. Et hinc patet quod apud peripateticos non oportet adiungere quod comparatio sit salua aequalitate mala appetitus: quoniam ut patet in ratione mali, indistincta sunt illa uita. Verantamen comparatio inbeuillitatem inuoluntatis, admitti potest si quod ista comparatio sit & cetera, ceteris paribus, intelligitur. Et propterea ad primum patet huiusmodi solutio: quia mala non sunt paria.

¶ Ad secundum potest etiam eodem modo dici. Nam sicut adulterium est grauius secundum suam speciem fornicatione, & tamen potest esse quod aliqua fornicatio ex aliqua circumstantia sit grauior aliquo adulterio, puta si adulteretur cum meretrice publica: fornicetur autem inducendo irremediabilem, &c. ita ira secundum suam speciem est minor culpa quam inuidiam quo sit quod ex circumstantia aliqua ira sit grauior. Hec enim nihil obstat praesenti doctrina. Quod autem secundo loco affectus, non est intelligibile: quia implicat esse aequale appetibile mortem innocentis, & mortem eius qui illam demeruit.

¶ Ad tertium dicitur primum, quod suppositum non est uerum, scilicet quod finis inuidiae est uana gloria. Sunt enim distinctae uita inuidiae & uita gloria habentia distinctos fines proximos. Sed non curando pro nunc de hoc, quoniam dicitur primum quod inuidia est magis fugibilis, abusus in primis loquutus est. Nam inuidia est de genere bonorum. Bonum autem non habet rationem fugibilis sed appetibilis. Nam bonum est quod omnia appetunt, primo Ethic. Reducendo deinde ad propriam loquutionem, scilicet inuidia est minus appetibilis quam gloria, responderetur quod quia sunt duosmodi ordinum bonorum, &c. sed quod inuidia est magis appetibilis in genere boni honesti, gloria autem in genere boni utilitatis & delectabilis. Et quia honestum est simpliciter appetibile secundum se, ideo inuidia est magis appetibilis secundum se: gloria autem est magis appetibilis quo ad nos.

¶ Ad primum autem probationem in oppositum, conceditur quod inuidia est appetibilis propter gloriam ut finem quo ad nos, non in seipsum honestum non ordinatur ad unum aut delectabile ut finem. Et negatur quod non e contra, hoc est quod gloria non est appetibilis propter inuidiam: immo optime gloria ordinatur ad inuidiam perturbantium rempublicam, ut uere finem.

¶ Ad secundam probationem negatur consequentia: quia cum hoc quod inuidia sit malum poenae alterius, fiat quod in se sit melius quam gloria, utpote bonum honestum, & gloria non.

CONCLUSIO.

¶ Ira non est grauissimum peccatorum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, inordinatio irae secundum duos attenditur: scilicet secundum indebitum appetibile, & secundum indebitum modum irascentis. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, uidetur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum poenae alicuius sub ratione boni, quod est uindicta. Et ideo ex parte mali, quod appetit, conuenit peccatum irae cum illis peccatis, quae appetunt malum proximi: puta cum inuidia & odio: sed odium appetit absolute malum alicuius, in quantum huiusmodi. Inuidia autem appetit malum alicuius propter appetitum propriae gloriae. Sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustitiae uindictae. Ex quo patet quod odium est grauius quam inuidia, & inuidia quae ira: quia peius est appetere malum sub ratione mali quam sub ratione boni. Et peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor uel gloria, quam sub ratione reuerentiae iustitiae. Sed ex parte boni, sub cuius ratione iratus appetit malum, conuenit ira cum peccato concupiscentiae, quod tendit

¶ Ad tertiam probationem dicitur, quod falsissimum est, quod inuidia non quoniam est boni nisi propter circumstantiam: quoniam secundum seipsum est de genere bonorum, ut nunc patet.

¶ Ad secundum dubium dicitur, ut superius patet in q. 8. apud Tullium, Antonium, & Auctorem, inuidia pars iustitiae est, ac per hoc secundum se bonum honestum. Consonantque hoc facto eloquio in quo Deus inuidiam sibi refertur tanquam adum bonum & excellentem. Et sancti Martyres inducuntur inuidiam petere a Deo qui non nisi bonum petere possunt. Hinc enim habetur quod ad significandum honestum bonum non oportet supra inuidiam apponere quod sit iusta, sed sit esse dicere inuidiam: quoniam secundum se significat opus iustitiae. Et ideo in littera non nisi quando, ut legentes aduertent inuestigant, adiungitur ly iusta. Quia igitur dicit quod aliquid appetitur sub ratione inuidiae, perinde est ac si diceretur quod appetitur sub ratione inuidiae iustae. Inuidia namque inuidia non est propria uita iusta, sicut nec inuidia gratiarum adio est gratia adio. Et enim ly inuidia conditio dicitur inueni inuidiam quae opus significat iustitiae.

¶ In aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam absolute loquendo, peccatum irae uidetur esse minus quam concupiscentiae: quanto melius est bonum iustitiae quod appetit iratus, quam bonum delectabile uel uile quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit in 7. Ethic. quod incontinentis concupiscentiae est turpius quam incontinentis irae. Sed quantum ad inordinationem quae est secundum modum irascentis, ira habet quandam excellentiam propter uoluntatem & uoluntatem sui motus: scilicet illud Prouer. 17. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: & imperum concitati spiritus ferre quis poterit. Unde Greg. dicit 5. Moral. ira sunt stimulis accensum cor palpitans, corpus tremans, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti. Ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur ignorat.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Chrysost. loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores qui proueniunt ex impetu irae.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum qui prouenit ex eius impetu, ut dictum est.

¶ Et ex his ad prima obiectionem dicitur, quod quantumcumque quis sciatur punitionem quam uult incere, esse iustitiam: quia tamen appetit illam ut inuidiam, hoc est ut debeat a se aliquid cui paripendat uel secundum se, uel secundum apparentiam deo appetit malum sub ratione iustitiae. Scientia enim iustitiae stat est ignorantia electionis. Sicut cum quis sciens fornicationem esse peccatum, fornicatur, & errat appetit malum sub ratione boni praetendi pro tanto bono honesto, imo Deo.

¶ Ad secundum dicitur, quod ut patet ex ratione irae assignata ab Arist. impossibile est iratum esse, immo hoc loquendo, nisi propter uiam & apparentem punitionem. Et in casu posito manifeste est appetit paripendit passiva: dum aliquid nequit obsequium ad mala. Apparet enim quod minus ametur, quod minus aestimetur, quod non tantum sit ut propter se sit committendum malum, &c. Unde ridiculum est negare in huiusmodi apparentem paripensationem.

¶ Ad tertium dubium dicitur, quod intentio Auctoris est, quod comparando iram concupiscentiae non quantum ad facilitatem seu materiam appetitae, puta concubitus, & malum poenae, sed penes rationes formales bonorum ad quae primo & formaliter respiciuntur haec uita, quod ita est minus malum: quia ira respicit formaliter bonum honestum, quia sub ratione inuidiae appetit quae quid appetit concupiscentia respicit formaliter bonum delectabile, quia sub ratione delectabilis appetit quicquid appetit.

¶ Ad primum ergo in oppositum conceditur, quod delectatio in malo alterius est prior. Sed falsum est quod iracundus ut respicit formalem rationem sui obiecti delectatur in malo alterius, imo ut sic delectatur in bono iustitiae apparentis ubi tunc. Nec obstat quod sciat illam esse iniustam, ut patet ex dictis. Nec est uerum quod delectatur in inuidia, si delectatur in malo alterius: quoniam inuidia bonum sonat, licet alterius habeat poenale malum annexum.

¶ Ad secundum dicitur, quod in casu illo secundus proculdubio magis peccat: sed non ex hoc quod ira ex parte boni importari in inuidiam sit prior concupiscentia ex parte boni delectabilis, sed ex hoc quod peccat utraq; deformiter, scilicet adulterij & iracundiae: primus in sola peccat concupiscentia.

¶ Ad tertium dicitur, quod a proculdubio homicida per iram magis peccat quam adulter, simpliciter loquendo. Sed ex hoc non habetur aliquid contra Auctorem, quia cum hoc sit quod ex parte boni sub cuius ratione homicida per iram appetit occidere, minus peccat quam adulter ex parte boni sub cuius ratione appetit adulterari: quia illud bonum est honestum, hoc delectabile. Et sic delectatio irati talis est simpliciter prior quam delectatio talis concupiscentis, sed non est prior ex parte formalis boni: nec est prior delectatio iracundi simpliciter & absolute quam delectatio concupiscentis simpliciter & absolute: talis iracundi prior est quam talis concupiscentis. Ac per hoc nihil contra Auctorem dicitur, quia non de tali aut tali iracundo & concupiscentis, sed de iracundo & concupiscentis in communi absolute secundum suam speciem seu genus, loquitur: sicut comparauit iracundiam inuidiae & odio simpliciter & absolute, & non tali, uel tali. Et in hoc firma pedes tuos: quia solido iustitiae fundamento, & formali doctrina ac eloquio. Et per hoc ridiculo sicut omnes casus, utpote extra propositum, quia ad tale uel tale declinant casus.

¶ Ad quartum dubium dicitur, quod Auctor intendit quod ira, quo ad inordinatum motum, est grauius peccatum, non simpliciter tamen sed secundum quid. Et hoc significat per illa uerba, habet quandam excellentiam. Itaque ipsa uoluntatem & uoluntatem motus augetur grauitas peccati irae, secundum quid tunc. Neutro ergo modo a Martino allato est praecise exponendus auctor, sed ut dictum est. Et si quisque ira ex uoluntatem & uoluntatem grauior de quo ad nocuentiam quae facilius ex ira impetu possunt sequi, puta contumelias, perculsiones, homicidia & quantum ad nocuentiam in propria persona, quia aulert homini rationem, & quantum ad turpitudinem exteriorum gestuum. Et praeter hoc est secundum se maior inordinatio ex hoc ipso quod uoluntatem & uoluntatem nata sunt reddere actum appetitus magis exorbitantem. Et enim quae extra sunt, attrahunt uidentur exorbitantiori interiori ipsius motus appetitus inuoluntatis, qui est actus corporis, & in corpore cum transmutatione corporali sit. Ac per hoc ex uoluntatem & uoluntatem magis exorbitans sicut natus est.

¶ Ad obiectum

Ad obiccionem ergo in oppositum negatur minor, scilicet quod ira ex ne-
cessitate & velocitate diminuitur. Et ad primam probationem dicitur, quod
peccat secundum non causam ut causam. Nam quod occidit ex ira, magis
ab homine excusatur quam occidit ex ira post tempus: non propterea est,
quia modus ira in primo sit minus gravis aut deordinatus, quia non ex ma-
turo consilio & delibe-
ratione primus occi-
dit, ita quod excusatio
de accitio horum co-
sistunt in negatione &
affirmatione maturi &
deliberati consilii, quae
spectat ad modicum &
magnum tempus & non
ex maiori vel minori
deordinatione motus

Prima se-
cunda q.
46. ar. 8.
Et q. 2.
hic, l. c.
12. co. 4.
et 5.

Ad tertium dicendum, quod homicidium
non minus provenit ex odio vel invidia quam
ex ira. Ira tamen leuior est, in quantum at-
tendit rationem iustitiae, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum Philosophus convenienter determi-
net species iracundiae, dicens quod iracundorum quia-
dam sunt acuti, quidam amari, & quidam difficiles.

AD QUINTUM sic procedi-
tur. Videtur, quod inconve-
nienter determinentur species
iracundiae à Philosopho in 4.
Ethic ubi dicit quod iracundo-
rum quidam sunt acuti, quidam amari, qui-
dam difficiles siue graves: quia secundum
ipsum amari dicuntur, quorum ira difficile
soluitur & multo tempore manet: sed hoc
videtur pertinere ad circumstantiam tempo-
ris: ergo videtur quod etiam secundum alias
circumstantias possint accipi aliae species irae.
Praeterea, Difficiles siue graves dicit esse,
quorum ira non commutatur sine cruciatu
vel punitione. Sed hoc etiam pertinet ad in-
solubilitatem irae. Ergo videtur quod idem
sint difficiles & amari.

Praeterea, Dominus Matth. 5. ponit tres gra-
dus irae, cum dicit, qui irascitur fratri suo: &
qui dixerit fratri suo Racha: & qui dixerit
fratri suo fatue. Qui quidem gradus ad pra-
dictas species non referuntur. Ergo videtur
quod praedicta divisio irae non sit conveniens.

SED CONTRA est quod Greg. Nice-
nus dicit, quod tres sunt irascibilis spe-
cies, scilicet ira, quae vocatur fellea: & ma-
nia, quae vocatur insania: & furor, quae tria
videntur esse eadem tribus praemissis. Nam
iram felleam dicit esse quae principium &
motum habet. Quod Philosophus attri-
buit acutis. Mania vero dicit esse iram quae
permanet, & in vetustatem devenit: quod
Philosophus attribuit amaris. Furorem au-
tem dicit esse iram quae observat tempus in
supplicium: quod Philosophus attribuit dif-
ficilibus. Et eandem etiam divisionem po-
nit Dam. in 2. lib. Ergo praedicta distinctio
Philosophi non est inconveniens.

CONCLUSIO.

Iracundorum aliqui sunt acuti, quidam amari,
nonnulli difficiles.

RESPONDEO dicendum, quod pra-
dicta distinctio potest referri vel ad passio-
nem irae, vel etiam ad ipsum peccatum irae.

ficiens ad movendum appetitum, ad inordinatum motum irae consistit tantum
speciemur superius cum de speciebus quae ageretur, patet. Dico autem per se-
ipsum, hoc est, ut pars subiectiva vel integralis alterius, quia tunc non ipsi,
sed illud cuius est pars, esset constitutum speciei: sed ad inordinatum motum
irae per se sufficienter movet in primis undique indiffusis apprehensis. Deinde

Quomodo autem referatur ad passionem
irae, supra habitum est cum de passione irae
ageretur: & sic praecipue videtur poni à Gre-
gor. Niceno, & Damasceno. Nunc autem
oportet accipere distinctionem harum spe-
cierum secundum quod pertinent ad pecca-
tum irae, prout ponitur à Philosopho. Potest
autem inordinatio irae ex duobus attendi.
Primo quidem, ex ipsa irae origine. Et hoc
pertinet ad acutos qui nimis cito irascun-
tur, & ex qualibet levi causa. Alio modo, ex
ipsa irae duratione: eo scilicet quod irani-
mis perseverat. Quod quidem potest esse
duplicitur. Vno modo, quia causa irae, scilicet
iniuria illata, nimis manet in memoria
hominis. Unde ex hoc homo diuturnam tri-
stitionem concepit: & ideo sunt sibi ipsi gra-
ves & amari. Alio modo contingit ex parte
ipsius undique quam aliquis obliuio app-
petitu quatit. Et hoc pertinet ad difficiles
siue graves, qui non dimittunt iram quo-
usque puniant.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
in speciebus praedictis non principaliter con-
sideratur tempus, sed facilitas hominis ad
iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quod utriusque, scilicet
amari & difficiles, habent iram diuturnam:
sed propter aliam causam. Nam amari ha-
bent iram permanentem propter perma-
nentiam tristitiae, quam inter viscera tenent
clausam. Et quia non prorumpunt ad exte-
riora iracundiae signa, non possunt persua-
deri ab aliis: nec ex se ipsis recedunt ab ira,
nisi prout diuturnitate temporis abolerit
tristitia, & sic desinit ira. Sed in difficultibus
est ira diuturna propter vehementem deside-
rium vindictae: & ideo tempore non digerit
irae, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quod gradus irae
quos dominus ponit, non pertinent ad di-
versas irae species, sed accipiuntur secundum
processum humani actus in quibus primo
aliquid in corde concipitur. Et quantum ad
hoc dicit, Qui irascitur fratri suo. Secundum
autem est, cum per aliqua signa exteriora
manifestatur exterius etiam antequam pro-
mptat in effectum. Et quantum ad hoc di-
cit, Qui dixerit fratri suo Racha, quod est in-
terdictio irascendi. Tertius gradus est, quan-
do peccatum interior conceptum ad effe-
ctum perducitur. Est autem effectus irae, no-

Nam bene distinguantur tres irae speciei gradus.

In responsione ad tertium eiusdem articuli quinti, dubium occurrit ex Mar-
tino in prima q. de iracundia ubi recitata haec responsio, subdit, Haec dicta pu-
bra sunt, sed tamen non nihil difficultatis habent. Primo, quia ad in istis tribus
irae gradibus est idem praecise & adaequate actus interior, vel non. Si sic, sequi-
tur quod sic uterque facit eam gehennae ignis, ita secundus & primus. Et pa-
ter sequela: quia secundum solum actum interiore attenditur meritum vel de-
meritum, & illius quantitas. Si non, ergo non bene distinguuntur à Thoma. Sed
debit primo distinguere per actus interiores. Secundo, quia vel primus gra-
dus habet exterius nocumentum pro obiecto, vel non. Si sic, ergo facile digni
gehenae. Si non, ergo distinguuntur specie à tertio, qui habet nocumentum ex-
terius pro obiecto. Tertio, quia quod dicit, reus est iudicio, aut intelligitur
de iudicio humano, vel diuino. Si de humano, hoc in foro exteriori aut in-
teriori: non exteriori, quia in primo nihil exterius apparet, nec signum nec no-
cumentum: non interiori, quia in tali foro non debemus nos defendere, sed po-
tius accusare: non diuino, quia ibi nullus est defensionis locus, quum ibi nihil
accusetur nisi culpabile.

Ad primum horum dicitur, quod non est omnino idem praecise & adaequate
actus interior istis tribus gradibus: quoniam in primo est actus interior secundum
se in secundo actus interior & secundum se, & ut ratio exterioris indigeat
rationis: in tertio vero ut ratio exterior iniuriat. Et quum contra arguitur, ergo
non bene distinguuntur à Thoma: negatur sequela. Et ad probationem quod
debit per actus interiores distinguere, respondetur quod dicitur Author quod
xii hos gradus penes progressum humani actus, scilicet in corde, &c. finis dicitur
distinguitur interiorum actuum nunc declaratum.

Ad secundum dicitur, quod primus gradus habet exterius nocumentum pro
obiecto: quoniam, ut Author dixit, dominus loquitur de ira homicidii seu gravi
iniuria.

Quaestio.

Quia ad hoc duo occu-
runt. Primum est, quo-
modo invidia in litera
ponatur utrum respec-
tu mali proximi, quam
secundum veritatem sit
respectu boni. Bt enim
tristitia alieni boni, quia
si diminuat propter
excellentiam.

Annot.

Secundum est, quo-
modo differunt mem-
bra distinctionis in litera posita, scilicet ira ex parte appetibilis, quum compa-
ratur invidia & tristitia: & ex parte boni cum comparatur concupiscentia. Et
est ratio dubij, quia utrobique appetibile ipsius irae consideratur est parte sui
formalis, quod est bonum undique, ut patet in litera.

Ad primum dubium dicitur, quod hoc invidia sit boni formaliter, est tamen
mali virtualiter. Nam debet de bono alterius inferre voluntatem mali illius. Qui
enim dolet quod alter sit dives, vellet quod haberet malum oppositum scilicet
privacionem divitiarum.

Ad secundum dubium dicitur, quod illa membra differunt absolute & relati-
ue absolute quidem, quia in prima comparatione sumitur ira appetibile integ-
rum, scilicet compositum ex malo & bono, ut includit malum poenae & bo-
num undique. In secunda autem comparatione sumitur tantummodo pro bono
relinquitur utroque primo sit comparatio ad virtutem quae sunt respectu mali proxi-
mi, dum ira refertur ad invidiam & odium in secundo autem confertur ira con-
cupiscentiae, in quantum est respectu boni.

Quaestio.

Super Quaestione centesimaquingagesima octava Articuli quintum.
Nam acuti, amari, et difficiles in ira distinguantur specifice.

Nam, eiusdem 12. q. dubium occurrit, quo passio distinctio in litera po-
lita ex Arist. sit distinctio specifica peccatorum irae. Et est ratio dubij, quia
peccata distinguuntur specie per obiecta formaliter distincta. Haec autem ira
non ex parte obiecti distinguuntur, sed ut in litera dicitur, prima species at-
tenditur ex parte obiecti, secunda ex parte durationis causae, tertia ex parte du-
rationis ipsius undique. Similiter nec facilitas nec firmitas hominis ad iram se
tenet ex parte obiecti, sed subiecti.

Ad hoc dicitur, quod distinctio ista est distinctio specifica peccatorum irae, &
ex parte obiecti habet differentias formales, quae etiam non sunt explicatae, possunt
facile explicari. Omnis enim circumstantia seu conditio obiecti per se ipsam suf-

is. Et quoniam contra arguitur, ergo primus gradus facit rem gehennae ignis: neque sequela: quoniam non ex hoc quod exterius nocimento est obiectum, ponitur gradus tertius reus gehennae, sed ex hoc quod exercet exterioris nocimento, dictando, Fatue: quod non sit in primo gradu, ubi nocimento non exercetur.

Ad tertium quod est, non tam contra Autorem quam contra Augustinum. Augustinus dicit, quod propter se formaliter loquendo, non est ibi sermo de iudicio diuino aut humano determinato, sed de iudicio absolute: quod ex illis tribus gradibus in processu patet, intendit ostendere progressum eius in peccato. Et propterea Augustinus, quia post iudicium remanet defensionis locus, minimum ibi potest gradum ponere, & sic de aliis. Ex quibus patet quod iste homo debet reuocare auctoritatem Augustini si ibi non placet, sed silentio pertransire. Fatuumque est, ut dum ponit os in celum, etiam glossam dicentem quod hic potest ad diuersas mansiones translationis exterioris spectare, absque auctoritate suscipiat.

ARTICVLVS VI.
a. *¶ Virum ira debeat poni inter vitia capitalia.*

D. SEXTVM sic proceditur. Videtur, quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur: sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur accidia: ergo ira non debet poni vitium capitale.

¶ Præterea, Odiura est grauius peccatum quam ira: ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

¶ Præterea, Super illud Prouerb. 29. Vir iracundus prouocat rixas: dicit glossa. Ianua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies: aperta autem, ad omne facinus armabitur animus. Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate: ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

¶ SED CONTRA est, quod Greg. 10. Moralium ponit iram inter vitia capitalia.

CONCLUSIO.
¶ Ira vitium est capitale, ex quo multa vitia oriuntur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod, si-
cut ex præmissis patet vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quod ex ea multa vitia oriri possunt duplici ratione. Primo, ex parte sui obiecti: quod multum habet de ratione appetibilis, in quantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti, vel honesti: quia sua dignitate allicit, ut supra habitum est. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcunque agenda, unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

¶ Ira vitium est capitale, ex quo multa vitia oriuntur.

¶ Ad hoc breuiter dicitur, quod Auctor in littera duas radices in ira ponit, vnde ex ea oriuntur vitia: altera ex parte obiecti, altera ex parte modi seu impetus. Et propterea Martinus errantiter explicat. Primo, quia filie iræ oriuntur ex appetitu vindictæ, ut in sequenti patet articulo. Secundo, quia Auctor non dicit, quod ex appetitu vindictæ omnia vitia sequantur, sed indeceter minime loquitur. Tercio, quia non tacuit Auctor quod multa oriuntur vitia ex ira ex parte impetus, &c.

¶ Num ex tristitia possit ira oriri.

¶ In eodem articulo in responsione ad primum, dubium ex Martino ibidem occurrat contra hanc solutionem, dicente, hæc solutio non mihi placet, quia tristitia de iniuria illata secundum Aristot. in 1. Rhetoricæ, est ipsa ira. Et ideo licet ex illa tristitia oriatur appetitus vindictæ, non tamen ex ea oritur ira.

¶ Ad hoc breuiter dicitur, quod falsum primo est quod apud Aristot. tristitia sit ira: quam tristitia sit in concupiscibili, & ira in irascibili. Impletur deinde contrarietate directæ, quod inde oritur appetitus vindictæ, & non itaque ira (ut patet ex sua definitione data ibi ab Aristotele) sit appetitus vindictæ.

¶ In responsione ad secundum eiusdem articuli, dubium ex Martino ibidem occurrat, dicente, hæc solutio non placet mihi, quia solum habet locum ubi est origo in genere cause finalis, quod non contingit de his que ponit Thomas ex ira generari: tum secundum, quia odior tantum appetit finem suum, quantum iracundia non habet ex se quod sit tantum appetibilis.

¶ Ad hoc dicitur, quod quia origo, vnde præcipue vitia dicuntur capitalia, est in genere cause finalis: ideo ex illa rationem reddere quare non odium sed ira ponitur vitium capitale, non est ad particularia contingere, sed ad præcipuum radicem, & rationem attendere. Falsum est autem (ut subsequenti patet articulo)

quod ea que Auctor ponit ex ira oriri, non oriuntur ex ipso genere cause finalis. Ad secundum dicitur, quod non est ad propositum: quia non ad proportionalem similitudinem: sed absolute inspicendum est quid sit magis appetibile, ut statueretur vitium capitale. Alioquin nullum erit capitale vitium: quia quodlibet tantum proportionaliter appetit finem suum, quantum aliud appetit finem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum non est accidia vitium, sed passio tristitie, quæ consequitur ex iniuria illata.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut ex supradictis patet, ad rationem vitij capitalis pertinet, quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem quæ appetit malum sub ratione boni habet finem magis appetibilem quam odium: quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

¶ Ad tertium dicendum, quod ira dicitur ianua vitiorum per accidens, scilicet remouendo prohibens, id est impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis. Directe autem & per se est aliquorum causa specialium peccatorum, quæ dicuntur filie eius.

ARTICVLVS VII.
a. *¶ Virum conuenienter assignentur sex filie iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blasphemia.*

D. SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter assignentur sex filie iræ, quæ sunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbie. Non ergo debet poni filia iræ.

¶ Præterea, Odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit in regula: ergo deberet numerari inter filias iræ.

¶ Præterea, Tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia aliquius vitij, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit 31. Moral. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

¶ SED CONTRA est, quod Greg. 31. Moral. assignat has filias iræ.

CONCLUSIO.
¶ Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia sex filie iræ sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ira potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum quod est in corde: & sic ex ira nascuntur duo vitia. Vnum quidem, ex parte eius contra quem irascitur, quem reputat indignum, ut sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur indignatio. Aliud autem vitium est ex parte superioris, in quantum scilicet excogitat diuersas vias vindictæ, & talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob 17. Nunquid sapiens implebit ardore stomachi bene ex ponitur per inordinatam & confusam loquutionem. Primo, quia relinquit quod est de ratione clamoris vocalis, & expressus quæ ad eius rationem non pertinet, maxime si per inordinatam intelligit quæ ad prolationem, non quo ad moralem inordinationem. Secundo, reprehenditur ly loquutionem, quia clamor ille aliquando fit sine loquutione. Tercio, quia licet clamor designetur a Thoma ex ira oriri, non tamen est sibi generale nomen ad comprehendendum omnia quæ pro clamore iræ filiam doctores intellexerunt.

¶ Quid rixa ad iram attineat.

¶ Dubium quartum est circa rixam, quod etiam male exponitur pro omni nocivum quod facto proximo infertur ex ira: quia nullus actus propius aliquem vitij capitalis, sine sit actus interior sine exterior, ponitur filia illius vitij. Sed rixa sic sumpta significat actum exteriorem iræ, qui appetens vindictam facit eam nocendo proximo: ergo rixa sic accepta non est filia iræ.

¶ Num contumelia & blasphemia, quæ ad iram attinent, consistant in solis verbis.

¶ Dubium quintum est circa contumeliam & blasphemiam, quod male vtrunque Amor dissimulat per verba, distinguendo eas contra iolurias quæ consistunt in facto

Quæstio.

Supra qd.

37. art. 2.

ad 1. &

q. 47. ar.

2. Et ad.

q. 12. ar.

10. q. cor.

Quæstio.

Quæstio.

Quæstio.

Quæstio.

Quæstio.

In facto. Quoniam contumelia etiam consistit in facto, ut patet, si quis signum metreticum ponere in ostio matronae. Et similiter blasphemia consistit in facto, ut patet si quis imaginem crucifixi ex ira conculcaverit.

¶ Dubium sextum. est circa omnes istas sex filias irae, quod oriuntur ex ira non in genere causae finalis. Sed quia non probat, ideo non assero aliquid probationis.

¶ Tumor mentis quod nam sit.

Questio. Dubium septimum non ex Martino est, quia Auctor varie in hoc articulo loquitur de tumore mentis. Nam in corpore articuli dicit quod importat repletionem animi cogitationibus diversarum viarum vindictae. In responsione vero ad tertium, dicit, quod significat gonem suam audaciam hominis intentantis vindictam. Quomodo sunt haec duo simul? Nam audacia est in irascibilis cogitationes vero sunt in ratione, aut cogitatione.

¶ Num indignatio sit filia irae.

Questio. Dubium octavum est rursus circa indignationem, quoniam est potius mater quam filia irae: quod sic patet. Aestimare enim qui non parvipendit, dignum potius, praecedit iram: quoniam hic ego irascor contra eum, hoc est, appeto vindictam illius: sed dicam estimationem antecedit illa estimatione, scilicet aestimare eundem quod indignus est quod talia egerit.

Nam prius naturaliter aestimo indignitatem eius respectu ad honorem suum, quam diligenter eiusdem respectu passionis a me, quoniam illa est causa filiae irae. Ac per hoc aestimatio indigni ad inferendum mihi iniuriam, est mater non filia irae: tamen in littera ponitur filia irae.

¶ Ad primum dubium, de indignatione, respondetur quod accidit propterea defectus, quia non semper iram comitatur indignatio. Nam constat quod non semper iram sequitur blasphemia, & tamen accipitur illius filia. Nihil igitur obstat indignationi ad hoc quod sit irae filia, si non semper iram comitetur: quia filiae videtur capitalis non sunt pedissequae inseparabiles a matre. Et per hoc potest excludi quod dicitur de sciente se demeruisse. Sed melius excludi videtur per superius dicta, scilicet quod nescit ignorare electionis se demeruisse tantum ab illo nunc, &c. qui irascitur licet sciat in universum, aut in habitu, aut speculariter, quod demeruit. Non enim contramovetur per iram, si apprehenderet omnino se demeruisse, sed toleraret. Irascibilis enim apprehensio movetur. Quod vero fecundo loco obicitur, quod indignatio non est semper vitiosa, negatur. Nam sicut contumelia semper est vitiosa formaliter sumpta, ita indignatio formaliter sumpta: quoniam importat inordinationem oblationem honoris per verba: quoniam utrumque bonum materialiter possit sine peccato esse. Sicut Paulus, & insensari Galat. Et dominus, & tunc & tunc corde ad credendum. Hoc enim modo potest sine peccato, quia aestimare iniuriarum indignum quod talia fecerit, sicut de facto sic iudica confessor, & ipsemet peritens.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod iste homo accipit quasi impertinens, & omisit id quod formale est in doctrina Auctoris. Nam quia tumor mentis metaphorice nomen est, Auctor a repletionem, quae quasi tumorem facit, expositum tumorem mentis, dicendo quod consistit in repletionem animi: cum scilicet, ex appetitu vindictae repletur animus superfluis cogitationibus diversarum viarum ad vindictam. Et iste bonus homo omisit repletionem, & ad solam ex-cogitationem se conat. Quocirca dicendum est, quod huiusmodi repletio animi intelligitur per tumorem mentis. Nec obstat quod hoc spectat ad consilium, in eo hoc confert: quia mens partem apprehensivam animae sonat. Ac per hoc dicendo tumorem mentis, dicimus repletionem partem apprehensivam, ad quam constat spectare consilium. Nec est verum huiusmodi consilia non esse filias irae: quoniam consilium est de his quae sunt ad finem, & oritur ex fine, scilicet vindictae appetitu. & propterea falsissima est similitudo, quod sicut vindicta non spectat ad filias irae, ita nec consilium de viis vindictae: quoniam illa est finis, hoc est ad finem. Et ideo illa mater, istud filia est. Ad id vero quod contra iam dictas duas filias, scilicet indignationem & tumorem, simul obicitur: respondetur, quod iniuria gestus seu motus aut unus, spectant ad clamorem, ut in littera dicitur, de dicente fratri suo, racha. Quod autem aliquis se praefert in corde, vel in verbis proximo cui est iratus, spectat videtur potius ad matrem irae, quae est superbia, quam ad filiam eius. Quoniam ira ex superbia quae non suffert parvipendi, nascitur. Potest etiam pertinere quandoque ad tumorem mentis, hoc est audaciam, quae filia irae ponitur, ut in casu istius articuli exponitur.

¶ Ad tertium dubium, de clamore, dicitur, quod Auctor non omisit necessarias: & quod per inordinatam loquutionem manifestavit se non ad inordinatam probationem artare, quum expresse det exemplum de dicente racha, ubi non prolationis, sed moris est inordinatio. Quod vero carpit iste quod vis est loquutionis vocabulo, debuit advertere quod a principali oris officio, quod est loqui, derogationem fieri non sonum est, maxime apponendo ly confusam,

& exemplum de inordinationibus. Unde negatur, quod clamor sic definitur, scilicet per inordinatam & confusam loquutionem, sit minus adaequatus istis conditionibus. Nam omnia comprehendit sane intelligendo, cum reductione scilicet secundariorum ad principalia: puta modos clamandi, ad inordinationem vel confusum: & non loquutionem, ad loquutionem. Nec hoc est notum, sed confusum apud illustrium virorum doctrinas.

¶ Ad quartum dubium de rixa, dicitur, quod optime ab Auctore ex ponitur: & quod nocere facto proximo, non est actus proprius irae, sed est actus proprius animi viti, scilicet iniustitiae: cuius proprium est auferre a proximo quod suum est, puta honorem, famam, libertatem, interpretatem corporis, vitam, &c. Et huiusmodi actus iniustitiae, sunt actus impii ab ira, & ordinari ad finem irae, quod est vindicta. Et hoc inferre documentum factum, quod est actus proprius iniustitiae, nomine rixae nuncupatum, possum est inere filias irae: quia ex appetitu vindictae movetur tractus ad huiusmodi actus exercendos ad finem suum. Concesso ergo quod proprius actus non ponitur filia, negatur quod huiusmodi actus sunt proprii actus irae: quia sunt secundum se proprii iniustitiae, & non sunt irati nisi quia assumpti ab ira. Et quum dicatur appetens vindictam, factum est, concedo. Sed non sequitur, ergo facit causam per actum qui secundum

quod odium poneretur oriri ex accidia quam ex ira.

¶ Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu siue audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULVS VIII.

¶ Verum sit aliquid vitium oppositum irae acutius, proveniens ex defectu irae.

DOCTAVVM sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquid vitium oppositum irae: quod vitium proveniens ex defectu irae. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur: sed per hoc quod homo omnino est sine ira, similatur Deo, qui cum tranquillitate iudicat: ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

¶ Præterea, Defectus eius quod ad nihil est vitiosus, non est vitiosus: sed motus irae ad nihil est vitiosus, ut probat Seneca in lib. quem fecit de ira: ergo videtur quod defectus irae non sit vitiosus.

¶ Præterea, Malum hominis secundum Dionysium est præter rationem esse: sed subtracto omni motu irae adhuc remanet integrum iudicium rationis: ergo nullus defectus irae vitium causat.

¶ SED CONTRA est, quod Chrysostomus super Matth. Qui cum causa non irascitur,

se est proprius irae. Sufficit namque quod actus quem facit sit irati ut imperaret: & non oportet quod sit secundum se irati. Sunt enim dicti actus secundum se iniusti & imperari ab ira.

¶ Ad quintum dubium dicitur, quod mirum est de hoc homine quod opponat se contra definitionem contumelie & blasphemie per verborum confluxum hunc esse motem Theologorum & Philosophorum, scilicet principale expresse, & in principalibus subintelligere secundarias: sicut sacramentum matrimonij definitur per verba, & tamen nuptibus sine verbo perficitur. Ita contumelia & blasphemia principaliter verbo sunt, si tamen factis fieri possunt. Et sicut non derogat doctrina, veritas & autoritati definisse matrimonij sacramentum per verba, quia principaliter sit per verba: non derogat in proposito eadem ratio.

¶ Ad sextum dubium, quod est vitiosum Martini, dicitur, quod omnes istae filiae irae oriuntur ex ira in genere causae finalis. Nam ex appetitu vindictae oritur magnificatio iniuriae: quae significat indignationem: & repletio mentis cum audacia, quae significat tumor mentis: & blasphemia, ut patet de contumelia, & rixa, & clamore. Haec enim ordinantur ab irato ad finem suum, qui est vindicta: & quodlibet eorum est secundum se malum.

¶ Ad septimum dubium dicitur, quod Auctor non loquitur varie de tumore, sed explicat tumorem mentis consistere non in sola parte apprehensivam, sed etiam in appetitivam: ita quod in apprehensivam ponit repletionem, & in appetitivam audaciam. Haec enim repletionem ad tumorem perfectionem ducit.

¶ Ad octavum dubium, de indignatione dicitur, quod ex parte irati primo occurrat, quod ille qui parvipendit, meretur puniri, eo quod ipse parvipendit ab eo, & sic adest appetitus vindictae. Et deinde iratus considerando causam suae irae, scilicet iniuriam sibi illatam, quia in huiusmodi consideracionibus ingrossatur naturalis progressus animae, magnificat iniuriam sibi illatam: & ex parte personae, quae inculcit tanto iniustitiam potius, quanto vel se iniustum, vel illum beneficiorem, vel beneficentem, vel neutrum, vel minus offensum. Et si quidem huiusmodi ponderat, & sic indignatur contra personam quae offendit: ita quod pro quanto huiusmodi magnificatio iniuriae in personam quae respicit personam quae offendit, indignatio constituitur, respicit dico, & quo ad partem apprehensivam, estimando personam indignam ut offenderet me sic, &c. & quo ad partem appetitivam appetendo illi, ut tali. Est autem huiusmodi indignatio & quo ad cogitationem, & quo ad appetitum, filia irae: quia ad finem vindictae ordinatur huiusmodi estimatio & appetitus. Sed apparet quod praecedat iram: quia causa sua, hoc est iniuria, quae ponderatur, praecedit iram. Et vide de his si vis articulum quatuor quatuor. Et de malo. Argumentum autem ad oppositum procedit de ordine harum dignitatum secundum se. Nostrum est enim ex parte irati considerare haec. Quamvis dici possit quod indignitas personae ad iniuriam considerata in confuso, spectat ad causam non filiam irae, sed eadem indignitas postmodum distincte considerata, spectat ad indignationem, quae est filia irae modo dicto.

¶ Super Quaestione centesimaquingagesima octava articulum.

In articulo octavo eiusdem quaestiones centesimaquingagesimae octavae, nisi ad scribendum occurrat contra Senecam & Tullium, nisi replicare superius dictum, scilicet, quod quo ad executionem conditionis non debet homo esse sicut lex mortua: sed iustitia animata utens organis iumentibus a natura ad hoc data, ut est ira.

¶ Super

a *Super Quaestione centesimaquingagesima. Articulus secundus.*

¶ Num crudelitas sit infligere poenam ex culpa.

Questio. *I*n articulo eiusdem quæstionis dubium ex Martino ubi supra occurrit, arguente contra Authorem hic dicentem quod crudelitas importat inflictionem poenæ ex culpa. Primo, quia hæc opinio non videtur conformis. Valerius ponit multa crudelitatis exempla, in quibus poena infligitur, non ex culpa, sed ex causa. Secundo, quia non est conformis Senecæ: quia non videtur nomine culpæ, sed causæ.

¶ Num sciri sit qui tantum in hominum cruciatus delectatur.

Questio. *D*ubium secundum occurrit ex Martino ibidem dicente, quod sciri seu ferus non bene diffinitur à Thoma, cum ait quod secundum eam aliquis non considerat culpam eius qui puniatur, sed solum hic delectatur in hominum cruciatus: tum primo, quia punitur alium propter offensam, & cum hoc delectatur in eius cruciatus, est ferus: tum secundo, quia punitur non propter culpam, sed propter propriam utilitatem, non delectatur in hominum cruciatus invidiam supplicis, est ferus sicut Phalaris. Et confirmatur ex dictis Thomæ, dicentis quod sciri differat à crudelitate, sicut bestialitas à malitia humana: ita quod omnis effusio sanguinis inhumana & bestialis est sciri secundum Thomam.

¶ Tertium dubium est ex Martino circa responsionem ad tertium, pro quanto dicit quod remissio punitionis directe opponitur crudelitati & non sciri. Dicit enim quod illa solutio non sufficit, quia vel ea iussit nro in excessu respondet proprium uitium in delectu, vel non. Si sic, quare quod est illud quod opponitur sciri. Hoc enim potissime querere videtur argueretur. Si non, tunc hoc aperte fateri dicendum, & non prætermittendum.

¶ Ad primum dubium dicitur, quod quum bonum sit triplex, scilicet utile, delectabile, & honestum: & bestia ad utile ac delectabile tendit in occasionem hominum, ad honestum autem nullatenus: consequens est ut crudelitas, quæ est humana malitia, & feritas quæ malitia est bestialis, penes fines hos distinguantur, quod crudelitas ad causam honesti boni respiciat: & propterea dicatur attendere ad aliquam iustitiam causam & ad culpam. Feritas autem ad utile & delectabile solum fertur, & sic bestia ferunt in homines causa sui cibi & delectationis in eo. Et licet ita videatur, propter loquendo: quia tamen vocabulis contingit quandoque latius uti, ideo non est mirum si quandoque auctores alij, præcipue non philosophi morali aliter nomine crudelitatis uti fuerint. Et hoc modo forte Valerius crudelitatem sine causa honesti boni veri vel apparentis usus est. Quod autem Seneca nomine causæ non culpæ utatur, nihil refert: quoniam uti nomine causæ, intelligendo causam honestam vere vel apparentem: & uti nomine culpæ, in litera equiparati videntur: dum primo nomine causæ iustitiæ, & deinde nomine culpæ utitur: quia iustitia in punitionibus respicit culpam. Poena enim propter soli culpæ debetur.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod punitur ob culpam, & delectatur in cruciatus, si delectatio sit infra limites cruciatus in quantum respondet culpæ non est ferus. Quod si incipit ab immoderata punitione culpæ, ut deueniat in delectationem cruciatus humani secundum se, primo crudelis, deinde ferus est. Quod autem secundum obicitur de feritate propter utilitatem sine delectatione, soluitur ex eo quod hoc per accidens tantum esset possibile, si possibile esset. Nam per se loquendo, qui multa causa iustitiæ considerat, solique utilitate sua ducitur ad occidendum hominem, quantum est ex natura actus, pascit se

ARTICVLVS II.

a *¶ Vtrum crudelitas à sciri sit feritate differat.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod crudelitas à sciri sit feritate differat. Vni enim uirtuti ex una parte unum uirtutum uidetur esse oppositum: sed clementia per superabundantiam opponitur & sciri & crudelitas: ergo uidetur quod sciri & crudelitas sint idem. Præterea, Isidorus dicit in libro Etymologiarum, quod seuerus dicitur quasi seuerus et uerus, quia sine pietate tenet iustitiam: & sic sciri uidetur excludere remissionem poenarum in iudiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est, ad crudelitatem pertinere: ergo crudelitas est idem quod sciri.

Præterea, Sicut uirtuti opponitur aliquod uitium in excessu, ita etiam & in defectu. Quod quidem contrariatur & uirtuti quæ est in medio, & uitio quod est in excessu. Sed idem uitium ad defectum pertinet, opponitur & crudelitati & sciri: uidelicet remissio uel dissolutio. Dicit enim Greg. 11. Moral. Si amor, sed non emolliens: sit rigor, sed non exasperans: sit zelus, sed non immoderate seuiens: sit pietas, sed non plus quam expediat parcens. Ergo sciri est idem crudelitas.

¶ SED CONTRA est quod Sen. dicit in 2. de clementia, quod ille qui non læsus, nec peccatori transiit, non dicitur crudelis, sed ferus siue seuerus.

CONCLVSIO.

¶ Diferentia est crudelitas à sciri, sicut humana malitia à bestialitate.

RESPONDEO dicendum, quod nomen sciri & feritas à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur feræ. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiæ causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas uel sciri dicitur, secundum quod aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam eius, qui puniatur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatus. Et sic patet quod continetur sub bestialitate. Nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proueniens uel ex mala consuetudine, uel ex corruptione naturæ, sicut & alia huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differat à sciri siue

clade humanæ: ac per hoc delectatur in cruciatus hominis in quantum est sibi utilis, quamuis non delectatur in hominis cruciatus secundum se, quod excedit etiam feritatem. Nam bestia delectatur in morte animalis ut utilis eis ad alimentum. Quocirca talis est ferus, & delectatur in clade humana ut utilis. Et consonant sic omnia ex tractatu Thomæ ubi supra.

feritate, sicut malitia humana à bestialitate, ut dicitur in 7. Ethic.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod clementia est uirtus humana. Unde directe sibi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sciri uel feritas continetur sub bestialitate. Unde non directe opponitur clementiæ, sed superexcellenti uirtuti, quam Philosophus uocat heroicam uel diuinam: quæ secundum nos uidetur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici quod sciri directe opponitur dono pietatis.

¶ Ad secundum dicendum, quod seuerus non dicitur simpliciter seuerus, quia hoc sonat in uitium: sed dicitur seuerus circa seueritatem propter aliquam similitudinem sciri, quæ non est diminutiva poenarum.

¶ Ad tertium dicendum, quod remissio in puniendo non est uitium, nisi in quantum prætermittitur ordo iustitiæ quo aliquis debet puniri propter culpam quam excedit crudelitas. Sciri autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sciri.

QVAESTIO CENTESIMASEXAGESIMA, De modestia, in duos articulos diuisa.

EINDE considerandum est de modestia. Et primo, de ipsa in communi. Secundo, de singulis quæ sub ea continentur.

¶ Circa primum queruntur duo. Primo, utrum modestia sit pars temperantiae. Secundo, quæ sit materia modestiæ.

ARTICVLVS I.

a *¶ Vtrum modestia sit pars temperantiae.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod modestia non sit pars temperantiae. Modestia enim à modo dicitur: sed in omnibus uirtutibus requiritur modus. Nam uirtus ordinatur ad bonum. Bonum autem, ut Aug. dicit in lib. de natura boni, consistit in modo, spe, & ordine. Ergo modestia est generalis uirtus. Non ergo debet poni pars temperantiae.

Præterea, Laus temperantiae uidetur consistere præcipue ex quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, & non pars eius.

a *¶ Super Quaestione centesima sexagesima. Articulus primus.*

¶ Num ubi est specialis uirtus circa maximum, oporteat esse uirtutem circa mediocritatem.

IN articulo primo quæstionis, ubi supra occurrit, circa illam propositionem, Vbi cumque est aliqua uirtus specialis circa aliquod maximum, oportet esse aliam uirtutem circa ea quæ mediocriter se habent. Videtur enim hæc propositio contraria primo ueritati: quia circa concupiscentias, & iras, & timores, & audacias, est aliqua uirtus specialis circa maximum, puta castitas sub abstinencia, mansuetudo, fortitudo: & tamen nulla ponitur uirtus circa ea quæ mediocriter se habent in dictis materiis. Deinde apparet contraria Authori qui superius in q. 129, ex proposito docuit, quod circa passionem quæ in quantum passionem sunt, principaliter aduersantur rationi, non distinguuntur duæ uirtutes, una circa maximum, & alia circa mediocre.

¶ Ad dubitationem hanc breuiter dicitur, quod maior illa sane est intelligenda, scilicet de mediocritatibus, in quibus statuatur propria difficultas notabilis. Sic enim intellecta, omnes instantias & simpliciter & ad hominem excludit. Nec arguendus est diminutionis propterea Author: quia in omni sermone forisli quum de materia uirtutis moralis in communi agitur, subintelliguntur siue conditiones communes, seu generaliter requiritur ad materiam uirtutis moralis. Et propterea sicut subintelligitur quod de mediocritatibus, quæ sunt adus humani, est sermo: quia soli homini adus sunt materia uirtutis moralis: ita subintelligitur

subintelligitur quod de modioribus habentibus propriam difficultatem notabilem. est scilicet: quia circa sola difficultas est virtus. Contra autem hic esse mentem Auctoris non solum ex secundo articulo allegatur quaestio, sed etiam ex ratione hic subiuncta, scilicet eo quod oportet, quantum ad omnia, vitam hominis secundum virtutem esse regulatam. Hec enim ratio monstrat quod de modioribus quae resiste virtuti regulanda, loquuntur. Ita quod si pro quibus modioribus sunt quae sub maximo regula comprehenduntur, de illis non est sermo, vixit iam fortiter suas regulas. Vnde de exemplum dedit Auctor in illa materia in qua maximum habet suam difficultatem: & modeste habet propriam difficultatem scilicet circa sumptus: ut patet ex supradictis.

¶ Super Quaestione centesima sexagesima Articulus secundus.

¶ In articulo secundo ad idem quaestiois Auctor in corpore articuli de virtutibus ab aliis positis circa materiam modestiae refert se ad quaestioem 141. de partibus temperantiae: ubi videtur potius. Adverte secundo quod in responsione ad secundum, Auctor vult quod partes modestiae non oportet quod distinguantur penes diversitatem materiae in hoc, quod siue est circa passionem, non sit circa operationem, & e contra: sicut distinguuntur iustitia & temperantia per hoc quod illa est circa operationem, ista circa passionem: quoniam ita vna & eadem species modestiae esse & circa passionem, & circa operationem: quia in operationibus & passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiae, sed solum ex parte moderationis, non ponitur virtus nisi vna. Et ut hoc intelligas, inspicere ad opposita. V. g. Quum quis ex ira percussit hominem, est ibi passio irae: est & actio percussiois iniustitiae. Et ex parte veriusque materiae est propria excellens difficultas: quoniam ira habet suam essentiam ad rationem: & operatio ad proximum habet propriam difficultatem ut recta sit. Et propterea oportet ibi aliam esse virtutem circa moderationem irae, & aliam circa moderationem operationis secundum se. Et duo vicia incurrunt in percussione humilissimi, scilicet iracundia & iniustitia. Vbi

Præterea, Modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud 2. ad Timotheum. 2. Seruum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes: cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati. Sed correctio delinquentium est actus iustitiae vel charitatis, ut supra habitum est: ergo videtur quod modestia magis sit pars iustitiae quam temperantiae.

¶ SED CONTRA est, quod Tullius ponit modestiam partem temperantiae.

CONCLUSIO.

¶ Modestia est virtus moderativa circa modiores delectationes tactus, sicut circa maximas temperantia, cui adiungitur tanquam principali.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si cut supra dictum est, temperantia moderationem adhibet circa ea, in quibus difficultum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Vbiunque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum oportet esse aliam virtutem circa ea quae modiciter se habent: eo quod oportet, quantum ad omnia, vitam hominis secundum virtutem esse regulatam: sicut supra dictum est, quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarii, præter quam est necessaria liberalitas quae fit circa modiores sumptus. Vnde necessarium est quod sit quidam virtus moderativa in aliis modicis, in quibus non est ita difficile moderari. Et hæc virtus vocatur modestia, & adiungitur temperantiae tanquam principali.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur his quae sunt infirma sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam & modus qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti, quae in minimis modum ponit.

¶ Ad secundum dicendum, quod aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam: sicut forte vinum temperatur. Sed modatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad modiores.

¶ Ad tertium dicendum, quod modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum modestia sit solum circa exteriores actiones.

¶ D SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus ad Philip. 4. mandat, ut modestia nostra nota sit omnibus hominibus: ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

¶ Præterea, Virtutes quae sunt circa passiones, distinguuntur a virtute iustitiae, quae est circa operationes. Sed modestia videtur esse vna virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

¶ Præterea, Nulla virtus vna & eadem est circa ea quae pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium: & circa ea quae pertinent ad cognitionem, quae est proprie virtutum intellectualium: neque etiam circa ea quae pertinent ad irascibilem & concupisibilem. Si ergo modestia est vna virtus, non potest esse circa omnia praedicta.

¶ SED CONTRA, In omnibus praedictis oportet observare modum a quo modestia dicitur: ergo circa omnia praedicta est modestia.

CONCLUSIO.

¶ Non modo circa exteriores, sed interiores hominum actiones versatur, quarum est moderativa.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si cut dictum est, modestia differt a temperantia in hoc, quod temperantia est moderativa eorum quae difficillimum est refragare: modestia autem est moderativa eorum quae in hoc modiciter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Vbiunque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiae, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus, quod refractio delectationum tactus specialem quendam difficultatem habet. Vnde omnes temperantiam a modestia distinxerunt. Et propter hoc Tullius consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione poenarum. Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiae, ponens modestiam circa omnia quae relinquuntur moderanda: quae quidem videntur esse quatuor: quorum vnum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur humilitas: secundum autem desiderium eorum quae pertinent ad cognitionem. Et in hoc moderatur studiositas, quae opponitur curiositati. tertium autem, quod pertinet ad corporales motus & actiones: ut scilicet decenter & honeste fiant, tam in his quae serio, quam in his quae ludo aguntur. quartum autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatus, puta in vestibus & in aliis huiusmodi. Sed circa quodam eorum alij posuerunt quoddam virtutes, sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem & alia huiusmodi de quibus supra dictum est. Aristoteles autem circa delectationem ludorum posuit eutrapeliam: quae omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quodam exteriora signa.

¶ Ad secundum dicendum, quod sub modestia continentur diversae virtutes, quae a diversis assignantur. Vnde nihil prohibet modestiam esse circa ea quae requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiae ad invicem, quanta est iustitiae, quae est circa operationes ad temperantiam quae est circa passiones: quia in actibus & passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiae, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi vna, scilicet secundum rationem moderationis. Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

QV AESTIO CENTESIMA SEXAGESIMA prima, de Speciebus modestiae, & primò de humilitate, in sex articulos divisa.

¶ O S T E A considerandum est de speciebus modestiae. Et primò, de humilitate & superbia, quae ei opposita. Secundò, de studiositate & curiositate sibi opposita. Tertio, de modestia, secundum quod est in verbis vel in factis. Quarto, de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum.

¶ Circa humilitatem quæruntur sex. **¶ Primò**, vtrum humilitas sit virtus. **¶ Secundò**, vtrum consistat in appetitu vel in iudicio rationis. **¶ Tertio**, vtrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiacere. **¶ Quarto**, vtrum sit pars modestiae vel temperantiae. **¶ Quintò**, de comparatione eius ad alias virtutes. **¶ Sextò**, de gradibus humilitatis.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum humilitas sit virtus.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali potius, secundum illud Psal. Humiliauerunt in compedi-

autem passio, & operatio ex propriis non habent excellentes suas difficultates: vel ibi gratia, exteriores motus corporis, & interiores quidam affectus, qui sunt exteriorum motuum rationes: ex hoc sola difficultatem notabilem habent, quod moderamine egeant. Et ideo vnaque pars modestiae sufficit ad vtrumque: nec oportet vnam modestiae partem ponere ad moderandum tales effectus, & alteram ad moderandum exteriora opera. Ex duobus ergo capitibus modestia ad tam diversas se extendit materias, ut in hac responsione exprimitur. Primò, ex hoc quod sub ea diversae continentur virtutes. Secundò, ex eo quod pars eius vna sufficit ad passionem & operationem moderandam.

¶ Super Quaestione centesima sexagesima Articulus primus.

¶ In articulo primo quaestiois 151. dubium primum occurrit circa efficaciam processuum licet ex ad conclusionem. Et ideo circa appetitum boni ad id necessaria est duplex virtus. Vna refragans, & alia firmans, &c. Apparet enim processum ille deesse citius ex eo quod fortitudo vna existens, est firmans & refragans circa arduum malum. Et magnificentia vna est firmans & refragans circa bonum arduum. Et propterea debet concludere quod vel sunt necessariae duae virtutes, vel vna habens vtrumque actum. Et tamen absolute conclusum est quod necessariae sunt duae virtutes.

¶ Ad hoc

¶ Annot.

¶ Supra qd.

¶ 160. art.

¶ 1. cor.

¶ infra pra-

¶ senta qd.

¶ art. 2. cor.

¶ 4. cor.

¶ 14. 17. 15.

¶ ad 18.

¶ Secunda secundum S. Tho. N n n

Ad hoc dicitur, quod processus litterarum est efficacissimus formaliter intellectus. Nam formaliter loquendo passiones differunt in hoc quod altera consistit in passu, altera in tractu, eademque virtutibus differant rationem, scilicet sub ratione refranctis, & sub ratione firmamentis. Per accidens autem, scilicet si in hismodi passiones determinentur ad aliquam materiam, in qua ex uno & eodem

more provenit ratio frangi & firmandi, contingit quod passiones differunt in hoc quod altera consistit in intentione, & altera in contradiotione, vnam tantum in illa materia exigant virtutem: ita quod passiones que secundum se duas requirerent virtutes, referantur ad eandem materiam, ratione materiae una sunt contentae virtuti. Et quoniam in proposito processus litterarum est de passionibus sic secundum se differantibus, & non contrariis ad materiam, unde gratia materiae virtutis promittit virtutem quia bonum arduum non est materia exigens virtutem virtutis quamvis bonum arduum, puta honor, aut magna sumptus, exigat virtutem virtutis, ideo optimo infero, quod electio appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Objectiones autem in oppositum, loquuntur de his passionibus contrariis ad materiam exigentem virtutem virtutis: quia loquuntur de hismodi passionibus contrariis ad tale bonum vel malum arduum, puta ad pericula mortis, ut contingit in fortitudine: ad magnos sumptus, ut contingit in magnificencia.

bus pedes eius, ergo humilitas non est virtus. **¶** Præterea, Virtus & vitium opponuntur: sed humilitas quandoque sonat in vitium. Dicitur enim Eccl. 19. Est qui nequit se humiliat: ergo humilitas non est virtus.

¶ Præterea, Nulla virtus opponitur alij virtuti: sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna. Humilitas autem ipsa refugit: ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

¶ Præterea, Virtus est dispositio perfecti, ut dicitur in 7. Ph. Sed humilitas videtur esse imperfectiorum. Unde & Deo non convenit humiliari, quia nulli subiaci potest: ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

¶ Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones & passiones, ut dicitur in 1. Ethic. Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes, quæ sunt circa passiones: nec etiam continetur sub iustitia quæ est circa actiones: ergo videtur quod non sit virtus.

¶ SED CONTRA est, quod Origenes dicit, exponens illud Lucæ 1. Respexit humilitatem ancilla sue. Humilitas proprie in scripturis una de virtutibus prædicatur. Atque Saluator, Discite à me quia mitis sum & humilis corde.

CONCLUSIO.

¶ Humilitas est virtus, quæ animus firmatur, ut inordinate in excelsa tendat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni: & habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum

¶ Nam humilitas sit virtus disparata à magnanimitate.

Questio. In eodem articulo primo dubium ex Martino in questione, prima de humilitate occurrit directe contra Auctorem, hic arguente, quod humilitas & magnanimitas non sic distinguuntur, quod humilitas est refranctio spei, ne immoderate tendat in excelsa: magnanimitas vero est firmare contra desperationem, & impellere animum ad magna. Et intendit Martinus, quod humilitas est quædam magnanimitas, & non est virtus disparata ab illa. Primo, quia refranctio animi non feratur in magna quibus quis non est dignus, est actus magnanimitatis, ut patet 4. Ethic. Ergo per hunc actum non est differentia inter humilitatem & magnanimitatem: sed convenientia in actu manifestat identitatem eorum. Secundo, quia virtus quæ sit ne immoderate feratur in ardua, est media inter pusillanimitatem & caymontem: ergo est magnanimitas. Tercio, quia non dignificare se quibus non est dignus, est actus magnanimitatis: ergo, & Probatur assumptum: nam quia eiusdem virtutis est dignificare se quibus est dignus, & non dignificare se quibus non est dignus: cum quia posito casu quod aliquis virtute agat, & per solam magnanimitatem inquirat an sit dignus aliquo arduo, & vere concludendo non dignificat se illo: ergo non dignificare se est actus magnanimitatis. Quarto, ex oppositis: quia utique est unum oppositum scilicet præsumptio.

¶ Affert deinde multas rationes supponentes quod humilitas consistit in contemptu exteriorum honorum, & appetitu eorum quæ sunt vere magna. Et demum quod proprius actus humilitatis est æquantitas in prosperis, hoc est in bonis desiderabilibus, probat dupliciter. Primo, autoritate Tullij in primo de officiis. Secundo, quia æquantitas est actus alicuius virtutis, & non nisi humilitatis: ergo. Maior patet: quia est actus deliberatus recte rationi consentaneus. Minor probatur, inducendo per singulas virtutes alias à magnanimitate.

¶ Ad intendendam huius rei advertendum est, quod quia novella est ista phantasia Martini, quia humilitatem posuit magnanimitatem esse respectu exteriorum bonorum: ideo doctores qui de humilitate scripserunt, circa hanc quæ inopinare supereminet naufragium, non solliciti de hoc directe non scripserunt. Et propterea oportet hanc ex doctrina sanctorum colligere quid est humilitatis virtus: & consistere ac exterminare à finibus Eccl. & Philosophiæ morali novitatem hanc. Et quoniam ex propria operatione & propria materia seu obiecto, virtus maxime cognoscitur & determinatur ab aliis: ideo hinc inchoando dicemus, quod actus & materia humilitatis distinguunt manifeste humilitatem à magnanimitate. Nam actus humilitatis respectu personarum, est subiaci omnibus, iuxta illud Apostoli ad Phil. Secundo, in humilitate superiores sub iuniorum arbitratu. Respectu vero officiorum administrationem & bonorum, indignum & inutile se habere, iuxta septimum gradum humilitatis à beato Benedicto possumus. Nunc autem actus convenit magnanimitati. Nam magnanimitas, quod est estimatio virtutis, ut patet ibidem. Materia quoque magnanimitatis in solis magnis est: incertum quod circa mediocria ponitur alia virtus, ut patet in 5. Ethic. Humilitatis vero materia, omnia bona sunt, & secundum se

sunt magna sine parva: quoniam est circa eadem, circa quæ est superbia. Contra autem autem superbia est: etiam in excellentia minorum, ut patet in mediocritas & mediocritas officia, in quibus pessima superbia invenitur. Sane enim etiam coqui superbi. Sublimissimum ergo est, humilitatem esse magnanimitatem. Sed quia obsequio apparet distinctio formalis refractionis, quæ sit

ab humilitate, & refractionis quæ sit à magnanimitate, & hanc indistinctio est causa questionis, sciendum est, quod quoniam in rationali creatura sunt quasi due partes, scilicet id quod est Dei, & id quod est sui: & id quod est Dei spectat quicquid boni est, & ad id quod est nostrum spectat quicquid mali est, iuxta illud Osee 13. Perdidit tu, Israel, ex te sales autem ex me. Duplitem potest humanam cognitionem & humanam affectionem perfici, scilicet in modo regulas operum suorum ex eo quod est Dei, vel sumendo regulas ex eo quod est sui. Et si quidem homo consideret donum Dei in se, & secundum illud regulat estimationem suam, puta quia est doctus estimat se dignum doctoratu, & propterea desiderat & procurat ipsum, recte se habet homo secundum virtutes morales, quæ ordinantur ad vitam politicam, puta secundum magnanimitatem, magnificenciam, & reliquas virtutes: quarum regulas considerat bonum bonum, hoc est bonum quo quis est prædestinatus, ad bonum consequendum vel exercendum. Si vero homo consideret se secundum id quod sit

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Isido. dicit in lib. Etymolog. humilis dicitur quasi humi acclivus, id est in his inhaerens. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo, ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deicitur. Et sic humilitas est poena. Alio modo, à principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene: puta cum aliquis considerans suam defectum tenet se in infimis secundum suum modum: sicut Abraham dixit ad dominum Gen. 18. Loquar ad dominum meum cum sim pulvis & cinis? Et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri male, puta cum homo honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus & similis sit illis.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, referendo sic se ad Deum, & id quod Deus est: & secundum hoc regulat estimationem affectionem suam, puta, quia se nihil est nisi defectum, culpa, offensamque Dei: & sic se estimat & iudicat se omni quod Dei est, subiaci, & similiter ad omnia quæ Dei sunt, indignum, ac inutilem: & affectum suum format ut subiacet ad dominum, ut indignus & inutilis ad occurrentiam: rectissime sic homo se habet secundum virtutem, quam dominus sibi in mundo servat dicens, Discite à me quia humilis sum corde. In hismodi siquidem cognitione non speculatur, sed prædicat: tanquam regula: & in humilitate appetit consistit humilitas, ut clarius & latius patebit in questionis sequentis articulo primo & secundo. Unde patet quoniam differe fraterio spei ne immoderate feratur in magna, in quantum à magnanimitate, & in quantum ab humilitate sit. Nam licet in hoc conveniant quod utraque est secundum rationem rectam, distinguuntur tamen in hoc, quod magnanimitas tenet spem ne feratur supra condignam, & hoc quantum ad rationem ardua: & ne feratur supra possibile per proprias vires. Est enim spes de arduo possibile. Humilitas vero tenet spem se feratur in aliquo ut condignum, & ne feratur in aliquo ut possibile per proprias vires, sed tantum per potentiam eius quod Dei est: ita quod si unus & idem homo magnanimitas atque humilitas tendat in aliquo arduum, puta in magnam charitatem, iustitiam, aut fortitudinis actum, in quantum magnanimitas commensurato opere viribus propriis, sperabit illud pericere: & se confidens accingat se ad opus. In quantum humilis illudmet condignum sperat ut indignum, & ut per id quod Dei est possibile. Quocirca humilitas supponit id quod magnanimitas & mediocritas est inordinata: quoniam non tendit nisi ad ea quibus secundum Dei in ipso dona dignus quis est: & superaddit subiectionem hanc spei, ut scilicet speret illud ut supercondens, & per id quod Dei est acquiescat & contentabile. Magnam namque frenum appetitui nostro imponitur, quoniam ad obsequium tendit ut nostram superans dignitatem: & per alium gratulandum auxilium habendum ut contentandum. Unde & de sanctis Angelis hac ratione canimus, Tremunt potestates. Relato namque Dei dono quod habent, & de omni eterna conseruatione sunt certi, ad id quod ex parte Angelorum se tenent, pro quanto sunt ex nihilo, & ceteris insurgere dicuntur quia ex hac parte nulla condignitas, sed possibili defectus patet: eosque alio modo ac gratuito auxilio tribuitur. Ex hoc autem quod humilitas supponit id quod magnanimitas est, apparet quod sit magnanimitas, & eam corrumpit non solum per sua contraria sui præsuppositi, sicut vitium corrumpitur non solum per excellentiam vitii & temerem, sed etiam per contraria talis quæ præsupponitur à vitio: ideo creditur quod communiter in contrariis cum magnanimitate: quam tamen secundum veritatem habeat sua propria contraria, ut in sequenti questione patebit. Hæc autem esse secundum doctrinam Augustini patet ex littera, si perscrutari videamus. Nunc namque habet quod humilitas præcipue importat subiectionem hominis ad Deum: sub qua comprehenditur quod homo id quod suum est ei quod Dei est, subiaciat, eam in personis quæ in quibusdamque bonis, &c.

¶ Ex his igitur ad obiecta respondetur. Et ad primum dicitur, distinguendo quod refranctio spei ne immoderate feratur in excelsa, contingit dupliciter: scilicet ut excedat dignitatem: & sic conceditur quid spectat ad magnanimitatem

mentem secundario tamen: vel ut ad condigna animo secundum id quod fuit & respectu ad humilitatem. Et si insisteret, ergo haberet intentum quod per nos hunc actum, utpote communem utrique secundum diversas rationes, non erat ponenda distinctio inter humilitatem & magnanimitatem, ut in littera sit. Respondetur quod distinctio facta in littera intelligenda est penes actus principales: quia scilicet

principali actus humilitatis est frenare spem ne immoderate feratur in excelsa: principalis autem actus magnanimitatis est firmare contra desperationem, & impellere animum ad excelsa. Et hinc patet distinctio eorum quia penes actus principales distinctio virtutum attenditur. Cum quibus tamen licet quod magnanimitas secundario actu refragetur eis spem: aliamque rationem quam humilitas.

Ad secundum dicitur per eandem distinctionem. Vel aliter, quod virtus quae principali suo actu facit ne immoderate feratur in magna, non est magnanimitas, sed humilitas. Nec est media inter pusillanimitatem & magnanimitatem: sed virtus quae secundario actu humilitatis refragatur spem, talis est media inter illa vicia, & est magnanimitas.

Ad tertium dicitur, quod indifferenter se quibus non est dignus, contingit dupliciter, scilicet per comparationem ad virtutem seu bonum quod est in homine, & sic in arduis spectat, secundario tamen ad magnanimitatem. Alio modo, referendo id quod est Dei ad id quod est hominis, & sic spectat ad humilitatem. Et propterea non oportet aliter respondere ad probationes, ex quo conceditur antecedens in primo sensu.

Ad quartum ex oppositis negatur quod humilitas opponatur directe presumptioni, quae opponitur magnanimitati: quoniam diversarum rationum sunt, ut infra patebit clarius.

Ad illas desiderantes supponentes quod humilitas consistat in despicentia exteriorum bonorum, dicitur, quod falsum supponit quoniam actus humilitatis principalis secundum quem inducitur virtus, est subiectio sui ad id quod Dei est. Ut enim ipsum nomen ostendit, humilitas non significat excellentiam qua homo super aliqua feratur, ut superiorem despicens ea, sed importat deiectionem quandam. Similiter nec appetitus eorum, quae vere magna sunt, est principalis humilitatis actus, sed magis subiectio quidam appetitus ut ipsum nomen monstrat. Et ratio est, quia humilitas magis repellit spem quam viatorem illa cuius oppositum est in magnanimitate, quae magis spe viatorem quam reprimat: ut ipsum nomen monstrat significans animum ad magna.

Ad deum allata ad probandum quod aequanimitas est proprius humilitatis actus, dicitur quod falsum hoc est: & quod Tullius de magnanimitate loquitur, ac fortiter libereque animo: non de humilitate quam theologus tractant quam nemo Principum huius seculi novit. Et si procul odorem ipsius sentiant, aliquid illius mandantes.

Ad secundam probationem negatur quod aequanimitas in prosperis sit actus deliberatus, &c. Nam aequanimitas non est nomen actus, sed dispositionis seu habitus animi. Importat enim aequalitatem animi, quae est effectus non actus virtutis. Et quidem quod in prosperis non recedat aliquis a recto statu animi, ex multis, sit virtutis. Quod enim non recedat per animi timorem, sit per humilitatem. Quod non recedat per appetitum inordinatum vindictae, sit per magnanimitatem. Quod non recedat per libidinem usurpandi aliena, sit per iustitiam. Quod non per concupiscentiam, sit per temperantiam. Et breviter, clare patet quod aequanimitas non est actus, sed status. Et si alius virtuti specialiter tribuatur, esset effectus ille, charitati tribuendus est: quoniam per ipsam homo erga Deum, seipsum, ac proximum, recte se habet: & per quam tranquillitatem animi ponit, charitatem attribuitur superius est.

In eodem articulo primo in responsionibus argumentorum, nota quae diximus auctoritate firmari. Nam in responsione ad primum habet quod humilitas est, quam aliquis considerat de seipsum tenet se in inferioribus, &c. Et similiter in responsione ad quartum, quod quamcumque perfectio ex relatione sit, imperfectionis ad Deum, conuenit humilitas. Et in responsione ad quintum,

quod humilitas, secundum quod est specialis virtus, pertinetque, hoc est principaliter, respicit subiectionem, &c.

¶ Super Quæstionibus centesimae sexagesime primae
Articulus secundum.

ARTICVLVS II.

¶ Primum humilitas consistit circa appetitum.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbia opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quae pertinent ad cognitionem. Dicit enim Grego. 34. Moral. quod superbia cum exteriori vique ad corpus extenditur, prius per oculos iudicatur. Unde & in Psal. dicitur, Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei. Oculi autem maxime deseruiunt cognitioni. Unde videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis estimat parua.

¶ Præterea, August. dicit in lib. de Virgi. q. humilitas penes tota disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetitum meliorem, secundum illud primæ ad Corint. 12. Aemulamini charitatem meliorem, ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis estimationem.

¶ Præterea, Ad eandem virtutem pertinet refragare superfluum motum, & firmare animum contra superfluum retractionem: sicut eadem fortitudo est quae refragatur audaciam & quae firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quae accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refragaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate: quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa estimationem.

¶ Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum. Dicit enim, quod humilitas est habitus non superabundans sumptibus & preparationibus, ergo non est circa motum appetitus.

¶ SED CONTRA est, quod August. dicit in lib. de Penitentia, quod humilis est qui eligit habitare in domo domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum:

quia respectu appetibilium quae simpliciter sunt supra hominem, sufficit magnanimitas. Et sic humilitas superflueret. Nec potest saluari hoc, dicendo quod humilitas non superflua: quia opus est una virtute quae habeat pro principali actu repletionem animi, necesse est in ea quae sunt supra se. hanc autem est humilitas non magnanimitas. Hoc enim falsum est: quoniam nisi habeatur alia formalis ratio virtutis, necessaria ista non sufficit ad multiplicandas virtutes. Alioquin oporteret ponere in materia fortitudinis duas virtutes, scilicet fortitudinem, cuius principalis actus est firmare contra timorem: & unam aliam cuius principalis actus esset frenare audaciam & quatuor fortitudo secundario actu teneret illam. Sic dicitur in proposito, quod quamvis magnanimitas secundario actu ferat animum ne tendat in ea quae sunt supra se, oportet tamen ponere humilitatem, ut sit virtus actus principali refragandi hominem ne tendat in ea quae sunt supra se. Quocirca licet verum sit quod magnanimitas & humilitas inter se sic differant quod principalis actus illius est repellere, illius est reprimere: tamen materia est eadem virtutis, aliunde oportet necessitate humilitatis ponere.

Ad hoc ordine præposito dicitur, quod sermo litteræ est de his quae sunt supra se simpliciter & absolute. Et conceditur quod humilis & magnanimus conveniunt in materia, pro quanto uterque tendit in magna, & reprimat se ab his quae sunt simpliciter & absolute supra se. Reprimat enim incipientem in via Dei à presumptione operum perfectorum, sicut grammaticum ab orando; quod est actus superioris facultatis, & humanioris. Sed differentia consistit in ratione reprimendi. Nam magnanimus reprimat se ab his quae sunt supra se ea ratione, quia collatione facta totius quod in se est ad illud, invenit se imparem illi. Humilis autem ea ratione, quia tendere in illa adveniat subiectioni sui ad Deum, & id quod Dei est. Ita quod tam humilis sit se, quam magnanimus ut se, habet cognitionem & eorum quae sunt simpliciter & absolute supra se, & infra se, & commensurata sibi. Sed in regulis & appetitu regulato est differentia: quia magnanimus firmat regulas suas ad prosecutionem & vicendum ex ipso bono rationis in prosecutione proportionata: & malo rationis, si prosequeretur quae supra aut infra essent. Humilis autem ad eandem tendit & eadem vitat. Et propterea dictum est quod supponit non magnanimitatem, sed id quod magnanimitas est, scilicet ista commensurata excedentia aut excessu:

Secunda secundum S. Thomam.

In articulo secundo

huius quæstionis dupliciter occurrit circa principium corporis articuli primi: ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat se ipsum ne feratur in ea quae sunt supra se. Et est ratio dubia, cum primo, quia obsecrationem parte diversarum dictorum. In præcedenti namque articulo, humilitas ex parte modi distincta est, dicendo quod ad humilitatem pertinet refragare animum, ne immoderate tendat in excelsa. Hic autem ex parte obiecti dicitur, quod ad humilitatem pertinet refragare hominem ne tendat ad ea quae sunt supra se. Est autem hoc obsecratio causa, quia ex parte modi manifesta est distinctio humilitatis à magnanimitate: sed ex parte obiecti non: ex quo utraque frangat hominem ne tendat in ea quae sunt supra se. Tunc secundo, quia aut habet est sermo de his, quae sunt supra hominem secundum regulam magnanimitatis, aut de his quae sunt supra hominem secundum regulam humilitatis, aut de his quae sunt supra hominem simpliciter & absolute. Non potest dici primum: quia talia, ut sic, magnanimitati sunt propria. Nec secundum: quia commune est omnibus appetibilibus, siue excedant, siue non: quod secundum humilitatis regulam appetatur, ut supra hominem, quia ad omnia humilis se habet, ut indiget. Unde per hoc dictum non habetur apponibile proportionem humilis, & superexcedens ipsum. Nec tertium: quia respectu appetibilium quae simpliciter sunt supra hominem, sufficit magnanimitas. Et sic humilitas superflueret. Nec potest saluari hoc, dicendo quod humilitas non superflua: quia opus est una virtute quae habeat pro principali actu repletionem animi, necesse est in ea quae sunt supra se. hanc autem est humilitas non magnanimitas. Hoc enim falsum est: quoniam nisi habeatur alia formalis ratio virtutis, necessaria ista non sufficit ad multiplicandas virtutes. Alioquin oporteret ponere in materia fortitudinis duas virtutes, scilicet fortitudinem, cuius principalis actus est firmare contra timorem: & unam aliam cuius principalis actus esset frenare audaciam & quatuor fortitudo secundario actu teneret illam. Sic dicitur in proposito, quod quamvis magnanimitas secundario actu ferat animum ne tendat in ea quae sunt supra se, oportet tamen ponere humilitatem, ut sit virtus actus principali refragandi hominem ne tendat in ea quae sunt supra se. Quocirca licet verum sit quod magnanimitas & humilitas inter se sic differant quod principalis actus illius est repellere, illius est reprimere: tamen materia est eadem virtutis, aliunde oportet necessitate humilitatis ponere.

¶ Præterea, August. dicit in lib. de Virgi. q. humilitas penes tota disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetitum meliorem, secundum illud primæ ad Corint. 12. Aemulamini charitatem meliorem, ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis estimationem.

¶ Præterea, Ad eandem virtutem pertinet refragare superfluum motum, & firmare animum contra superfluum retractionem: sicut eadem fortitudo est quae refragatur audaciam & quae firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quae accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refragaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate: quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa estimationem.

¶ Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum. Dicit enim, quod humilitas est habitus non superabundans sumptibus & preparationibus, ergo non est circa motum appetitus.

¶ SED CONTRA est, quod August. dicit in lib. de Penitentia, quod humilis est qui eligit habitare in domo domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum:

quia respectu appetibilium quae simpliciter sunt supra hominem, sufficit magnanimitas. Et sic humilitas superflueret. Nec potest saluari hoc, dicendo quod humilitas non superflua: quia opus est una virtute quae habeat pro principali actu repletionem animi, necesse est in ea quae sunt supra se. hanc autem est humilitas non magnanimitas. Hoc enim falsum est: quoniam nisi habeatur alia formalis ratio virtutis, necessaria ista non sufficit ad multiplicandas virtutes. Alioquin oporteret ponere in materia fortitudinis duas virtutes, scilicet fortitudinem, cuius principalis actus est firmare contra timorem: & unam aliam cuius principalis actus esset frenare audaciam & quatuor fortitudo secundario actu teneret illam. Sic dicitur in proposito, quod quamvis magnanimitas secundario actu ferat animum ne tendat in ea quae sunt supra se, oportet tamen ponere humilitatem, ut sit virtus actus principali refragandi hominem ne tendat in ea quae sunt supra se. Quocirca licet verum sit quod magnanimitas & humilitas inter se sic differant quod principalis actus illius est repellere, illius est reprimere: tamen materia est eadem virtutis, aliunde oportet necessitate humilitatis ponere.

Ad hoc ordine præposito dicitur, quod sermo litteræ est de his quae sunt supra se simpliciter & absolute. Et conceditur quod humilis & magnanimus conveniunt in materia, pro quanto uterque tendit in magna, & reprimat se ab his quae sunt simpliciter & absolute supra se. Reprimat enim incipientem in via Dei à presumptione operum perfectorum, sicut grammaticum ab orando; quod est actus superioris facultatis, & humanioris. Sed differentia consistit in ratione reprimendi. Nam magnanimus reprimat se ab his quae sunt supra se ea ratione, quia collatione facta totius quod in se est ad illud, invenit se imparem illi. Humilis autem ea ratione, quia tendere in illa adveniat subiectioni sui ad Deum, & id quod Dei est. Ita quod tam humilis sit se, quam magnanimus ut se, habet cognitionem & eorum quae sunt simpliciter & absolute supra se, & infra se, & commensurata sibi. Sed in regulis & appetitu regulato est differentia: quia magnanimus firmat regulas suas ad prosecutionem & vicendum ex ipso bono rationis in prosecutione proportionata: & malo rationis, si prosequeretur quae supra aut infra essent. Humilis autem ad eandem tendit & eadem vitat. Et propterea dictum est quod supponit non magnanimitatem, sed id quod magnanimitas est, scilicet ista commensurata excedentia aut excessu:

Ad hoc ordine præposito dicitur, quod sermo litteræ est de his quae sunt supra se simpliciter & absolute. Et conceditur quod humilis & magnanimus conveniunt in materia, pro quanto uterque tendit in magna, & reprimat se ab his quae sunt simpliciter & absolute supra se. Reprimat enim incipientem in via Dei à presumptione operum perfectorum, sicut grammaticum ab orando; quod est actus superioris facultatis, & humanioris. Sed differentia consistit in ratione reprimendi. Nam magnanimus reprimat se ab his quae sunt supra se ea ratione, quia collatione facta totius quod in se est ad illud, invenit se imparem illi. Humilis autem ea ratione, quia tendere in illa adveniat subiectioni sui ad Deum, & id quod Dei est. Ita quod tam humilis sit se, quam magnanimus ut se, habet cognitionem & eorum quae sunt simpliciter & absolute supra se, & infra se, & commensurata sibi. Sed in regulis & appetitu regulato est differentia: quia magnanimus firmat regulas suas ad prosecutionem & vicendum ex ipso bono rationis in prosecutione proportionata: & malo rationis, si prosequeretur quae supra aut infra essent. Humilis autem ad eandem tendit & eadem vitat. Et propterea dictum est quod supponit non magnanimitatem, sed id quod magnanimitas est, scilicet ista commensurata excedentia aut excessu:

N u u

sed regulas sumit ex bono diuine ceteritatis, hoc est, ex collatione eius quod
sui est ad Deum, & ad quod Dei est. Et quia ad hoc quod homo in hoc talio
causis patitur ceteris perfectus virtute huiusmodi sit, maxime exigitur quod re-
cte se habeat in intellectu practico quod affertur & operatione secundum
collationem imperfecti sui ad Deum, & id quod Dei est: quoniam huiusmo-
di collationis subiectio-
ne pretermittitur, in in-
finita ruit mala: id est
humilitas hinc vera ma-
gnanimitatem & alias
virtutes necessaria est.
Et per hoc patet so-
lutione secundum obiectio-
nis.

*Humilitas proprie est essentialiter regulativa &
moderativa motus appetitus.*

Ad primam autem di-
citur, quod diuersitas
dilectionis non parte ob-
scuretur, sed auge-
tur claritate. Quoniam
prius notum erat quod
humilitas motus tenden-
di in excessu, quia si-
licet humilitas mode-
rare hoc est ut indi-
gnis tendere facit in
excessu. Nunc vero de-
claratum est, quod etiam
obicitur in quod ten-
dit humilis, est mode-
ratum, hoc est, non su-
per se simpliciter & ab-
solute: ut ex utraque si-
milium doctrina ha-
beas, quod humilis sit
ad omnia se habet ut
indignis, quod tamen
non nisi ad comuni-
tatem sibi absolute ten-
dit, & ad illa tendit ut
indignis.

In eodem articulo se-
cundo in responsione
ad secundum, nota duo.
Primum est quod su-
pra dixi, quod quia hu-
militas moderatur spei,
quod est boni ardori pos-
sibilis, oportet quod ali-
cui potentie iunctatur,
qua moderatur illud ad-
ipsum seu conser-
uandam speret. Et quia
in intellectu auxilio Dei,
& eius quod Dei est
ideo contra humilita-
tem esse dicitur quod
aliquis ad maiora ten-
dat ex confidentia pro-
pria virtutum. Secun-
dum est, quod in littera
per ly maiora, non in-
tellexit nisi illa de quibus
est sermo in argu-
mento, hoc est dona
Dei maiora: aliter hu-
militas presumptuosus fa-
ceret ad quicquid maiora. Et rursus, quia auxilium diuinum ordinatum est,
quia quae a Deo sunt, ordinata sunt, ut dicitur Ro. 13. ideo humilis ad charitatem
maiora se tendit, in auxilio diuino auxilio, hoc appetat, & conetur sperans
ordinate sibi opem diuinam assequamur ad maiora dona, & non quod autem
inchoans ea quae perfectum sunt, ut multi incipientes in via Dei statim ad
contemplationem, qui etiam humiles volare. In quo non solum imprudenter, sed
superbe agunt, non mensurantes seipsum, & vehementer errant ac periculosi.
Debet enim ad maiora ordinare procedere, prius domando proprias passio-
nes ac operationes exteriores: & post frequentes victorias, in campo subactis
hostibus, ad montem quietis contemplationis ascendere. Simile quid accidit
his qui seipsum non castigant, & ad periculandam alios, aut ad regendam alios
se ingerunt. Non est horum aliquod semel clarissima maiora per auxilium
diuinum, sed presumptuosus esse.

In responsione ad tertium eisdem articulo dubium ex Martino vsu super, oc-
currit contra hanc responsionem, arguente. Primo, quia aut loquitur de e-
adem ratione communi, aut propria. Non de communi: quia sic etiam in pre-
sumptione spei & firmitate contra desperationem inuenitur via communis ra-
tio, puta bonum rationis. Nec de propria: quia sic vnicuique est sua propria ra-
tio tam in timore quam in audacia, tam in spe quam in desperatione: alioquin
non esset propria alio, sed communis pluribus. Secundo, quia falsum est quod
illa ratio assignata in fortitudine sit communis timori & audacie. Nam hanc ra-
tio, scilicet bonam rationem est periculis mortis preferendum, non est ratio fra-
nandi audaciam, sed magis excitandi audaciam. Namquam enim quis ab au-
dendo recedat per illam rationem. Tertio, quia ratio assignata in magnani-
mitate contra desperationem, est communis utrique actui, scilicet desperationi &
spei. Nam ratio ista ab omni competens & debitum est ad ipsam. Quar-
to, quia etiam alia ratio assignatur ex diuina reuerentia, est communis utrique
actui. Nam sicut ex reuerentia diuina non plus sibi quis attulit quam sibi com-
petat secundum gradum sortitus a Deo, ita ex eodem fine homo contemnat
& negligat quae habet a Deo, sed eis utitur quae habet ab eo.

Ad existendum horum sit, quod comparandum est Martino & aliis
qui non intellexerunt neque penetrarunt sententiam Auctoris. Acceptorum si-

quidem hinc non solum illam affirmatiuam, scilicet ad eandem virtutem, puta
fortitudinem, spectat utraque actus, scilicet firmare timorem & reprimere au-
daciā: quia est eadem ratio, &c. sed etiam illam negatiuam. Non spectat
ad eandem virtutem, puta magnanimitatem, firmare contra desperationem, &
reprimere spei. Ex propterea errarunt. Quoniam in littera affirmatiua quidem
illa habetur, sed illa

negatiua non habetur.
Nec est intentio, nec est
vera: ut patet ex supra-
dictis. Sed in littera ista
affirmatiua quasi con-
tra ponitur alia affirma-
tiua, scilicet quod in re-
primendo spei, quod
pertinet ad humilia-
tem: & firmando ani-
mum contra desperatio-
nem, quod pertinet ad
magnanimitatem, est
alia & alia ratio. Hanc
affirmatiuam qui putat
equiuocare illi negati-
uae, aut inferre illam, er-
rat. Et nunc errorem
suum cognoscet. Et ve-
ro verbo explicetur,
significatur per hoc quod
in materia periculorum
mortis circa quae po-
nitur fortitudo, est una
tantum ratio firmandi
& frangendi: & pro-
pterea sola est ibi forti-
tudo. Sed in materia au-
diendi boni, circa quam
ponitur magnanimitas,
non est una tantum ra-
tio firmandi, & reprimendi,
sed est alia & alia:
& ideo non est ibi
sola magnanimitas: sed
oportet ibi adesse hu-
militatem. Hanc est ve-
ra intentio huius senten-
tiae litterae omnes soluti
questiones. Ex hoc tunc
quod exprimitur aliam
& aliam rationem ex
principalibus actibus ma-
gnanimitatis & humi-
litis, scilicet ex firmi-
tate & repositione, non
propterea excludit quin
utraque habeat secunda-
rio reliquam actum.

Utraque namque habet
utramque actum, secun-
dum propriam rationem
rationem. Sed quia in
hoc differunt, ut praedi-
ctum est, quod magna-
nimitas habet pro prin-
cipali actu firmare &
impellere contra despe-
rationem humilitas au-
tem habet pro prin-
cipali actu reprimere spei: ex istis Auctor declarauit intentionem suam, tamen de
secundario utriusque actu.

Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod Auctor loquitur de ratione pro-
pria non actui istius vel illi, sed propria, hoc est specialissima inter rationes di-
rectas actuum repositionis & impulsionis. Quasi quod enim ratio nulli
particulari actui est propria, sed ipsi actui quam constituit.

Ad secundum dicitur, quod falsum assumit. Nam ad hoc fortis audacia mo-
deratur, & ita moderatur ut bono rationis expellat, assumat, ut bonum ratio-
nis periculis mortis praefert. Constat enim quod fortis potius mortem aggre-
diendo eligit sustinere, quam immoderatam audaciam assumere. Vbi patet
quod ex bono rationis praefertendo mortis periculis, modus audacie imponitur.
Ad tertium conceditur, quod ratio illa est utrique actui communis, sed non
ut sola, seu non secundum omnem rationem, qua utrique actus est regulabilis
in tali materia, sed secundum aliquam particularem rationem. Et ideo oportet
ponere aliam rationem. Et sic videtur actus in tali materia secundum omnem
rationem sic regulatus. Et per hoc patet responsio ad quartum, est communis utrique actui,
sed non ut sola: sicut ratio fortis dicitur est communis utrique actui ut sola. Et
similiter est communis utrique actui secundum aliquam particularem rationem
illorum: & non secundum omnem rationem qua utrique est regulabilis. Nam
utrique est duabus rationibus, & non una sola regulabilis, scilicet ex ratione
propria ac conuenientis boni, & ex diuina reuerentia. Licet utraque sit regulata
actui communis, non tamen ut sola: quia possunt alia ratione regulari. Et oportet
quod alter regulatur ad perficiendum suum celestis patrie in via huiusmodi
ambulamus, quam quod per magnanimitatem regulatur.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de Natura &
gratia, Humilitas collocanda est in parte ve-
ritatis, non in parte falsitatis: sed aliqui sunt in
supremo statu, qui si se inferioribus subiice-

re, non debent se humiliare, sed se humiliare non de-
bet se homini subiicere.

Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod Auctor loquitur de ratione pro-
pria non actui istius vel illi, sed propria, hoc est specialissima inter rationes di-
rectas actuum repositionis & impulsionis. Quasi quod enim ratio nulli
particulari actui est propria, sed ipsi actui quam constituit.

Ad secundum dicitur, quod falsum assumit. Nam ad hoc fortis audacia mo-
deratur, & ita moderatur ut bono rationis expellat, assumat, ut bonum ratio-
nis periculis mortis praefert. Constat enim quod fortis potius mortem aggre-
diendo eligit sustinere, quam immoderatam audaciam assumere. Vbi patet
quod ex bono rationis praefertendo mortis periculis, modus audacie imponitur.

Ad tertium conceditur, quod ratio illa est utrique actui communis, sed non
ut sola, seu non secundum omnem rationem, qua utrique actus est regulabilis
in tali materia, sed secundum aliquam particularem rationem. Et ideo oportet
ponere aliam rationem. Et sic videtur actus in tali materia secundum omnem
rationem sic regulatus. Et per hoc patet responsio ad quartum, est communis utrique actui,
sed non ut sola: sicut ratio fortis dicitur est communis utrique actui ut sola. Et
similiter est communis utrique actui secundum aliquam particularem rationem
illorum: & non secundum omnem rationem qua utrique est regulabilis. Nam
utrique est duabus rationibus, & non una sola regulabilis, scilicet ex ratione
propria ac conuenientis boni, & ex diuina reuerentia. Licet utraque sit regulata
actui communis, non tamen ut sola: quia possunt alia ratione regulari. Et oportet
quod alter regulatur ad perficiendum suum celestis patrie in via huiusmodi
ambulamus, quam quod per magnanimitatem regulatur.

Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod Auctor loquitur de ratione pro-
pria non actui istius vel illi, sed propria, hoc est specialissima inter rationes di-
rectas actuum repositionis & impulsionis. Quasi quod enim ratio nulli
particulari actui est propria, sed ipsi actui quam constituit.

Ad secundum dicitur, quod falsum assumit. Nam ad hoc fortis audacia mo-
deratur, & ita moderatur ut bono rationis expellat, assumat, ut bonum ratio-
nis periculis mortis praefert. Constat enim quod fortis potius mortem aggre-
diendo eligit sustinere, quam immoderatam audaciam assumere. Vbi patet
quod ex bono rationis praefertendo mortis periculis, modus audacie imponitur.

Ad tertium conceditur, quod ratio illa est utrique actui communis, sed non
ut sola, seu non secundum omnem rationem, qua utrique actus est regulabilis
in tali materia, sed secundum aliquam particularem rationem. Et ideo oportet
ponere aliam rationem. Et sic videtur actus in tali materia secundum omnem
rationem sic regulatus. Et per hoc patet responsio ad quartum, est communis utrique actui,
sed non ut sola: sicut ratio fortis dicitur est communis utrique actui ut sola. Et
similiter est communis utrique actui secundum aliquam particularem rationem
illorum: & non secundum omnem rationem qua utrique est regulabilis. Nam
utrique est duabus rationibus, & non una sola regulabilis, scilicet ex ratione
propria ac conuenientis boni, & ex diuina reuerentia. Licet utraque sit regulata
actui communis, non tamen ut sola: quia possunt alia ratione regulari. Et oportet
quod alter regulatur ad perficiendum suum celestis patrie in via huiusmodi
ambulamus, quam quod per magnanimitatem regulatur.

a **¶** Super qua-
stionem centesimam
septuagesimam articu-
lum quartum.

In articulo quarto
cuiusdam questionis
dubium. ex Martino
occurrit in prima que-
stione, de Humilitate.
ubi notat quatuor di-
cta huius littere, & ex
eis facit quatuor ra-
tiones pro conclusio-
ne huius articuli. Et
deinde soluit eas. Pri-
mum dictum est, au-
toritas Origenis allata
in littera in oppositum
ex quo ratiocinatur sic.

Omnis mensuratio vel
moderatio pertinet ad
modestiam: humilitas
est huiusmodi: ergo. Se-
cundum est, Omnes
virtutes refranantes seu
reprimentes impetus af-
fectuum possunt par-
te temperantiae: sed
humilitas reprimat mo-
tum spei: ergo. Hec
habentur formaliter in
littera. Tertium est, au-
toritas Aristotelis allata
in littera, quod ten-
dens in parum secundum
modum suum, non est
magnanimitas sed tem-
perantia. Et hoc non
aliter formatur. Quar-
tum est, quod magna-
nimitas & humilitas li-
cet committantur in ma-
teria, differunt tamen
in modo, hoc. ut in re-
sponsione ad certum li-
tera dicit. Unde arguit
quod eorum quae con-
veniunt in materia, &
differunt in modo, unum
est sub altero: sed hoc
sunt huiusmodi: ergo,
probat minor, quia
magnanimitas est circa
ardorem impellens, hu-
militas vero refranans.
Et per hanc quid-
dem & secundam sol-
uit intertendum maio-
res. Alioquin omnes vir-
tutes pertinerent ad tem-
perantiam: quia omnes
habent actum modera-
tionis. Ad tertium di-
cit, quod non loquitur
de temperantia proprie
dicta. Ad quartum, ne-
gat minorem, quia tunc
magnanimitas quam hu-
militas impellit & re-
primit.

¶ Ad hoc dicendum
quod unico subiecto
verbo, omnia di-
cta littere solida con-
stant, & opposita rui-
scunt, quod semper
est sermo de actu prin-
cipalis virtutis, ita quod
non est Auctoris doctri-
na, quod omnia mode-
ratio, seu quod omnis
refraccio, &c. spe-
ctat ad temperantiam,
ut ille somniat: sed
quod omnis virtus con-
sistit in moderando vel
in refranando, est
temperantia, vel adiu-
cta temperantia. Et
tunc clare videtur pri-
mam, secundam, &
quartam, quae in littera
habentur, optime enun-
tari: quoniam & ma-
iores sic sunt verae, &
minores quartae est ve-

rent absque falsitate hoc fieri non posset: er-
go homo non debet se omnibus per humili-
tatem subicere.

¶ Præterea, Nullus debet facere id quod ver-
gat in detrimentum salutis alterius: sed si
aliquis per humilitatem se alteri subiciat,
quandoque hoc vergetur in detrimentum
illius cui se subicit: qui ex hoc superbiat
vel contemneret. Unde Augustinus dicit in
regula, Ne dum nimium servatur humili-
tas, regendi frangatur auctoritas, ergo ho-
mo per humilitatem non debet omnibus se
subicere.

¶ SED CONTRA, est quod dicitur
Phil. 2. In humilitate superiores sibi inuicem
arbitrantes.

CONCLUSIO.

¶ Debet omnis homo secundum id, quod deservit
in ipso est, cuiuslibet hominis se per humilitatem sub-
icere quo ad ea, quae Dei in illo sunt: non autem sim-
pliciter, ne quo ad ea, quae duntaxat habet, tam ipse,
quam ille, cui humiliari alius tenetur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in
homine duo possunt considerari, scilicet id
quod est Dei, & id quod est hominis. Ho-
minis autem est, quicquid pertinet ad de-
fectum. Sed Dei est quicquid pertinet ad sa-
lutem & perfectionem: secundum illud
Olea 13. Perditio tua, Israel, ex te est: ex me
tantum auxilium tuum, Humilitas autem,
sicut dictum est, proprie respicit reueren-
tiam qua homo Deo subicitur: & ideo qui-
libet homo secundum id quod suum est,
debet se cuiuslibet proximo subicere quan-
tum ad id quod est Dei in ipso. Non autem
hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod
est Dei in seipso, subiciat ei quod apparet
esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei par-
ticipant, cognoscunt ea se habere: secun-
dum illud prima ad Corinth. 1. Vt sciamus
quae a Deo donata sunt nobis. Et ideo abs-
que praedictio humilitatis possunt dona
quae ipsi acceperunt, praeferre donis Dei quae
aliis apparent collata. Sicut Apollolus ad
Eph. 3. dicit, Aliis generationibus non est
agnitum filiis hominum, sicut nunc reue-
latum est sanctis Apollolis eius. Similiter
etiam non hoc requirit humilitas, ut ali-
quis id quod est suum in seipso, subiciat ei
quod hominis in proximo. Alioquin oportet
ut quilibet reputaret se magis pecca-
torem quolibet alio: cum tamen Apollolus
absque praedictio humilitatis dicat Galat. 1.
Nos natura Iudaei & non ex gentibus, pec-
catores. Potest tamen aliquis reputare ali-
quid boni esse in proximo quod ipse non
habet, vel aliquid mali in se esse quod in
alio non est: ex quo se potest ei subicere
per humilitatem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
non debemus solum Deum reuereri in se-
ipso, sed etiam id quod est eius debemus re-
uereri in quolibet. Non tamen eo modo re-
uerentia quo reueremur Deum. Et ideo per
humilitatem debemus nos subicere omni-
bus proximis propter Deum, secundum illud
prima Pet. 2. Subiecti estote omni humanae
creaturae propter Deum. Latram tamen soli
Deo debemus exhibere.

¶ Ad secundum dicendum, quod si nos pra-
feramus id, quod est Dei in proximo, ei,
quod est proprium in nobis, non possumus
incurrere falsitatem. Unde super illud Phil-
lip. 2. Superiores sibi inuicem arbitantes:
dicit glossa. Non hoc ita debemus assima-
re, ut nos assimare fingamus: sed vere assi-
memus posse esse aliquid occultum in alio,
quo nobis superior sit: etiam si bonum no-
strum, quo illo videmur superiores esse, non
sit occultum.

¶ Ad tertium dicendum, quod humilitas,
sicut & ceterae virtutes, praecipue interior
in anima consistit. Et ideo potest homo se-
cundum interiorem actum animae alteri se
subicere sine hoc quod occasionem habeat
alicuius, quod pertineat ad detrimentum
suae salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit
in regula, Timore coram Deo praesentis
subiectus sit sedibus vestris. Sed in exte-
rioribus humilitatis actibus, sicut & in acti-
bus ceterarum virtutum, est debita mo-
deratio adhibenda, ne possint vergeri in
detrimentum alterius. Si autem aliquis
quod debet faciat, & alij ex hoc occasionem
sumant peccati, non imputatur humiliter
agenti: quia ille non scandalizat, quamvis
alter scandalizetur.

ARTICULVS IIII.

¶ Virum humilitas sit pars modestiae vel
temperantiae.



D QUARTVM sic proceditur. Videtur *Supra* q^o.
quod humilitas non sit pars modestiae vel tem-
perantiae. Humilitas enim praecipue respicit
reuerentiam qua quis subicitur Deo, ut di-
ctum est: sed ad virtutem theologiam perti-
net quod habeat Deum pro obiecto: ergo hu-
militas magis debet poni virtus theologica,
quam pars temperantiae seu modestiae.

¶ Præterea, temperantia est in concupiscibili: humilitas autem
videtur esse in irascibili, sicut & superbia quae ei opponitur: cu-
ius obiectum est arduum: ergo videtur quod humilitas non sit
pars temperantiae, vel modestiae.

¶ Præterea, humilitas & magnanimitas circa eadem sunt, ut ex
supradictis patet. Sed magnanimitas non ponitur pars tempe-
rantiae, sed fortitudinis, ut supra habitum est: ergo videtur quod
humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

¶ SED CONTRA est, quod Origenes dicit super Lucam,
Si vis nomen huius audire virtutis, quomodo à Philosophis
etiam appelletur, ausculta eandem esse humilitatem, quam re-
spicit Deus: quae ab illis meritis dicitur, id est, mensuratio vel
moderatio: quae manifeste pertinet ad modestiam, vel tem-
perantiam. Ergo humilitas est pars modestiae, vel tempe-
rantiae.

CONCLUSIO.

¶ Humilitas est pars temperantiae, sicut modestiae,
sub qua etiam continetur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est,
in assignando partes virtutis praecipue attenditur similitudo
quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae ex
quo maxime habet laudem, est refractio vel repressio impe-
tus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refranantes siue re-
primentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones mode-
rantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem manifeste
reprimat motum irae, ita humilitas reprimat motum spei, qui est
motus spiritus in magna tendentis. Et ideo sicut manifeste
ponitur pars temperantiae, ita etiam & humilitas. Unde Philoso-
phus in 4. Ethico. eum, qui tendit in parva, secundum suum mo-
dum dicit non esse magnanimum, sed temperatum: quem nos
humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiae,
ratione superius dicta, continetur sub modestia, prout Tullius de
ea loquitur: in quantum scilicet humilitas nihil est aliud, quam
quidam moderatio spiritus. Unde prima Petri 3. dicitur, In
incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtutes theo-
logicae quae sunt circa ultimum finem, qui est primum prin-
cipium in appetibilibus, siue causae omnium aliarum virtutum.
Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reuerentia divina,
non excluditur quin humilitas sit pars modestiae, vel tempe-
rantiae.

¶ Ad secundum dicendum, quod partes principalibus virtu-
tibus assignantur, non secundum convenientiam in subiecto,
vel in materia, sed secundum convenientiam in modo forma-
li, ut dictum est. Et ideo licet humilitas sit in irascibili sicut in
subiecto, ponitur tamen pars modestiae & temperantiae propter
modum.

¶ Ad tertium dicendum, quod licet magnanimitas & humili-
tas in materia convenient, differunt tamen in modo, ratione
cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem
pars temperantiae.

Secunda secunda S. Tho. Nnn 3

Ans. In articulo quibusdam rationibus ostenditur ex quo patet, debita multa ex Martino iniqua quod de humilitate occurrunt. Primum, contra rationem litterarum, ad probandum virtutes intellectuales esse potiores moralibus, seu humilitatem. Supponit, inquit, primo ratio, unum falsum, scilicet, Omne in quo est ordinatio rationis essentialiter, est potius quam id in quo est tantum participatio. Et quod hoc sit falsum, probatur, stat aliquid habere ordinationem rationis essentialiter, & esse malum culpabiliter ergo non omne habent ordinationem rationis essentialiter est potius eo quod habet ordinem rationis participativum. Probatur prima pars antecedens: quia stat dictamen rationis fieri propter vanam gloriam. Secunda pars probatur: quia actus sui appetitus omnis conformis est etiam potius est bonum moraliter. Secundo, illud in quo est ordinatio rationis non est bonum moraliter nisi sit imperium ab habente ordinem rationis participativum: quia in actu intellectus non est bonitas moralis, nisi ratione bonitatis moralis actus voluntatis. Non est ergo verum quod habens ordinationem rationis essentialiter est potius & melius habente illam participativam. Tercio, Velle bene agere est melius quam scire, vel dictare bene agere: sed in ipso velle est participatio, in ipso scire vel dictare est essentialiter ordinatio rationis: ergo habens participativam est melius habente per essentialitatem. Antecedens probatur. Velle bene agere & scire quomodo, est melius quam scire & non velle ergo velle est melius quam scire. Tenet consequentia per regulam Arist. de Eligibilitate & fuga in lib. Priorum. Quarto, A finis habens ordinationem rationis essentialiter, est gratia illius qui habet eam participativam: ergo secundus est potius primus: quia praeferat scire & iudicare est gratia operis, ut dicitur in 6. Ethico.

Ans. Secundum dubium est contra eandem rationem: quia Martinus conatur solvere illam, dicendo, quod habere ordinem rationis contingit dupliciter, scilicet ut verum, & ut prosecutionem vel fugam; & quod primo modo habet intellectus, secundo voluntas. Et quod secundo modo est simpliciter perfectior, Et quod iuxta secundum modum electio bona habet ordinem rationis essentialiter: & intellectus participativum. Et per hoc virtus moralis est simpliciter perfectior virtute intellectuali.

¶ Num intellectuales virtutes meliores sint humilitate.

Questio. Tertium dubium est circa ipsam conclusionem, scilicet virtutes intellectuales sunt nobiliores humilitate. Probat Martinus oppositum dupliciter. Primo, scilicet, Bonitas moralis est excellentior quam bonitas intellectualis: ergo. Antecedens probatur. Cum bonitas moralis non fiat culpa, quae est summum malum. Cum bonitas intellectualis quae est veritas, fiat culpa: ergo. Secundo, specialiter de humilitate. Omnis virtus quae immoventer bene habetque vivit, est virtutibus intellectualibus potior: sed humilitas est immoventer: ergo. Probatur maior: quia cum omnibus intellectualibus virtutibus & eorum actibus stat bene nec beate vivere.

¶ Num iustitia potior sit humilitate.

Questio. Quartum dubium est circa comparationem humilitatis ad iustitiam. Et contra tria in littera dicta directio arguit. Primum est, de iustitia legali. Iustitia legalis facit ordinationem in his quae sunt ad finem. Secundum est de differentia inter iustitiam legalem & humilitatem, quod iustitia legalis facit iustitiam ordinem humilitatis autem hominem bene subiectum illi ordinationi. Tercio, ex hoc modo probat oppositum conclusionis. Arguit ergo contra primum, Primum, iustitia facit ordinationem rationis quae est circa finem: ergo falsum dicitur, &c. Antecedens patet: quia sunt aliquae leges in iure de ipso fine: ut quod Deus est summum diligendus: quod Deus est colendus summo cultu. Iustitia siquidem legalis facit universalem ordinationem cuiusque legis participari ab appetitu subdit. Unde transgressor illius dicitur & est intoller. Secundo, ad idem. Humilitas facit hominem subiectum cuiusque legi sine divinae suae humanae: sine de his quae sunt ad finem: ergo & iustitia legalis adaequat illam ordinationem. Alioquin humilitas faciet universalem ordinationem quam iustitia: quod non concederet opinans. Deinde arguit contra secundum, iustitia facit habentem eam universalem esse subiectum ordinationi: ergo non different iustitia & humilitas in hoc. Probatur antecedens quia hominem esse subiectum universali ordinationi rationis est iustum: ergo aliqua iustitia iustum est. Secundo, quia iustitia non inclinatur ad opera legis, nisi quia tenemur & subicimur legi: ergo iustitia facit esse subiectum sicut de humilitate. Demum probat oppositum conclusionis: quia humilitas facit appetitum participem plurimum ordinationem rationis quam iustitia: ergo est excellentior ipsa. Antecedens probatur, quia iustitia non extendit se nisi ad praeccepta, humilitas vero ad praeccepta & consilia, ut patet in suscipiendis religionis consilia obedientiae pauperitatis.

¶ Præterea, iustitia & humilitas faciunt appetitum participem ordinationem rationis. Aut ergo eodem modo, aut diverso: si diverso modo, dicitur variata, &

quaeque dabitur, facile refutabitur. Si eodem modo: ergo iustitia non est potior humilitate.

¶ Num iustitia excellentior sit humilitate.

¶ Quintum dubium est de excellentia iustitiae particularis supra humilitatem.

¶ Præterea, Sicut Augustinus dicit in lib. de Vera religio. Tota vita Christi in terris per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit: præcipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens Matth. 23. Discite à me quia mitis sum & humilis corde. Et Gregor. dicit in Pastora. quod argumentum redemptionis nostrae inuenta est humilitas Dei: ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

¶ SED CONTRA est, quod charitas præferatur omnibus virtutibus secundum illud Colossens. 3. Super omnia charitatem habete. Non ergo humilitas est maxima virtutum.

CONCLUSIO.

¶ Post virtutes Theologicas, & intellectuales iustitiam legalem sequitur ceteris excellentior humilitas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit: qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae quae habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimae. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione.

humilitas potior est iustitia particulari. Antecedens pro prima parte probatur, quia non esset inordinata cupiditas rerum pro qua opus est iustitia. Secunda pars probatur, quia stat aliquem nolle alienum, & tamen ita appetit ut temporaria, ut magis pro eis quam pro spiritualibus laborer. Et hoc ex defectu humilitatis, quia appetit temporalia plura quam in veritate sunt, arguit quarto, argumentum sancti Thomae, quod est primum in littera, scilicet humilitas cum iustitia est melior quam superbia cum iustitia: ergo.

¶ Ad evidentiam comparationis inter intellectuales virtutes & humilitatem, seu morales virtutes, quia maxima vis & difficultas consistit in hoc, quod bonitas moralis præferatur bono intellectus, quod est veritas, sicut malicia moralis peior est malo intellectus, quod est falsitas: ideo scito quod bonitas moralis potest sumi dupliciter. Uno modo, large, ut comprehendit in se etiam bonitatem omnis appetitus rationalis. Et hec quia comprehendit in se etiam bonitatem virtutum theologiarum, scilicet speciei & charitatis, bonitas moralis sic accepta est extra propositum. Quoniam hic est sermo de virtutibus moralibus ut distinctis à virtutibus theologis: ut patet in littera. Alio modo, ut solum extenditur ad virtutes quae proprie vocantur morales, scilicet iustitiam, fortitudinem, temperantiam & partes earum. Et sic solum sumenda est in proposito bonitas moralis. Et quemadmodum distinctum est de bonitate morali, ita distinguendum est de malitia morali & malo culpae: quoniam esse malum moraliter seu culpabiliter contingit dupliciter. Uno modo, ut extendit se ad malum contra virtutes theologicas: & sic non est ad propositum. Alio modo, ut præcise continet malum: virtutibus moralibus proprie dictis oppositum: & sic solum est ad propositum propter eandem rationem. Ita quod sermo præterea est de malo culpabiliter secundum viam moralitatis, scilicet culpabiliter quam habet ex eo quod contrariatur charitati, quae est virtus theologica. Et quia culpa non habet rationem peccati moralis directam, nisi inquantum opponitur charitati diligenti bonum divinum in seipso & distinguatur inter filios Dei & perditionis: licet fundamentaliter habeant in se vide sunt digni morte aeterna culpae mortales proximo, ut homicidia, adulteria, & eiusmodi. Hinc videtur potius quam admittitur mali, istis malis moralibus, ut sunt in presenti consideratione & comparatione, secundum illud, scilicet malitiam & culpam, quod directè & secundum proprias rationes ex suis propriis generibus præcise important.

¶ His igitur prælibatis, scito quod virtutes intellectuales, ut in precedenti lib. quæstio. 66. articulo tertio, diffuse habet ab Autore, præstant simpliciter moralibus, quia ex obiecto quod est verum abstractus, &c. habent quod sunt substantialiter nobiliores. Sed secundum quid sunt nobiliores morales, scilicet in ordine ad agendum. Et ex hac nobilitate secundum quid habent quod dicuntur simpliciter boni ex moralibus virtutibus. Et sic falsitas est peius quid in se quam malitia moralis: ut istis virtutibus moralibus præcise opponitur, quia tollit nobilitatem bonum in se. Sed huiusmodi malitia moralis est peius quid nobis quia tollit nobis magis bona, quia magis necessaria: & secundum quid dicuntur boni simpliciter. Nec tradidi inter hæc obliuioni doctrinam Autoris in prima parte quaestionis quadragesimae octavae articulo sexto. Vbi probat malum culpae habere plus rationem mali quam malum poenae: quoniam hæc non contrariatur illis: quoniam loquitur de malo culpae universaliter, ut oppositum erant charitati: ut patet in secunda ratione quae præcipua est, & fundatur super hoc quia malum culpae opponitur bono divinum in seipso. Prima autem ratio non plus exigit quam quod culpa plus habeat de ratione mali nostri: quia ex ordine ad nos fundatur. Et hanc glossam habet ex loco allegato primæ secundæ. Vel dicendum quod malum culpae est magis malum simpliciter quam falsitas, inquantum est malum poenae. Nos autem hic loquimur de malo falsitatis in se solita, habendo à ratione poenae.

¶ Ad primum ergo obiectum in primo dubio negatur consequentia: quoniam actus qui est malus culpabiliter non est sic, sed est bonum rationis, est melior substantialiter quam culpabiliter sit melior moraliter. Et per hoc etiam patet conclusio secundæ. Nam concessio toto nihil aliud habetur nisi quod appetitus est melior

melior moraliter quam seire. Scire tamen est melius secundum se simpliciter. Ad probationem ex regula secunda. Primum, capite vicesimo secundo, dicitur quod ex regula ista non potest concludi nisi quid est eligibilis. Sed quantum eligibilis est quandoque non quod est in se melius, sed quod est nobis melius ideo ex regula ista non habetur contra nos.

Verbe gratia. Constat quod vultus est nobilior quam gustus, etiam si gustus quidam. Et facta combinatione iuxta illam regulam, scilicet gustus cum cunctis, et vultus cum insensibilitate gustus: constat quod est eligibilior gustus cum cunctis, quam vultus cum insensibilitate gustus: quia gustus est nobis magis necessarius. Et tamen vultus est secundum se, nobilior gustu & tactu. Et sic est in proposito, quod eligibilis est bene moraliter agere cum facilitate in intellectu, quam veritas in intellectu cum malitia moralis, non quia melius in se, sed nobis. Ad quartam dicitur, quod actus intellectus practicus, in quantum est secundum se verus & bonus, intellectus non ordinatur ad appetitum & opus ut ad finem, sed in quantum practicus, sic est gratia operis ut latius declaratum in superioribus est: nec oppositum docuit Aristoteles.

Ad secundum dubium dicitur, quod non est ibi nisi mutatio vocabulorum quo ad distinctionem. Quoniam habere ordinem rationis ut verum, & habere per modum perfectionis aut fugae, nihil aliud est quam habere illum essentialem, & participativum. Id vero quod additur, scilicet quod habere ordinem rationis per modum perfectionis & fugae, convenit voluntati & electioni essentialiter, est conditio diminutiva: sicut si quis diceret quod esse rationale per participationem convenit per essentiam appetitui. Ille enim sic rationale per essentiam diminuit ab eo quod est esse rationale per essentiam. Et ideo solutio nulla est.

Ad tertium dubium dicitur, iuxta prius dicta, quod bonitas moralis talis, scilicet ut sit precise per virtutes morales, non est excellentior secundum se bonitate intellectus, quam est veritas. Et quoniam dicitur: Cum ista sit culpa quae est summum malum, cum illa non: ergo. Respondetur quod nobilitas substantialis rerum non pensatur ex extrinsecis, sed ex propriis. Et propterea non pensatur ex contrariis quae sunt extra rationem rerum, sed ex propriis substantiis. Et propterea dicitur, quod quum culpa quae est summum malum, non sit quaecunque culpa, sed opposita theologiae virtuti: & ista sit extra virtutes intellectuales & morales penes consuetudinem vel separationem ab illa, non attenditur nobilitas substantialis virtutum, sed nobilitas secundum quid. Et propterea simpliciter negatur consequentia propter rationem dictam. Quamvis ad hominem, scilicet non continentem consuetudinem virtutis possit negari affirmativum: quoniam & cum intellectu & quum morali precise fiat culpa, quae est summum malum, scilicet confusio in peccato contra claritatem Dei. Ad secundum obiectum dicitur, quod si moraliter loquimur in hac vita iuxta Aristotelem, minor est falsitas: quia beata vita consistit in virtute intellectuali, quae est sapientia, ut patet in decimo Ethicorum. Si autem loquarur theologice, sic falsitas est minor: quia non humilitate, sed charitate immediate bene beat quae hic vivitur.

Ad quartum dubium de iustitia legali scito quod iustitia legalis potest sumi dupliciter. Primum, proprie, ut est quaedam specialis virtus omnia in bonum commune dirigens: ut de ea in quinto Ethicorum, & superius tractatum. Alio modo, communiter, prout omnis lex quomodolibet iustitia legalis dicitur. Si sumatur proprie, sic supponit ordinem ad finem: sicut medicina appetitum sanitatis: & inclinatur ad ordinem eorum quae sunt ad finem. Et quoniam ab Autore sumitur proprie, ut docet tantum doctorum: ideo actum proprium eius ponit respectum eorum quae sunt ad finem. Cum quo tamen fiat, quod praecipue respectu ordinis ad finem, ad iustitiam legalem spectent, non ut actus eius, sed ut praeterea de principia eius, ut patet superius in quaestione de praecipuis dei & spei. Nam de tribus theologiarum virtutum actibus: praecipue universaliter non est iustitia legalis, & quo primo sunt praecipua decalogi, sed ad iustitiam legalem principia spectant.

Ad primum ergo contra iustitiam legalem negatur, quod faciat ordinem ad finem. Ad probationem dicitur, quod lex de dilectione Dei, Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, &c. est iustitia legalis principium, non effectus. Lex autem de cultu Dei est quidem ad iustitiam legalem, sed non est ordinis ad finem, sed ordinis eorum quae sunt ad finem. Est enim de actu religionis cuius non est Deus obiectum, ut patet ex praecedentibus. Ex hoc autem quod cultusque recte legitur transgredere dicitur in iustitiam, accipiendo in iustitiam proprie, nihil aliud habetur nisi quod omnis lex aliquo modo spectat ad iustitiam legalem, scilicet vel ut praeterea habet sui principium vel ut actus, &c. & non habetur quod quilibet lex sit ad iustitiam legalem proprie.

Ad secundum dubium dicitur, primo quod nullum incommensurabile est humilitatem ad gloriam extendere quam iustitiam legalem: quia principia iustitiae legalis non sunt omnino extra iustitiam legalem, sed ea quae sunt ad iustitiam legalem. Nec hoc Autor requirit incommensurabile: quia humilitas etiam ad ea quae theologiae virtutum sunt, se extendit. Dicitur secundo, & subtilius, quod licet ordinis ad finem secundum se non fiat ad iustitiam legalem, sed supponatur idem tamen ordinis ad finem ex parte creaturae rationalis, quae ordinatur in finem, sit ad iustitiam legalem. Verbe gratia, Diligere Deum super omnia non est secundum se ad iustitiam legalem, quia est de Deo obiecto & fine. Deus autem est super omnia bonum commune supra totum universum, ut patet in Metaphysica. Sed idem diligere Deum super omnia, ut bonitatem partes universi, scilicet ipsas creaturas rationales diligentes Deum super omnia, cadit sub iustitia legali, ad quam spectat omne bonum partis ad totum ordinari. Et sic aequae universalis est ordinatio quam facit iustitia lega-

lis, cum ea quam suscipit humilitas: quoniam utraque ad omnia se extendit, et quod in actibus consistentibus in ordine ad finem, quia invenitur aliquid quod est de genere eorum quae sunt propter finem, sicut autem & extendit universaliter iustitiae legalis ad omnes actus, & propterea eius ratio sit differentia, scilicet quod est formaliter respectu eorum quae sunt ad finem. Et ideo distinctionem est illud consequens scilicet, ergo iustitia legalis adaequat ordinationem humilitatis. Quoniam adaequare illam codignit dupliciter, scilicet vel quo ad numerum bonorum: & sic conceditur, quia quoniamque bona respicit una respicit alia: vel quo ad rationes bonorum: & sic non oportet adaequationem querere, quoniam non facit magis vel minus universalis ordinacionem. Et iustitia legalis sub illa ratione respicit omnia & sub illa, humilitas: alioquin non essent distinctae virtutes formales. Nec si quilibet molestus aut sollicitus propterea quod dicam

legas esse actus iustitiae. Claritas enim doctrinae, ut percipitur melius responsiones argumentorum, id efficit, & secundum veritatem appetitus conformis legi in ordine eorum quae sunt ad finem, ad iustitiam legalem est. Appetitus vero finis secundum se, principium est legalis iustitiae. Unde nihil recedit ad propositum dicere legem, & dicere appetitum legem regulam, esse ad iustitiam legalem vel illius principium: quoniam hinc nulla est difficultas in proposito.

Ad obiecta contra secundum dictam de differentia inter iustitiam legalem & humilitatem, respondendo dicitur quod in littera ponitur differentia inter eas penes facere ipsam ordinationem universaliter, & facere hominem bene subiectam ordinationi in universaliter. Haec autem, ut ipsa verba sonant, distans sunt agens & patiens. Iustitia namque dum facit voluntatem & executionem prout eulibet & toti debetur, ordinationem rationis universaliter ponit in actibus: humilitas vero, dum ex divina reverentia ad omnia bona tendit ut indignus, per modum subditi, tantum ad omnem rationabilem ordinationem parat. Quam ergo dicitur, esse subiectum legi est iustum: ergo est ad iustitiam. Conceditur totum. Sed non est contra propositum: quoniam, ut totiens dictum est in diversis virtutibus differentia earum sepe assignatur penes actus principiales, & non semper penes actus proprios: cum praedictione, scilicet quod in his actibus convenit illi virtuti quod non alii, sed quia ista actus est actus principialis illius, & non principalis illius: & contra non assumendo nec negando si potest illi alteri aliquo modo hic actus convenire. Sic autem est in proposito, quod iustitia principialis actus est facere seu ponere rationis ordinem in omnibus quia omnia ad commune bonum sunt ordinabilia, humilitas autem praecipue est actus per modum subditi ad omne rationabile se praebere. Cum quibus fiat, quod esse subiectum, sit ad iustitiam secundariam. Iustitia enim, ut iustitia, non facit iustum subditum: alioquin Deus, qui respicit ratio subditi, non esset proprie iustus. Sed ex iustitia in aliquo provenit quod sit subditi. Et sic patet quod non est actus principalis iustitiae, sed effectus quidam eius in aliquo. Unde in distinctione iustitiae non ponitur subditi, sed debiti, quum dicitur, ius suum unicuique tribuens. Humilitas autem etiam ex ipsa voce deiectionem sonat. Potest quoque dici quod est equivoque de subiectione. Nam esse subditi sub ratione debiti legalis seu simpliciter, est effectus quidam iustitiae. Sed est subditi ex quodam debito morali ob divinam sollicitudinem reverentiam, tribuitur humilitati. Et sic vidique sunt ambae rationes Martini contra differentiam in modo respiciendi ordinationem rationis universaliter. Quoniam solidam refutatur & quod distinguuntur quo ad hoc sicut agens & patiens, quo ad actus principiales: & quod subditi quoniam facit in homine humilitas, est alterius rationis ab illa quae est effectus iustitiae: a qua dicitur iustum esse hominem subditi legi.

Ad obiecta denique in eodem dubio contra conclusionem ipsam, respondetur ad primum dicitur, quod aliquid spectare ad aliquam virtutem potest dupliciter contingere: vel ut necessarium ad illam virtutem: ita quod oppositum eorum temperet aut minuat illam virtutem: vel ut ad supererogationem illius, & quod non minuat ad supererogationem legalis iustitiae spectant consilia in ordine ad commune bonum, quum ad supererogationem humilitatis spectent eadem in ordine ad proprium bonum in ipso homine. Si quis tamen memor fuerit illius propositionis, quod nullum est consilium quum quandoque cadit sub praecipio, perspicere poterit quod iustitia legalis adaequat humilitatem quo ad consilia dupliciter. Primum, quia omnes eorum actus respiciunt ut debita in casu, et sic saluantur adaequatio universalis: quia nullus est actus eadem sub consilio quum etiam cadit sub debito. Secundo, quia etiam sub ista ratione, in quantum est sub consilio, ad utrumque supererogationem spectant. Optimalis enim legislatoris est non solum debitos actus praecipere, sed etiam expeditas ad commune bonum consulere. Unde in lege dicitur contineri non solum praecipua, sed mandata quae apud Hieronymum sunt de consiliorum actibus.

Ad secundum vero dicitur, quod assignata est in littera diversitas modi, & declarata: & obiectibus est iustitia legalis. Et non solum non expugnabitur, sed nec facilius bene oppugnabitur.

Ad quintum dubium de iustitia particulari advertendum est quod radice vnde excellencia iustitiae particularis supra humilitatem pullulat, est ista quam Aristoteles in quarto Ethicorum, & in primo Rhetorice, & Autor superius docuit: quia scilicet iustitia virtus est bona non solum habens, sed directe est ad bonum alterius. Hoc enim maximum virtutis opus & principia lae disponit consensu, ut patet in locis allegatis. Humilitas autem non directe, nisi habentis, est bonum: sicut & ceterae virtutes morales quae circa passiones ponuntur. Unde ad primum argumentum respondendo dicitur, quod fallum est iustitiam esse circa cupiditatem opus & diuturnum. Avaritia enim est circa inordinatam passionem, iustitia autem non est virtus circa passiones, sed circa operationes ad alterum, ut sit, ad probationem dicitur, quod discurrendo per modos com-

munis. Nam esse subditi sub ratione debiti legalis seu simpliciter, est effectus quidam iustitiae. Sed est subditi ex quodam debito morali ob divinam sollicitudinem reverentiam, tribuitur humilitati. Et sic vidique sunt ambae rationes Martini contra differentiam in modo respiciendi ordinationem rationis universaliter. Quoniam solidam refutatur & quod distinguuntur quo ad hoc sicut agens & patiens, quo ad actus principiales: & quod subditi quoniam facit in homine humilitas, est alterius rationis ab illa quae est effectus iustitiae: a qua dicitur iustum esse hominem subditi legi.

Ad obiecta denique in eodem dubio contra conclusionem ipsam, respondetur ad primum dicitur, quod aliquid spectare ad aliquam virtutem potest dupliciter contingere: vel ut necessarium ad illam virtutem: ita quod oppositum eorum temperet aut minuat illam virtutem: vel ut ad supererogationem illius, & quod non minuat ad supererogationem legalis iustitiae spectant consilia in ordine ad commune bonum, quum ad supererogationem humilitatis spectent eadem in ordine ad proprium bonum in ipso homine. Si quis tamen memor fuerit illius propositionis, quod nullum est consilium quum quandoque cadit sub praecipio, perspicere poterit quod iustitia legalis adaequat humilitatem quo ad consilia dupliciter. Primum, quia omnes eorum actus respiciunt ut debita in casu, et sic saluantur adaequatio universalis: quia nullus est actus eadem sub consilio quum etiam cadit sub debito. Secundo, quia etiam sub ista ratione, in quantum est sub consilio, ad utrumque supererogationem spectant. Optimalis enim legislatoris est non solum debitos actus praecipere, sed etiam expeditas ad commune bonum consulere. Unde in lege dicitur contineri non solum praecipua, sed mandata quae apud Hieronymum sunt de consiliorum actibus.

Ad secundum vero dicitur, quod assignata est in littera diversitas modi, & declarata: & obiectibus est iustitia legalis. Et non solum non expugnabitur, sed nec facilius bene oppugnabitur.

Ad quintum dubium de iustitia particulari advertendum est quod radice vnde excellencia iustitiae particularis supra humilitatem pullulat, est ista quam Aristoteles in quarto Ethicorum, & in primo Rhetorice, & Autor superius docuit: quia scilicet iustitia virtus est bona non solum habens, sed directe est ad bonum alterius. Hoc enim maximum virtutis opus & principia lae disponit consensu, ut patet in locis allegatis. Humilitas autem non directe, nisi habentis, est bonum: sicut & ceterae virtutes morales quae circa passiones ponuntur. Unde ad primum argumentum respondendo dicitur, quod fallum est iustitiam esse circa cupiditatem opus & diuturnum. Avaritia enim est circa inordinatam passionem, iustitia autem non est virtus circa passiones, sed circa operationes ad alterum, ut sit, ad probationem dicitur, quod discurrendo per modos com-

munis. Nam esse subditi sub ratione debiti legalis seu simpliciter, est effectus quidam iustitiae. Sed est subditi ex quodam debito morali ob divinam sollicitudinem reverentiam, tribuitur humilitati. Et sic vidique sunt ambae rationes Martini contra differentiam in modo respiciendi ordinationem rationis universaliter. Quoniam solidam refutatur & quod distinguuntur quo ad hoc sicut agens & patiens, quo ad actus principiales: & quod subditi quoniam facit in homine humilitas, est alterius rationis ab illa quae est effectus iustitiae: a qua dicitur iustum esse hominem subditi legi.

Ad obiecta denique in eodem dubio contra conclusionem ipsam, respondetur ad primum dicitur, quod aliquid spectare ad aliquam virtutem potest dupliciter contingere: vel ut necessarium ad illam virtutem: ita quod oppositum eorum temperet aut minuat illam virtutem: vel ut ad supererogationem illius, & quod non minuat ad supererogationem legalis iustitiae spectant consilia in ordine ad commune bonum, quum ad supererogationem humilitatis spectent eadem in ordine ad proprium bonum in ipso homine. Si quis tamen memor fuerit illius propositionis, quod nullum est consilium quum quandoque cadit sub praecipio, perspicere poterit quod iustitia legalis adaequat humilitatem quo ad consilia dupliciter. Primum, quia omnes eorum actus respiciunt ut debita in casu, et sic saluantur adaequatio universalis: quia nullus est actus eadem sub consilio quum etiam cadit sub debito. Secundo, quia etiam sub ista ratione, in quantum est sub consilio, ad utrumque supererogationem spectant. Optimalis enim legislatoris est non solum debitos actus praecipere, sed etiam expeditas ad commune bonum consulere. Unde in lege dicitur contineri non solum praecipua, sed mandata quae apud Hieronymum sunt de consiliorum actibus.

Ad secundum vero dicitur, quod assignata est in littera diversitas modi, & declarata: & obiectibus est iustitia legalis. Et non solum non expugnabitur, sed nec facilius bene oppugnabitur.

Ad quintum dubium de iustitia particulari advertendum est quod radice vnde excellencia iustitiae particularis supra humilitatem pullulat, est ista quam Aristoteles in quarto Ethicorum, & in primo Rhetorice, & Autor superius docuit: quia scilicet iustitia virtus est bona non solum habens, sed directe est ad bonum alterius. Hoc enim maximum virtutis opus & principia lae disponit consensu, ut patet in locis allegatis. Humilitas autem non directe, nisi habentis, est bonum: sicut & ceterae virtutes morales quae circa passiones ponuntur. Unde ad primum argumentum respondendo dicitur, quod fallum est iustitiam esse circa cupiditatem opus & diuturnum. Avaritia enim est circa inordinatam passionem, iustitia autem non est virtus circa passiones, sed circa operationes ad alterum, ut sit, ad probationem dicitur, quod discurrendo per modos com-

Secunda secundum S. Thom. N n n

mutatur iustitia, cumquam invenitur quod sit circa passionem cupiditatis, sed circa operationes ad alterum: quae sunt commutationes. Difficilius autem est exhibere se hominem bonum ad alteram quam ad seipsum.

¶ Ad secundum dicitur, negando antecedens: quia excellentior est impellere ad bonum alterius, ut sit, ut facit iustitia, quam impellere ad bonum alterius, in quantum redundat in proprium, ut facit humilitas. Et quia penes hunc modum seu hanc rationem attenditur differentia & nobilitas substantialis, ideo iustitia est substantialiter nobilior humilitate. Cum quo sit quod humilitas sit secundum quod nobilior: sunt accidentis respectu substantiae, si- cut magnanimitas respectu iustitiae: quia iustitia habet quo ad aliquid conditionem aliquam nobilitatem, puta si magis ex amore libero impellit, & si quid aliud est eiusmodi: ut puta, si in dubio suam ditionem eligeret. Hae enim ad secundum quod nobilitatem spectant. In culis signum liberalitatis, quae plus habet liberi amoris, non est excellentior iustitia.

¶ Ad tertium dicitur, quod quia humilitas praesupponit iustitiam sicut accidentis substantiam. Appertus enim per modum substantiae ad Deum & id quod Dei est, supponit iustitiam qua homo Deo, & id quod ex parte se tenet hominis, et quod ex parte se tenet Dei, insinuat tribuit: ideo conditione illa, si omnes essent humiles, non esset opus iustitia, deest scilicet: quia ex hoc ipso quod ponitur humilitas, praesupponitur iustitia. Sicut si quis diceret, si omnes essent liberales seu magnanimi, non esset opus iustitia, quoniam utraque virtus super iustitia fundatur: & illa non supponit, non virtutes sed vicia est. Quoniam admodum etiam humilitas, nisi super iustitia fundetur qua vnicuique ius suum debetur, utilitas animi & delectatio humana esset. Dicitur nihilominus, secundum eamdem rationem praefata rationes formales loquendo, quod falsa est dicta conditionalis: quoniam dato quod omnes homines essent humiles, ac per hoc ipsi ipsi boni opus esset virtus qua directe essent boni aliis. Hae autem est iustitia. Ad probationem iam patet quod falsam assumit, quod iustitia sit circa cupiditatem. Est enim circa operationes ad alterum ut per quas non humilitas sed iustitia directe rectificatur, ut patet in quinto articulo.

¶ Ad quartum sufficit responsio Autoris, quae examinat hanc.

¶ Nam iustitia per aduentum superbiae, desinit esse iustitia.

Questio. In responsione ad primum eiusdem articuli quatuor, dubium ex Martino ibidem occurrere, arguente contra hanc responsionem, dicendo quod iudicio suo non satisfacit: nam primo, quia non videtur verisimile quod vera iustitia per aduentum superbiae desinat esse iustitia. Probatur: primum quod aliquis habuerit multos actus iustitiae, & postea extollat se de illis. Aut igitur nunc ita est quod illi actus fuerint recte rationi conformes aut difformes: si conformes, semper fuerunt actus iustitiae: si difformes, nunquam fuerunt actus iustitiae. Tum secundo, quia hae solutio non videtur continere intentionem Chrysostomi, qui intendit magnam praecognitionem humilitatem extollere. Nam quae magna humilitatis laus, si excedat apparentem iustitiam, quae potius humilitas est, quam vera iustitia? Et rursus ex hoc quod humilitas tanta peccato excedit iustitiam, inferi quod bona iustitia a iustitia divina tribuatur in medio angustiorum ubi ascendit illum magis humilitas quam iustitia acribitur videtur. Tum tertio, quia secundum Chrysostomum humilitas non pertransit iustitiam propter fragilitatem iustitiae, sed propter immensam suam molem superbiae: ergo non loquitur ibi de iustitia quae propter humilitatem definit esse iustitia. Antecedens patet per illa verba, Geminas mihi bigas, &c. Tum quarto, quia humilitas vincit superbia, superbia vincit iustitiam: ergo humilitas vincit iustitiam: ac per hoc est porro. Consequentia est nota, & partes antecedentis patet ex allegata Auctoritate.

¶ Ad hoc dubium dicitur, quod solutio est sufficiens. Et quod sicut peccatum praecognitionis desinit quo ad maiorem & rectum aeternae mortis esse in homine per humilitatem, ita vera iustitia praecognitionis desinit esse quo ad rationem virtutis & meritum vitae aeternae in homine per superbiaem: superbiaem. Nec hoc est verisimile, sed verissimum.

¶ Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod gratis conceditur verum esse, quod actus qui fuerint iusti, semper verum sit dicere, quod fuerint iusti: sed non est semper verum quod remaneant superbiaem perinde habuit rationem virtutis, & perditur meritum aeternae vitae, nec contra potest ponentiam habuit virtutis remanentes non remanent in ratione virtutis.

¶ Ad secundum dicitur, quod conformis est expositio Autoris Chrysostomi intentioni. Nam praecognitionem magnam humilitatis est vincere molem reliquorum peccatorum, & suum oppositum opprimere molem tantae iustitiae, unde non praefertur iustitia apparenti, sed qua per suum oppositum definit esse vera. Ita quod laus humilitatis non est in comparando has virtutes inter se, sed in magnificando vires humilitatis, & superbiae. Unde expresse Chrysostomus, dicit bigam iustitiae & superbiae non defecit iustitia sed mole superbiae succumbere. In hoc ergo est magna humilitatis laus, quod ipsa omnia peccata destruit, & suum oppositum destruit omnes virtutes, & pro responsione oppositi dicitur, quod vincit iustitiam: quod Autor expressit vincere non iustitiam, sed iustitiam quae desinit esse iustitia per superbiaem quae destruxit illam. Iustitia siquidem, virtutis nomen est. Ad id vero quod rursus ostenditur, dicitur quod ex quo humilitas ostenditur a iustitia ille ex admixta iustitia & Chrysostomus, manifeste patet quod principaliter iustitia & exequitur humilitas a iustitia ille a iustitia.

¶ Ad tertium dicitur, quod consequentia non valet: quoniam ex hoc quod Chrysostomus illi, non ex defecit iustitia, ostendit quod non de apparente sed vera secundum se iustitia loquitur: quae non ob sui defectum ex se, sed ex admixta superbia mole succumbere videtur: ita quod non intendit, quod etiam, cum iusta superbia vires suas iustitia habeat: sed quod quae ex se non desineret, ex admixta superbia desinit.

¶ Ad quartum dicitur, quod consequentia nihil valet: quia variatur ratio vincendi, & aequiucatur de victoria. Humilitas namque vincit superbiaem, sicut

vinum dicitur contrariam vincit aliud. Superbia quoque vincit iustitiam, etiam sicut vinum contrarium vicatiter vincit aliud. Et sicut in vitiis patet antecedentis sermo est de victoria vultu contrarij respectu alterius: & in consequenti est sermo de victoria excellentioris nobilitatis, quia id dicit vincere quod est nobilior, manifesta est aequiucatur victoriae ut dicitur de congressu contrariorum.

illud Hebraeorum undecimo, Accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quam humilitas.

¶ Ad tertium dicendum, quod contemnentem terrenam, promittuntur caelestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur caelestia thesauri: secundum illud Mat. 6. Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in caelo. Et similiter contemnentibus mundi gaudia, promittuntur consolationes caelestes: secundum illud Mat. 5. Beati qui lugent: quoniam ipsi consolabuntur.

dubium ex Martino ibidem occurrere contra hanc responsionem, arguente quia hoc solutio non evacuat rationem: tum primo, quia conclusio non comparat humilitatem nisi ad alias virtutes morales: fides autem non est virtus moralis. Tum secundo, contra opinionem, quod humilitas non est fundamentum virtutum, nisi quia remouet prohibens, arguitur sic, & remouet prohibens, hoc est, superbia in proposito, conuenit non solum humilitati, sed alteri vicio extremo contrario superbiae: ergo per remouere prohibens humilitas non habet rationem fundamenti, nisi etiam dicatur quod esse virtutum fundamentum conuenit etiam illi alteri vicio, &c. Tum tertio, illud quod inclinatur in actum omnium virtutum potius & directe est fundamentum virtutum, & non tantum quia remouet prohibens. Sed humilitas inclinatur in actum virtutum, inclinatur in actum omnium virtutum: ergo maior est certa. Et minor probatur: quia contemnitur terrena exterius & sui inclinatur in actum omnium virtutum.

¶ Ad hoc dubium respondendo dicitur ad primum argumentum, quod in littera humilitas comparatur omnibus virtutibus & non moralibus tantum, ut patet in littera. Quod si ipse Martinus ad morales tantum comparat, sibi ipsi inuenit si vult saluare Auctoris responsionem ad littera trahat, & non calumnietur responsionem Auctoris.

¶ Ad secundum dicitur dupliciter. Primo, quod sicut stat eundem esse animum & prodigium secundum diuersos actus, ita stat eundem esse superbia & depreffum respectu diuersorum, puta, quod superbia respectu excellentium operum absque recognitione ingerat se maxime: & ex alia parte ad aliqua parua, puta ad ea quae sunt mansueti, &c. exhibeat se depreffum. Et secundum hoc falsum est antecedens quod oppositum virtutis necessario remouet superbiaem, quia laus cum ipsa. Ratio autem quare huiusmodi vicia contraria non se totaliter excludunt, est quia malum colligitur ex particularibus defectibus. Ac per hoc viciu vnum remaneat secundum aliquem actum, & alius etiam secundum alium. Non sic autem est in virtute, quae colligitur ex causa integra. Et vnum excludit extremum viciu, si virtus est. Secundo dicitur, quod remouere prohibens conuenit dupliciter, scilicet simpliciter & secundum quid. Illud quod sic remouet prohibens, quod remouendo vnum ponit aliud prohibens, non dicitur remouere prohibens simpliciter, sed prohibens talia & parua, quia amouit certum, & posuit lignu, prohibens graue a suo motu. Sed tunc dicitur simpliciter remouere prohibens, quando abique subrogatione alterius prohibens remouet prohibens: puta, si remouet ferrum nihil aliud supponendo. Constat modo in proposito quod humilitas remouet prohibens simpliciter. Alterum autem viciu non remouet superbiaem prohibens, nisi supponendo seipsum etiam prohibens aduersum virtutum. Et secundum hoc falsum etiam est antecedens, scilicet remouere prohibens conuenit alteri extremo vicio quia non est illud actus simpliciter sed secundum quid conuenit.

¶ Tertio dicitur, quod quia moralis sermo de virtutum edificatione est, verba sunt secundum subiectam materiam intelligenda: ita quod sermo est non de qualitate virtutis ut ex quoqueque principio remouere prohibens, sed de virtute remouere prohibens. Hoc autem constat soli humilitati conuenire: ne per hoc antecedens etiam est falsum. Signum autem huius sensus est, quod natura quae remouet prohibens, scilicet superbia, quia producit hominem non cum superbia, non propterea dicitur fundamentum virtutum. Est ergo sensus, quod virtus remouens prohibens est fundamentum virtutum, seu quod virtus remouere prohibens dat humilitati quod sit virtutum fundamentum. & non quod qualiterque remouens prohibens sit esse fundamentum virtutum.

¶ Ad tertium dicitur, quod maior est falsa. Nam & iustitia legalis inclinatur ad actum omnium virtutum, ut patet ex supradictis: tamen non ponit fundamentum virtutum. Similiter magnanimitas inclinatur ad actum omnium virtutum dum in omnibus tendit ad magna, & tamen non ponit fundamentum virtutum. Aliud ergo requiritur ad rationem fundamenti, scilicet quod sit primum in edificatione. Quod non probat Martinus conuenire humilitati per seipsum positum. Et oppositum ex praedictis argui potest, ex eo quod humilitas supponit iustitiam. Minor quoque non est vera, nisi secundum quid: quoniam humilitas non inclinatur per suum actum ad omnium virtutum actum in speciali, sed in generali, pro quanto omnibus rationabilibus subiectis hominibus in his quae Dei sunt. Sic autem, vel ex consequenti & iustitiae inclinatur in actum virtutum in speciali, extra propositum est argumentum per se, & directio positio fundamentum virtutum.

¶ In responsione ad quartum dubium est ex Martino ibidem. Nam ex hac solutione (Martinus inquit) habetur intentum, scilicet quod humilitas sit potissima virtutum. Primo quia illa virtus quae sibi appropriat maximum premium, est maxima virtus. Sed humilitas appropriat sibi maximum premium. Secundo, Cui conuenit excellens premium, est maxima virtus: quoniam humilitas est huiusmodi. Probatur quia humilitas (ut dicit littera), conuenit conuenire sublimis in terrenis: huiusmodi enim contemnitur videtur excellens premium in actum virtutum moralium.

¶ Ad primum horum dicitur, quod tam maior quam minor est falsa. Maior quidem: nam virtus excellens non ex appropriari sed ex propria substantialibus penetur. Minor vero: quia exaltatio spiritualis non est formaliter maximum premium. Maior enim est fructus diuina.

¶ Ad secundum dicitur, quod contemnentem sublimitatem terrenam non est maximum premium inter alias morales. Nam longe maior est communis homo intendere, ad illud omnia ordinando, qui actus est iustitia & legalis, quanto commune bonum diuinus est, quam bonum valere.

In id

Quæstio. In responsione ad quartum, dubium ex Martino occurrunt ibidem contra hanc responsionem, dicentes, quod ista solutio refertur sicut præcedentes, argumentum enim concludit quod ista solutio humilitas est perfectior aliis virtutibus moralibus. Tum etiam quia contemptus celsitudinis terrenæ est actus maxime excellentis inter morales.

Ad hoc dicitur, quod non egerit alia responsio: quia soluta sunt quæ obicit. Et argumentum non concludit humilitatem esse maximam virtutum, etiam moralium, ex eo manifestum est, quod ipsam esse maximam simpliciter non habetur ex commutatione domini. Nec aliunde probatur quod inter morales sit maximum oppositum inordinatum est.

Num humilitas sit spei moderativa.

Quæstio. In eodem quinto articulo, quæstionibus conclusivis, sexagesime primæ, restant alius tres quæstiones. Prima est, quo pacto humilitas est virtus moderativa spei, & cum hoc est circa omnia. Constat enim quod spes non est circa omnia, sed circa ardua tantum, & constat non omnia esse ardua, patet autem humilitas esse circa omnia, & ex littera latus articuli, dum dicitur quod humilitas facit hominem bene subiectum ordinationi rationis quantum ad omnia: & ex littera sequentis articuli, ubi humilitatis gradus ponitur, inter illam & indignum ad omnia & resistere & facere.

Num terrenam contemnere sublimitatem sit proprius humilitatis actus.

Quæstio. Secunda quæstio est, quo pacto contemnere sublimitatem terrenam est proprius humilitatis actus, & in littera dicitur in responsione ad tertium, quod hic actus communis sit magnanimitati, & non sit principalis humilitatis actus: quoniam actus eius principalis est respectu sperandorum, quoniam sit moderatio spei: & non respectu despicendorum, ad quæ ex consequenti humilitatis virtus respicit.

Num humilitas sit prima post theologicas & intellectuales virtutes.

Quæstio. Tertia quæstio est, an locus assignatus humilitati, scilicet post theologicas & intellectuales virtutes, & sublimitatem, sit suus simpliciter vel secundum quid: hoc est an humilitas sit ceteris nobilior, an secundum quid. Et est ratio dubij, quia superius religio prælatæ est omnibus moralibus, ut patet quæst. 81. quia religio magis de propinquo accedit ad Deum quam alie virtutes morales, ut patet operari ea quæ directe & immediate ordinantur in honorem divinum. Et in q. 104. obedientia præfertur reliquis virtutibus moralibus: quia per se loquendo, maius bonum præfert Deum cunctis, scilicet propriam voluntatem. Et in quæst. 111. dicitur prima locus post iustitiam fortitudinis, quia est celsitudo boni rationis contra periculum mortis quæ sunt maxima. Accedit etiam ad hoc, quod in q. 30. misericordia præponitur est omnibus virtutibus quæ sunt ad proximum: quia est posterior actus. Nam supplere defectum alterius in quantum huiusmodi, est superioris & melioris. Et sic quia sublimitas est ad proximum, sequitur quod misericordia præcedat iustitiam, ac per hoc humilitatem.

Ad primam quæstionem dicitur, primo, quod humilitas est circa secundum ardua directe, ut propriam materiam, sed est circa omnia per quandam reductionem: quoniam consentaneum rationi est, ut qui in bonis arduis suum moderatur appetitum, multo magis in bonis mediocribus quæ minus sunt appetibilia se moderetur. Secundo, quod humilitas est illa recte respectu omnium, scilicet arduorum secundum se, & non arduorum in se: sed tamen omnium est sub ratione ardui: quia quæ non sunt in se ardua, induunt rationem ardui relata ad humilem: quia induunt rationem divini. Ad omnia siquidem bona se habet humilis ut ad ea quæ Dei sunt. Primæ responsioni obicit, quod oportet unam virtutem ponere circa moderamen appetitus respectu mediocritatis, præter magnanimitatem oportet aliam virtutem ponere respectu excellentiæ mediocritatis non minus sit motus appetitus, quam honor mediocritatis: & humilitas circa excellentiam, sicut superbia est quædam motus magnanimitatis circa honorem. Secundo autem responsioni consonat veritas tam universalis superbiæ ad omnia se dicitur extenditur. Et propterea dicendum videtur cum Autore in littera, quod humilitas est circa omnia in universalibus, in quantum scilicet habet rationem consilii ardui, & non secundum suas speciales rationes. Et quia circa bonum arduum siue in se siue vel relatum, est species: ideo cum his sit quod humilitas sit circa speciem.

Ad secundam quæstionem dicitur, quod quia humilitas principalis actus est reprimere appetitum ad sublimitatem, & ad sublimitatem se habet: hic est enim modus, hoc est finem quod humilitas spei apponit ex reverentia divini: & hoc virtutem est contemnere sublimitatem: ideo contemnere sublimitatem terrenam, humilitatis dicitur esse proprium: ut patet speciatim ad proprium actum, & non ad secundarium, sicut contingit in magnanimitate, qui principalis actus tendit in magnanimitatem, non contemnere magnanimitatem: quoniam etiam alia & alia ratione utique contemnat terrenam, ut patet ex rationibus magnanimitatis & humilitatis.

Ad tertiam quæstionem dicitur, quod cum ista sit quæstio ad hominem, non potest melius determinari quoniam ex illo loco ubi ex proposito explicite Autor ipse hanc quæstionem de nobilitate simpliciter vel secundum speciem moralium virtutum tractat. Cetera siquidem ad istam referenda sunt regulam. Constat autem quod in præcedenti libro in quæst. 81. art. 4. ex proposito comparantur virtutes morales, distinguunt quod una potest esse nobilior altera secundum suam speciem dupliciter simpliciter, vel secundum quid. Et declarat penes quod attenditur maior perfectio simpliciter, scilicet per relationem ad maiorem boni rationis: quia quod

illa moralis virtus in qua maius ratio bonum relucet, est simpliciter maior. Et subsumitur quod iustitia est prima, quia propinquo bono rationis: & quod inter virtutes quæ sunt circa passionem, tanto maius bonum rationis relucet in aliqua, quanto appetitum motum circa maiora, rationi subditum reddat. Et propterea quia fortitudo appetitum motum circa vitam, quæ maximum omnia comprehendens est, rationi subditum, primum tenet locum. Et deinde temperantia, quæ circa ea quæ immensitate ordinantur ad vitam moderandam, appetitum subditum rationi, locatur. Et consilium, & sic ille tres virtutes simul cum prudentia, dicuntur esse principales etiam de gustare. Et statim aggregantur secundum numerum, scilicet, secundum quid autem aliqua virtus dicitur esse maior secundum administrum vel ordinamentum. Et dat exemplum, sicut substantia est nobilior simpliciter accidentibus, accidentibus autem nobilior substantia secundum quid. Et secundum hanc sententiam dicitur quod humilitas non est simpliciter loquendo, immediate post iustitiam: sed ante illam est tam fortitudo quam temperantia. Et quod dicitur de iustitia locum post virtutes cardinales, idem dicitur

ARTICULVS VI.

De virtute convenienter distinguantur secundum beatum Benedictum in duodecim gradus humilitatis: scilicet corde & opere semper humilitati ostendere, defixis in terram aspectibus, &c.



D SEXTVM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in regula beati Benedicti ponuntur. Quorum primus est corde & corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus. Secundus, ut pauca verba & rationabilia loquatur aliquis non clamorosa voce. Tertius, ut non sit facilis aut proptus in risum. Quartus, taciturnitas vsq. ad interrogationem. Quintus, tenere quod habet communis monasterij regula. Sextus, credere & pronuntiare se omnibus vilior. Septimus, ad omnia indignum & inutile se cõfiteri & credere. Octavus, confessio peccatorum. Nonus, pro obedientij in duris & asperis patientiam amplecti. Decimus, ut cum obedientia se subdat maiori. Undecimus, ut voluntatem propriam non dele-

atur, de superadditum reliquarum moralium virtutum locis. Omnes enim post cardinales simpliciter sunt & excellentia earum supra aliquam cardinalium non nisi secundum quid intelligentia est, & hoc potest apparere ex rationibus assignatis de excellentia earum. Cuiuslibet enim excellentia considerata est secundum aliquam specialem conditionem. Verbi gratia, in misericordia posita est excellentia, quia superioris est subiectum. In religione, quia directe ordinat in divinum honorem. In obedientia, quia maius bonum continet, scilicet, scilicet, singula bona considerando: cum tamen vita & vite conservatio claudat summum quod in obedientia est, ut scilicet vsque ad mortem, hoc est principium se vite, homo obediat. In humilitate, quia universalius facit hominem bene subditum rationi la vniuersali. Propter si diligenter doctrina Autoris perspecta fuerit, aliter dicendum est. Nam in allegato ex præcedenti libro loco Autor post locum iustitiam in loco propinquo rationi, non tractat de reliquis virtutibus moralibus simpliciter, sed limitat, scilicet de illis quæ sunt circa passionem expressè monstrat subiectionem. Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passionem, ex rursus ibidem postea de fortitudine subdit, quod primum locum tenet inter virtutes morales quæ sunt circa passionem. Et propterea conclusio ex præmissis cum tali limitatione explanata, illam, scilicet, quod cardinales virtutes sunt principales etiam dignitate, non est alter intelligenda, quam secundum quod ex præmissis sequitur, scilicet, ut iustitia simpliciter, fortitudo autem & temperantia inter virtutes quæ sunt circa passionem sunt principales dignitate. Et hinc habet unde humilitatis locus hic sibi assignatur, scilicet, immediate post iustitiam, non est ei ablatum: quoniam ipsa est subiective principaliter in voluntate, & consuetudo est circa passionem spei: quia extendit se vitæ sensibilibus: patet ex eius cõtracto, scilicet, superbia, quæ maxime est in bonis spiritualibus. Et si perferamus iustitiam litteram, non solum ex subiecto præeminet humilitas fortitudinis & temperantia. Sed Autor vult est in hoc loco illam rationem, quia vult est in allegato loco præcedentis libri, scilicet, Participatio maioris boni rationis. Illa enim virtus ibi dicta est simpliciter maior in qua maius bonum rationis relucet. Et hoc idem hic assumitur. Et subsumitur quod magis in humilitate quam ceteris post iustitiam, saluatur bonum rationis, quia humilitas reddit hominem recte subditum seu passum bono rationis, non in hac vel illa materia, sed vniuersaliter. Et propterea locatur ante reliquas virtutes simpliciter. Et vere fidei, unde beata Virgo humilitatem suam dominum respectu commemorat tanquam vniuersalem virtutem, quæ ad superum suscipiendum disuine largitas innoxium laussum ac presensibilis patuit erat. Quæret autem de subiectuali ordine reliquarum virtutum inter se post cardinales, videtur nihil dicendum, quod primo religio, deinde obedientia, & demum misericordia locanda sit. Nam maius ratio bonum relucet in religione, quia in voluntate est, & debet reddi Deo creatori ac preceptorum, quod in obedientia, quæ debet reddi preceptorum ipsius. Præcedit tamen misericordiam, quæ tenet medium in passione tristitia respectu alius: misericordia, quoniam maius bonum rationis est bene se habere ad superiores debuit exhibendum, quam ad passionem particularium defectum proximi.

Super Quæstionem sexagesimam primam Articulum sextum.

Num possit quis se ceteris vilior existimare absque falsitate.

IN articulo sexto quæst. 1. et in responsione ad primum, dubium ex Martino in quæstio de humilitate prælibis occurrunt, arguente contra hanc responsionem, dicendo quod si beatus Thomas dixisset, quod potest quis credere se omnibus vilioribus absque mendacio, facillime consentirem: sed quia dixit aliquid falsitate, non videtur mihi verum. Et probatur quia si quis dicitur vili hominem, qui quilibet est omnibus vilior, aut non. Si non, ergo falsa est estimatio quæ quilibet putat se ceteris vilior. Si sic, ergo primus est vilior secundo. Et tunc vult, ergo secundus non est vilior primo. Probatur ista secunda consequentia: quia si secundus est vilior primo, & primus est vilior secundo, ergo primus est vilior seipso.

Ad hoc breuiter dicitur, quod optime dixit Autor quod non solum absque mendacio, sed absque falsitate quilibet potest se alio vilior credere & dicere. Et cum arguitur, non quilibet est alio vilior, aut non: respondetur, quod quilibet est alio vilior, referendo quod sum est ad id quod Dei est in alio, ita enim in humilissimo materia dicitur ly se, & ly alio. dicitur quod quilibet se alij subdat per humilitatem debet. Et cum contra arguitur, si primus est vilior secundo, &c.

Nun 5

Infr. d. q. 162. art. 4. ad 4. Et Mat. 3. co. 3.

Quæstio

ponendi potest totum quoniam non inconuenient quod prius sit vilior seipso secundum diuersas rationes. Verumtamen ad rem dicendam est, quod quilibet ratione eius quod situm est, quolibet alio ratione eius quod est Dei est inferior. Ita quod quilibet est quolibet inferior secundum suum, & superior secundum diuinitatem. Et si ex hoc inferatur, ergo quilibet inferior est & superior seipso, secundum diuersa quae in eo sunt, nullus error incurritur. Et quia sermones intelliguntur secundum substantiam materiam, & in materia humilitatis se habent illas rationes accipiuntur terminis: ideo est simpliciter vera locutio, cum simpliciter quis se profert & tenet viliorum.

¶ Num prius sit bonitas in actu exteriori humano, quam interiori.

Quaest. ii.

¶ In eodem articulo in responsione ad secundum, dicitur ex Martino ibidem occurrere, arguente contra hanc solutionem. Non est bonitas in actu exteriori, nisi propter bonitatem actus interioris: ergo si quis per gratiam donatus, sine per humanum studium, penitit ad humilitatem, necesse est quod prius habeat actum interiore bonum, quam actum exteriorem. Praeterea, Cohibitio illa exteriori aut est imperata mediante aliquo bono interiori actui humilitatis, aut non. Si non, ergo non pertinet ad humilitatem. Si sic, ergo in acquisitione humilitatis per humanum studium interiora praecedunt exteriora. Deinde arguit contra illud littera, Prius exteriora, & postmodum pertingit ad extirpandum interiore radice. Primo, quia conuenit quod aliquis abique contraria radice ab interiore regat ad extirpandum humilitatis, & consequenter non egeat extirpatione radice.

¶ Secundo, quia in primo gradu dicitur, corde & opere semper humilitatem ostendere debet in terram oculis. Aut ergo iubetur ostendere humilitatem quae est, aut quae non est. Non quae non est, quia esset fictio: ergo quae est, sed non est humilitas, nisi corrupta sit radice exteriora. Ergo non prius est exteriora actus cohibere, quam interiore radice extirpare: sed contra.

¶ Ad hoc dicitur, quod Autor nunquam dicit, ut ipse arguendo sonat, quod prius sit actus exterior bonus, quam sit interior bonus aut sine interiori bono: sed dicit quod humanum studium inchoata cohibendo exteriora actus: & deinde ad interiore radice extirpandam peruenit: quod experientia quosdam testatur. Quotidie enim magistri auditorum ab his quae extra sunt, cohibere nuntios docent. In principio deinde ad perfectionem actuum interiorum paulatim se relinquit perducunt. Intendit ergo Autor quod ordo humani studij est, ut in principio principalis conatus sit ad exteriora actus cohibendos per

actus interiores bonos: hoc ipso quod intendunt & eligunt cohibitionem in modo actuum exteriorum, ut perfectus fiat in via virtutum. Et per hoc patet solutio primi omnino pertinetentis sensum litterae.

¶ Ad secundum vero dicitur, quod actus illi interiores imperantes cohibitionem exteriorum, boni quidem sunt, sed non oportet quod sint humilitatis nisi dispositi. Quoniam aliam virtutem sunt actus peccati illi qui ponuntur in gradibus primis: ut patet de cohibitione lingue, & inextinguibile, &c. Sed inter gradus humilitatis computantur: quia ad illam dispositi, accensumque faciunt. Ad primum autem contra extirpationem radice posita dicitur quod sicut femina virtutum infusa homini naturaliter: ita fomes peccati inest homini ex natura lapsa. Proinde enim sunt sensus hominis ad malum. Ad fomentum autem peccati spectat radix superbia, appetitus proprius excellentiae: quem maximum in nobis experimus. Ad hoc etiam ante naturam ipsam, hoc dicitur sit, Eritis sicut dii, &c. Itaque nullus in primis naturaliter est, qui non egeat extirpatione radice: quia tam fixum radicis & profundum. Deinde secundum id quod in pluribus accidit, doctrina moralis dari debet. Constat autem quod ut in pluribus extirpatione radice opus est. Omnes enim appetitus alioquin excellentie trahuntur. Ad secundum dicitur, quod falsum est in primis quod non est humilitatis nisi sit extirpata radix superbia. Ad extirpandam enim radicem superbiae multae perfectionis humilitatis opus est. Falsum est deinde quod in primo gradu oportet adesse humilitatem internam, nisi dispositi: quae manifeste fiat causa interna radice postmodum extirpanda. Falsum deinde est, quod in illis verbis primi gradus sumatur humilitas pro interna virtute, sed pro dilectione. Quod patet ex hoc, quod in primo gradu iubetur ostendere humilitatem. Ceterum est autem quod in primo gradu non precipitur quis manifestare virtutem, cum ad humilitatem precipitur spectet occultare, non ostendere virtutes. Hoc enim magis ad iactantiam quam ad inducere, quam ad humilitatem. Sed intentione primi gradus est, ut homo ex corde, non sicut ostendat secundum corpus, & specialiter secundum delectionem oculorum in terram, humilitatem, hoc est, delectionem inchoatam ab exteriori delectione voluntaria, ad internam virtutem, quae tenet animi motus delectat, quae humilitas vocatur, ascendat. Quod circa licet in hac extirpatione delectionis voluntariae interueniat interior delectio bona dispositio ad humilitatem, non tamen sit humilitas exterior delectio ad ostendendum illam internam humilitatem, sed ad acquirendam illam.

ad maiora: quod pertinet ad septimum. Tercio, ut quantum ad hoc alios sibi praefert: quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quaedam quae pertinent ad exteriora signa, quorum vnum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi: quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non praeripiat tempus loquendi: quod pertinet ad quartum: nec excedat modum in loquendo: quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, puta in reprimendo excellentiam oculorum: quod pertinet ad primum, & cohibendo exterius risum & alia ineptae leuitiae signa: quod pertinet ad tertium.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquis abique falsitate potest se credere & pronuntiare omnibus viliores secundum defectus occultos, quos in se recognoscit: & dona Dei, quae in aliis latent. Vnde Augustinus dicit in lib. de Virginitate. Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores. Similiter etiam abique falsitate potest aliquis confiteri & credere ad omnia se inutilem esse & indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat: secundum illud 1. ad Cor. 3. Non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est. Non est autem inconueniens quod ea quae ad alias virtutes pertinent, humilitati ascribatur: quia sicut vnum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus vnius virtutis procedit ex actu alterius.

¶ Ad secundum dicendum, quod homo ad humilitatem peruenit per duo. Primo quidem & principaliter, per gratiae donum. Et quantum ad hoc, interiora praecedunt exteriora. Aliud autem est, humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiore radicem. Et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnes gradus, quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem & manifestationem & voluntatem propriae abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinet tertius & quartus gradus, ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alij autem tres gradus pertinent ad appetitum qui excellentiam exteriorem non querit: sed exteriorem abiectionem vel aequanimiter patitur siue in verbis siue in factis: quia sicut Gregorius dicit in Registro, Non grande est his nos esse humiles a quibus honoramur, quia & hoc seculares quilibet faciunt: sed illis maxime humiles esse debemus, a quibus aliquid patimur. Et hoc pertinet ad quintum & sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorem abiectionem amplectitur: quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto & septimo superioribus enumeratis.

¶ Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, id est, secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum: qui sunt vel maiores, vel minores, vel aequales.

¶ Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur praemissi gradus: sed secundum diuersas hominum condiciones.

¶ *Super Quæstionibus centesimæ sexagesimæ secundæ Articuli primi & secundum.*

¶ *Quid sit superbia.*

IN articulo primo & secundo, simul quæstionibus centesimæ sexagesimæ secundæ, dubium occurrit de quidditate superbiæ. Videtur enim de quidditate diffiniri. Et quoniam principium omnis demonstrationis & institutionis est quod quid est & diffinitio: ideo ante omnia hoc tractandum est. Et quoniam oppositorum eadem est diffinitio, simul notum fit quod quid est humilitas, & alterius oppositi vis. Est autem ratio dubitandi quia diffinitio quæ ex Augustino assignatur, scilicet inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, habet quæstiones multas. Prima est antiqua, an ly excellentia sumatur relatiue, an absolute. Secunda est noua ex Martino. in quæst. 1. de superbia, an sit sufficientia hæc definitio, vel oporteat addere ly concepitur: ita quod superbia est appetitus excellentiæ, non cuiuscunque, sed conceptus seu despectus. Expedit vero scire quod hæc quæstio noua clauditur in prima. Nam excellentia relatiue sumpta claudit in se aliorum despectionem. In eo si quidem quod ut excellēs alios homo se habet, necesse est ut tali acta contemnat omnes quos in veritate non excellit. Apparet quoque ex speciebus superbiæ assignatis à Gregorio, de quibus est in hac quæstione specialis articulus, quod appetere excellentiam despicendo alios, ad quædam superbiæ species spectat. Non constituit igitur rationem generis superbiæ conceptus seu despectus. Attestantur & idem alie superbiæ species. Nam appetere excellentiam, quasi à se aut suis meritis, nihil dicit de excellentia contentius aliorum: & tamen prima dicitur species superbiæ in his cōditionibus. De ipsa autem prima quæstione non clare liquet altera pars. Quoniam tres primæ species superbiæ nihil de excellentia relatiue dicunt, testantur genus non esse relationem excellentiæ. Quæ utra vero in relatione consistens testatur genus non absolutum. Alias quoque superbiæ inueniuntur in excellentia utroque modo. Nam superbus appetit se celsum & magnam. Et præterea Augustinus, de Civitate Dei, per celsitudinis, non excellentiæ nomen desinit superbiæ. Et rursus superbus appetit superare alios & se super, ut ipsius nomen sonat. Et præterea Autor in 3. articulo, in q. 1. in calce dicit, quod proprie pertinet ad superbiam inordinata præsumptio alios superandi. Videtur mihi quod excellentia communiter se habens ad absolute & relatiue sit proprium obiectum superbiæ. Sicut ens communiter se habens ad absolute sit proprium obiectum simpliciter. Et hinc provenit quod tam appetitus excellentiæ absolute quam relatiue verificetur, & attribuitur superbiæ: & nunc per celsitudinem, nunc per excellentiam desinitur. Est igitur superbiæ appetere hoc quod est excellere & celsitudinem. Sed quoniam multa alia via videntur celsitudinem peruenire appetere: nam præsumptio appetit celsitudinem peruenire in operibus, ambitio in honoribus, inanis gloria in gloriis: ideo querenda est celsitudo quæ sit obiectum superbiæ, alterius rationis ab illis, inquit Martinus. Vbi scito quod dupliciter potest poni celsitudo alterius rationis ab illis. Vno modo, tanquam in alia materia: sicut celsitudo vindicationis alterius rationis diceretur à celsitudine honoris. Alio modo, sicut celsitudo simpliciter distinguitur formaliter à celsitudine honoris: concretis talis & talis materię: sicut motus simpliciter est alterius rationis à motibus applicatis, puta locali alterationis, generationis, &c. Et quod hic sit tanta formalis distinctio, quod sufficiat ad distinctionem specifiacam habitum, patet ex hoc quod specie distinguitur scientia de motu simpliciter, quæ traditur in libris Physicorum, à scientia de motu ad vbi, quæ in libro celi: & motus ad formam simpliciter, quæ in lib. de generatione, &c. ita quod obiectum superbiæ est celsitudo simpliciter, & non in tali vel tali materia. Præsumptio autem ad celsitudinem operum supra se: ambitio ad celsitudinem honoris, &c. feruntur. Et si perspicuas perscrutari fuerimus, inueniemus, quod sicut celsitudo iuncta operibus vel præmissis inuenitur obiecta desinit, ita superbiæ in celsitudinem sui, tendit. Hæc enim sola directe est peruersa celsitudo simpliciter, ceteræ sunt peruersæ celsitudinis secundum partem: puta in honoribus, vel gloria, vel operibus arduis. Et ut melius percipiatur quod dicimus, aduerte quod propria persona potest ad virtutem vel vitium multipliciter se habere, scilicet ut obiectum, vel subiectum, vel terminus. Commune siquidem est omni virtuti & vitio quod respiciat propriam personam ut subiectum. Nam virtus est quæ bonum reddit habentem. Similiter commune videtur, talem malis, quod respiciat propriam personam ut terminum commensurationis obiecti seu materię, verbi gratia. Temperantia respiciat propriam personam ut terminum commensurationis ciborum: appetit enim cibum prout recta ratio dicit. Recta autem ratio dicitur secundum commensurationem ad propriam personam. Et similiter magnanimus appetit magna opera, commensurata tamen

QVAESTIO CENTESIMA SEXAGESIMA SECUNDA, de Superbia, in octo articulos diuisa.

PROSTE A considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi. Secundo, de peccato primi hominis quod ponitur esse superbia.

¶ *Circa primum queruntur octo. Primo, utrum superbia sit peccatum. Secundo, utrum sit vitium speciale. Tercio, in quo sit sicut in subiecto. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit peccatum mortale. Sexto, utrum sit grauissimum omnium peccatorum. Septimo, de ordine eius ad alia peccata. Octauo, utrum debeat poni vitium capitale.*

ARTICVLVS I.

¶ *Verum superbia sit peccatum.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repositum à Deo. Pro-mittit enim Deus quod ipse facturus est: non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repositiones diuinas. Dicitur enim Isaie 60. Ponam te in superbia seculorum: gaudium in generationem & generationem. Ergo superbia non est peccatum.

¶ *Præterea, Appetere diuinam similitudinem*

personæ propriæ. Et similiter presumptuosus appetit magnam incommensuram, sibi & ambiciosus magnos honores improporcionados, &c. Superbia autem, licet communiter cum aliis in his habet tamē hoc proprium, quod respicit propriam personam ut obiectum. Et propterea Auctor in definitione superbiæ posuit ly propriæ, dicendo quod est appetitus excellentiæ propriæ: ita quod obiectum proprium superbiæ, ut sic, est ipsiusmet celsus seu celsitudo sui. Et in hoc differt à presumptuosus & auctoris habentibus pro obiecto magnitudinem talis materię, puta operum, honoris, gloriæ. Magnanimus quoque habet magnitudinem operum pro obiecto proprio, & magnitudinem honoris, de gloriæ, ut materię. Superbus autem habet magnitudinem sui propter se primo obiecto. Et quia ad magnitudinem sui ordinari possumus bona & mala virtutum & vitiorum: ideo de virtutibus & vitiis, & eorum materię sunt materia superbiæ. Ex omnibus enim superbus tumere vult. Ita quod sicut magnitudo operis (ut superius patet) dupliciter consideratur, scilicet ut conditio operis, & sic spectat ad quamlibet virtutem: & ut transit in rationem formalem obiectum, & sic constituit magnitudinem magnitudinis propriæ personæ dupliciter consideratur, ut effectus virtutis, & cuiuscunque alterius reddentis habentem potentem seu facientem magnam: & sic spectat ad quamlibet virtutem. Alio modo, ut transit in rationem formalem obiectum, & sic constituit superbiæ. Et sicut celsitudo sui est proprium obiectum superbiæ, ita obiectum sui est proprium obiectum humilitatis. Et quod hæc sint vera, & secundum mentem Auctoris atque sanctorum, patet primo ex domini auctoritate, qui humilitatem & superbiā definit per actus habentes pro obiecto seipsum, dicendo, qui se humiliat: qui se exaltat. Auctoritate deinde Augustini, allata in littera prius. Aliud est leuare se contra Deum, &c. Auctoritate quoque Bonifacii in 6. & 7. gradu humilitatis. Credere & pronuntiare se omnibus viliorum. Credere & consistere se ad omnia inutilem & indignum. In littera denique Auctoris explicat ly se in primis duobus articulis quædam præcedentia de humilitate. Et tanquam in responsione ad ceterum clarissime dicit, Humilitas per seipsum est de seipso, quam ea vult. Obiectum spei dixit seipsum, non opus, aut aliquid aliud: quoniam opera & alia materialiter se habent ad seipsum, ut ea quæ sunt ad finem, ordinantur ad finem. Consonat autem & optime quadrat regulæ humilitatis. Scilicet estimatio sui, ex collatione eius quod suum est ad Deum, & ad id quod Dei est. Hinc enim estimatio conformis appetitus, est appetitus sui ipsius, ut subditur qui est humilitatis quod quid est. Contrarius per excessum est appetitus sui ipsius, ut celsus, qui in quod quid est superbiæ, habetur. Contrarius autem per defectum est appetitus sui ipsius, ut nimis subdit. Et quoniam diuina reuerentia radix est humilitatis, subadiciendus est in his ordo diuine reuerentię. Ita ut humilitas sit virtus, qua homo ex diuina reuerentia se conuersus Deo in omnibus, se habet ut subditus. Superbia vero vitium quo homo, diuina obiecta reuerentia, in omnibus seu communiter se habet ut celsus. Abiectio vero est vitium, quo quis diuinam non sequens reuerentiam, se habet ut abiectus seu vilis. Vbi patet etiam quod materia humilitatis & superbiæ vniuersalis est: quia ad magnam & ardua secundum se, se extendit. Et humilis quidem ad omnia se ardua (ut dictum est) tendit. Superbus vero sui celsitudinem quæ inter bona summam arduum videtur, appetit. Ideo circa ardua boni appetitum, qui ipse vocatur, ponuntur. Delinque ad specialia dubia more solito procedendum est.

¶ *Super Quæstionibus centesimæ sexagesimæ secundæ Articuli primi.*

¶ *Nam superbia sit appetitus, quo quis tendit supra id quod est.*

IN articulo primo eiusdem quæstionis centesimæ sexagesimæ secundæ, dubium Quæstio I. ex Martino occurrit in quæstione prima de superbia, directe contra Auctorem dicens quod hæc opinio non videtur in toto vera. Et primo ponit quod superbia, scilicet acceptio non est definitio appetitus quo quis tendit supra id quod est. Probatur. Præsumptio est quæ quis tendit supra id quod est, quod est, quod ad administrationem virtutum, si secundum, ergo erit aggregatum ex omnibus. Si tamen, tunc nullum tale videtur, nisi excellentia. Et tunc, aut tendit in excellentiam maiorem, quam habet, aut in manifestationem. Non in manifestationem quia hoc secundum Sanctum Thomam spectat ad inane gloriæ: ergo in excellentiam maiorem. Hoc autem non videtur nisi dupliciter posse intelligi, scilicet quod tendat ad excellentiam maiorem habendam. Et hoc non est vitium. Vel quod existimet se habere maiorem excellentiam: hoc quidem est inane superbiæ: & conuenit superbo & multis aliis, scilicet presumptuosus, ambiciosus, vano. Hi enim omnes exultant in suis maioribus quæ sunt in suis materię, scilicet administrationibus, honoribus, gloria, &c. Ad hoc

Ad hoc dubium secundum Auctoris processum, non oportet respondere: cum quia non dicit hanc esse definitionem superbiae, sed argumentum ex connotatione sumit, dicens, Superbia nominatur ex hoc, &c. Tunc secundo, quia Auctor post istum articulum subiungit istum articulum, an superbia sit specialiter peccatum quasi per ea quae hic dicit non adhuc manifestum sit de superbia specialitate quo ad peccatum, sed quoniam secundum veritatem de superbia, ut conueniatur aliis peccatis, verificatur ea quae hic dicuntur, quae est superbia proprie accepta, & actus iste scilicet tendere supra id quod est, propriam actum ac obiectum superbiae continet, ut patet ex dictis istis pro definitione sustineri potest. Et propterea respondendum est obiectis.

Et ad primum dicitur, quod superbia est quia quiescit supra id quod est ipse simpliciter. Praesumptio autem supra id quod est secundum quid, hoc est secundum opera, & sic de aliis. Ad secundum dicitur, quod superbia est quia quis tendit in hoc omnia &c. cetera, ut materiam tamen sui formali obiecti: quod est aliud ab istis, scilicet celsitudine propria personae. Et cum cetera hoc, quasi tertium membrum huius distinctionis, arguit, dicitur quod superbia tendit, iuxta definitionem Augustini, in ipsam sui celsitudinem peractam: quam constat non nisi vitiose appeti posse. Et ideo falsum dicitur, quod celsitudo maior ut habenda potest licite appeti. Celsitudo siquidem, quae ex maiestate claudat peractam, non potest licite appeti: ut si homo appetat se esse supra superiores suos. Hae enim maiestates manifeste claudunt in se peruersitatem. Et simile quicquid in omni appetitu peruersae celsitudinis propriae, ut patet discurrendo per species superbiae.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dupliciter accipi potest. Vno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum.

Alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu. Et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia. Et ita reprobatur a Deo superbia quasi quidam superexcessus bonorum. Unde & glossa Hieronymi dicit ibidem, quod est superbia bona & mala. Quamvis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum, quod eorum quae naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix: & ita si aliquis a regula rationis recedit vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus: sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit in decimo quarto, de Civitate Dei, quod superbia est peruersa celsitudinis appetitus. Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit in decimono, de

Non humilitas distinguitur a magnanimitate.

Questio. In eodem articulo in responsione ad tertium Martinus occurrit, hic contra doctrinam huius responsionis dicitur de nominatum, more suo, arguens. Primo in quaestione de humilitate, ubi dicit, quod opinio ista deficit, primo in distinguendo humilitatem a magnanimitate: quia ad vnam spectant hae virtutes, ut probatur, et prout immoderate tendit ad magna. Ita quod primo modo humilitati, secundo magnanimitati opponitur. Et probatur primo quod superbia, ut aspernatur subiectionem, opponitur magnanimitati. Quicunque dignificatur se magnis quibus non est dignus, est oppositus magnanimitati, ut patet in quarto Ethicorum. Sed qui aspernatur subiectionem, maxime respectu magnorum, dignificatur se magnis quibus non est dignus. Probat minor: quia dignificatur se magna libertate, quae non est digna. Deinde probatur quod superbia secundum quod tendit immoderate in magna, opponitur humilitati. Nam ita aliquem tendere in magna immoderate, & esse humilem. Sed ita tendentem immoderate in magna, non aspernatur subiectionem eorum quibus tenetur esse subiectus: ergo superbia ut tendens immoderate in magna, sine adminiculo aspernatur subiectionem, opponitur humilitati. Deficit tertio distinguendo pusillanimitatem, ut est defectus a proportionem magnorum, & ut est applicatio ad viliora quam decet: & quod primo modo opponitur magnanimitati. Secundo vero humilitati, & multi plures probatur quod pusillanimitas, ut explicat se ad vilia dedecentia ipsam, opponitur magnanimo. Primo, Magnanimitas inclinat ad fugiendum ea quae pro sua vilitate dedecent: ergo pusillanimitas ad vilia dedecentia inclinatur, illi opponitur. Probat antecedens: quia non stat, animum esse magnum tam habitu quam actu, & applicare se ad vilia vilia. Secundo, Magnanimitas inclinat ad contemnendum parvos honores, ut patet in quarto Ethicorum: ergo & ad contemnendum vilia. Tertio, Magnanimitas inclinat secundum suum habitum ad vere iudicandum de his quae spectant ad dignitatem hominis, & ad huiusmodi iudicium sequendum: ergo magnanimitas ex habitu suo inclinatur ad fugiendum vilia. Antecedens patet quarto Ethicorum quarto, Magnanimitas inclinat ad despicendum omne quo homo sit minor, ut patet in quarto Ethicorum. Ergo, & confirmatur: quia magnanimitas (ut patet quarto Ethicorum) imitatur est beneficiorum, eo quod minoris est recipere beneficia. Ergo applicatio ad vilia cum multo minore reddat hominem, magis fugitur a magnanimo. Quod magnanimitas inclinat ad iudicandum id solum esse bonum quod est honestum: ergo inclinat ad despicendum ea quae pro sua vilitate dedecent. Antecedens est Iulij, in primo de officiis. Secundo, omnis dignificatio se minoribus quam sit dignus, est pusillanimitas opposita magnanimo: ut patet quarto Ethicorum, sed applicatio se ad viliora quam decet, dignificatur se minoribus quam sit dignus: ergo.

Num applicare animum ad vilia, quae hominem dedecant, sunt immediate ad pusillanimitatem.

Questio. Secundo principaliter in prima quaestione de superbia, arguit quod dupliciter, quod applicare animum ad res viles dedecent hominem, non pertinet immitari.

dicit ad pusillanimitatem oppositam superbiae, ut vult Thomas. Primo, pusillanimitas opposita superbiae est defectio appetitus minus honorum, & malum alienorum: sed huiusmodi applicatio ad vilia non est defectio appetitus, &c. quia potest esse talis obiectio sine huiusmodi appetitione: ergo. Secundo, Vitiu oppositum superbiae potest consummari sine corporali ministerio: ergo.

Civitate Dei, superbia peruersa imitatur Deum. Odi namque cum sociis aequalitatem sub illo: sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.

Ad tertium dicendum, quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quae quodam modo circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est. Unde & vitiu quod opponitur superbiae, in defectum vergens, propinquum est vitiu pusillanimitatis, quae opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem, ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra presumptionem. Pusillanimitas autem si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus. Si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum. Vtrumque enim ex animi paritate procedit: sicut & e contrario superbia potest secundum superexcessum & magnanimitati & humilitati opponi secundum rationes diuersas: humilitati quidem secundum quod subiectionem aspernatur: magnanimitati autem: secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quadam importat, directius opponitur humilitati: sicut & pusillanimitas quae importat paritatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

quod falsa est illa propositio, Superbus aspernatur subiectionem dignificatur se magnis bonis, & cum probatur: quia dignificatur se magna libertate respondetur quod talis libertas non est in genere bonorum: ut patet ex hoc quod est contraria virtuti: & propterea dignificatur se tali libertate, non bono sed magna malo se dignificatur.

Ad secundam obiectionem negatur illa propositio. Scit tendentem in magna immoderate non aspernatur subiectionem eorum, quibus tenetur subiectionem nisi aspernatur factis, sicut subiectionem quia humilis potest nunquam immoderate tendere in magna. Constat autem quod subiectio humilis non est superbia: rationis, sed virtutis necessitate ad vitam politicam, quae vix est celestis patria.

Ad ea autem quae de pusillanimitate obijciuntur, respondendum praemittitur quod applicare se ad vilia contingit dupliciter, scilicet simpliciter, vel certo genere, puta arduorum: & quod quia opposita sunt circa idem & magnanimitas ac pusillanimitas sunt circa vilius, pusillanimitas quoque circa ardua est per defectum. Et propterea in quarto Ethicorum ponitur vna alia virtus cum suis extremis vitiis circa media in honoribus: & ad illas virtutes oppositum vitiu per defectum spectat applicare se ad vilia in genere mediocriterum. Ita quod primus error argumetorum Martini est, quia duorum vitiu cum sit applicare se ad vilia in certis generibus, scilicet pusillanimitatis in genere arduorum, & illius inordinati vitiu in genere mediocriterum, in argumentis solis pusillanimitatis attribuitur. Secundus vero error est, quod quia dicitur in inferioribus sunt vicia in superiori: & humilitas est superior tam magnanimitate quam illa alia virtute, vix potest faciens hominem bene subiectum rationi vniuersioni: ideo discerni debuit inter applicare se ad vilia in certo genere, & simpliciter, & perspicitur quod per applicare se ad vilia simpliciter distinguitur vitiu humilitatis oppositum ab vitiu quod dicitur vitiu: quoniam vtriusque est applicare se ad vilia in certo genere. Aduersum quoque est, quod vitiu humilitatis oppositum per defectum ex duobus deservit potest, scilicet vel ex materia, vel ex proprio obiecto. Et Auctor quidem ex materia ipsum designauit, cum dixit, quod eius est applicatio ad viliora quam decet: sicut etiam humilitatem & superbia ex materia sepe describitur, dicendo quod sunt circa magna & circa illa circa quae est magnanimitas: & circa omnia &c. Potest & ex obiecto proprio describi, dicendo quod est animi applicatio ad subiectionem plus quam decet. Nam sicut humilis appetit se subiectum, & superbus aspernatur subiectionem: ita reliquis amplectitur subiectionem dedecentem. Et hoc descriptio non excluditur a prima, sed comitatur illam, & prior illa. Nam ex animi vilitate, quae appetit quia se subiectum praeter se contra rationem rectam, pronatur, quod vilius ibi se applicat quam decet.

His ergo praemissis, ad primum dicitur quod antecedens est verum quo ad aduigilium in genere arduorum: & non simpliciter, nisi indirecte forte & per redundantiam: alioquin non esset opus illa alia virtute cum suis vitiis circa media. Et propterea consequentia nihil valet: quia in antecedente effusum de fuga viliu in genere arduorum, in consequente vero de fuga viliu simpliciter. Et illa requiescatio (ne sepius repetatur) subintelligitur in frequentibus. Ac si ad antecedens respectu viliu simpliciter probandum induceretur, quod non stat animum esse magnanimitatem, &c. responderetur, quod hoc non est per ratiā directae oppositionis, sed per viam redundantiae: quia qui fugit minus vilia fugit viliora. Nos autem loquimur de directe oppositis vitiis. Ad secundam dicitur eodem modo, quod magnanimitas inclinat directe ad contemptum parui honoris in genere arduorum: per redundantiam autem quandam ad contemptum omnium paruiorum. Sed de directa inclinatione & appositione est sermo.

Ad tertium eodem modo dicitur, quod inclinat ad iudicandum vere, &c. ita

generis arduum tantum dicitur: & ideo. Et per hoc dicitur ad quantum, & eius confirmacionem, quod magnanimitas dicitur fugit omne quo sit minor in genere arduum tantum: per redundantiam autem fugit omnia minora. Ad quoniam dicitur, quod magnanimitas inclinatur ad iudicandum solum bonitatem in genere arduum esse bonum arduum. Ad sextum dicitur, quod maior & minor modificali sunt scilicet in genere arduum tantum, humilitas autem (ut dictum est) villa simpliciter fugit. Ad obiecta secundum locum, scilicet ex questione de superbia, contra idem respondetur. Et ad primum dicitur, quod ad vitium oppositum humilitatis per defectum non exigitur appetitio alienorum, sed sufficit estimatio suorum. Humilitas enim non est virtus ad alterum, sed ad se. Et dicitur quod minor estimatio sui non potest in affectu esse sine applicatione animi ad aliquid vilius, deducens scilicet in tam subiectionem preter rationem. Ad secundum negatur minor. Et ad probationem dicitur, quod male intelligitur littera Amoris. Nam non dicit applicationem corporis ad exteriora villa, sed dicit applicationem animi ad aliqua vilius. Constat enim quod animas potest luxu applicari ad vilius, puta peccata grauissima cogitationum & delectationum. Ad tertium dicitur, quod si huiusmodi applicatio interdum ex auaritia aut ex alio oritur vitio, nihil aliud infert nisi quod hoc vitium interdum oritur ex illis aliis vitiis: & non infert quod non sit in se vitium vitium. Nam sicut furti vitium potest ex modis vitiis oriri, & tamen furti speciem habet: ita contingit in aliis. Ad quartum dicitur, quod vndeque veniat pusillanimitas talis, si est talis, scilicet respectu vilius simpliciter, non dicitur presumptio, sed superbia opponitur. Et propterea antecedens est falsum. Et ad probationem dicitur, quod non est ad propositum: quia loquitur in genere arduum: & debet probare de fuga vilius simpliciter. Est igitur vitij superbia oppositi hominis animi ad vilius rati applicare. Sicut si quis ex paruitate animi, doctus cum sit, ignoscere erroribus se subleat. Et proinde huiusmodi subiectio peruersa ex mala collatione eius quod Dei est in homine, ad id quod suum est in altero. Nec intelligat per hoc quod dicantur in littera eadem vitia oppositi magnanimitas & humilitas, sed propter penuriam vocabulorum, ut clarior fieret doctrina, communicantur Auctori vocabula declarata, diuersa significatione, quae vna, & quae alteri opponitur. Propter quod quoque viciorem extremum, scilicet superbia & presumptio, ac pusillanimitas, & illius inominatam causa quosque fuerunt: cum etiam humilitas & magnanimitas conueniant in materia non simpliciter, sed quodam modo, ut in hac littera dicitur in principio huius responsionis. Et hinc habet quantum seipso doctores emiserit Auctor hic, ubi distinguit quomodo superbia diuersa significatione opponitur magnanimitati & humilitati: cum in questione octaua de malo, articulo secundo, superbia absque distinctione opponitur magnanimitati & pusillanimitati prius dixerit.

ARTICVLVS II.

¶ *Primum superbia sit speciale peccatum.*



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. de Natura & gratia, quod sine superbia appellatione nullum peccatum inuenies. Et Prosper dicit in libro, de Vita contemplatiua, quod nullum peccatum sine superbia potest vel potuit esse aut poterit: ergo superbia est generale peccatum.

¶ Præterea, Job 33. Ut auertat hominem ab iniquitate, dicit glossa, quod contra conditorem superbire, est eius præcepta peccato transcendere. Sed secundum Ambr. Omne peccatum est transgressio legis diuinae & celestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est superbia.

¶ Præterea, Omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus. Dicit enim Gregorius 34. Moral. Superbia nequaquam est vnius virtutis extinctione contempta: per cuncta animæ membra se erigit: & quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit. Et Isidorus dicit in lib. Etymo. quod est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum.

¶ Præterea, Omne peccatum speciale habet specialem materiam. Dicit enim Gregorius 34. Moral. quod alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis & terrenis rebus, alter summis celestibusque virtutibus. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in libro, de Natura & gratia, Quærat & inueniat secundum legem Dei superbia esse peccatum multum distinctum ab aliis vitiis. Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

CONCLUSIO.

¶ *Superbia inquantum est inordinatio propria excellentia appetitus, speciale peccatum est: ut vero ex eo secundum rationem suam alia vitia possunt, peccatum generale est.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod peccatum superbia dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii obiecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum. Est enim inordinatio appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est. Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata. Et secundum hoc habet quandam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata duplici ratione. Vno modo,

IN articulo secundo eiusdem questionis contestamur sexagesimam secundam, ad Iuvenem quod Martius ubi supra, volens quod superbia sit appetitus excellentiæ despectus, si intendat quod esse despectum seu contemptum est de ratione superbiae, bene sentire videtur: quia contemptus Dei est proprius superbiae actus, ut infra patet: & consequenter contemptus aliorum venit. Si autem intendat

quod propierea oportet addere istam particulam in despectu superbiae, ad determinandum qualis excellentiæ sit appetitus: quia scilicet non cuiuscunque aut qualisunque, sed contemptus excellentiæ est appetitus, minor perspicacior sentire videtur: tum propter supradicta: tum quia contemptus superbiae adesse ex parte auersionis, magis quam ex parte conuersionis, seu obiecti. Quoniam ex parte obiecti, ut patet discurrendo per species superbiae, non habetur contemptus expresse, nisi in quarta specie, ut patet ex antedictis: sed ex parte auersionis, quia superbia ad non subleat Deo per se tendit, dum primam quod aspiciat appetitum rationem omnium excellentiæ, est non subleat Deo: appetit enim quicquid appetit per modum non subleat, sicut humilitas ex opposito ad quicquid tendit, tendit ut subleat Deo, & ei quod Dei est. Sicut enim humilitas modum subiectionis Deo apponit omni suo appetitui, ita superbia modum auersionis subiectionis Deo, & ei quod Dei est, apponit omni sui appetitui. Et propterea contemptus inuicem ex parte auersionis, magis quam ex parte conuersionis ad obiectum, scilicet excellentiam, dicitur. Et quoniam rationes Martialis nihil adiuuant, nisi quod superbia est contemptus, & similiter nihil aliud concludunt, nisi quod superbia est contemptus: & verumque verum est: ideo superbia duxi afferre octo argumenta sua. Sicut est distinctio vni distinctio, ne superbia sit, scilicet quod est contemptus, nisi vel dicitur esse de ratione superbiae, & conceditur autem esse particulam addendam ad definitionem, ut qualiscunque excellentiæ appetitum per superbia, & hoc negatur: quia appetitum a superbia est personæ propriæ excellentiæ simpliciter peruersa, vel in se vel in modo appetendi: & expressus contemptus ex parte auersionis se tenet. Erunt autem hæc manifesta magis in articulo quinto, & deinceps.

¶ In eodem articulo in responsione ad primum, dubium occurrit ad hominem: quoniam ibi ponitur contemptus præcepti interioris actus superbiae & superius in tractatu de inobedientia definitum est, quod contemptus præcepti est proprius actus inobedientie, ut est speciale vitium a superbia, & reliquis vitiis distinctum. Quomodo sunt hæc duo simul?

¶ Ad hoc dicitur, quod quia primogenita superbia ex parte auersionis inobedientia videtur, ideo actus inobedientie elicitur: attribuitur in littera superbiae, cuius est originaliter. Preterea autem quod sicut contemptus hominum est fastidio subiectionis ad Deum, & id quod Dei est, ad superbia vitium formaliter spectat: ita contemptus præcepti ex contemptu subiectionis ad Deum, actus est superbiae formaliter. Ita quod contemptus præcepti ex fastidio præcepti, est prius inobedientie actus. Sed contemptus præcepti ex fastidio

¶ Ad secundum dicendum, quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum. Sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit patricidium secundum effectum, sed non secundum affectum: quia hoc non intendebat. Et secundum hoc transgredi præceptum Dei dicitur esse contra Deum superbia: secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

¶ Ad tertium dicendum, quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Vno modo, per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem, sicut quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit quandam specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem abutendo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi: sicut & quibuscumque aliis rebus ad excellentiam

uerfa, vel in se vel in modo appetendi: & expressus contemptus ex parte auersionis se tenet. Erunt autem hæc manifesta magis in articulo quinto, & deinceps.

¶ In eodem articulo in responsione ad primum, dubium occurrit ad hominem: quoniam ibi ponitur contemptus præcepti interioris actus superbiae & superius in tractatu de inobedientia definitum est, quod contemptus præcepti est proprius actus inobedientie, ut est speciale vitium a superbia, & reliquis vitiis distinctum. Quomodo sunt hæc duo simul?

¶ Ad hoc dicitur, quod quia primogenita superbia ex parte auersionis inobedientia videtur, ideo actus inobedientie elicitur: attribuitur in littera superbiae, cuius est originaliter. Preterea autem quod sicut contemptus hominum est fastidio subiectionis ad Deum, & id quod Dei est, ad superbia vitium formaliter spectat: ita contemptus præcepti ex contemptu subiectionis ad Deum, actus est superbiae formaliter. Ita quod contemptus præcepti ex fastidio præcepti, est prius inobedientie actus. Sed contemptus præcepti ex fastidio

¶ *Superbia questionis centesimæ sexagesimæ secundæ articulo secundum.*

subiectionis ad Deum, est adus superbie, cui proprium est fastidium subiectionis ad Deum. Et quod dictum est de contemptu precepti, extendendum est ad contemptum cuiuscunque alterius personae, obsequii, &c. ex fastidio diuinae subiectionis. Semper enim huiusmodi contemptus formaliter est adus superbiae in quacunque materia sit.

¶ Super. Questio centesima sexagesima secunda. Articulus tertius.

¶ Num subiectum superbiae sit voluntas & irascibilis.

Questio. In articulo tertio eiusdem questionis centesima sexagesima sexagesima, dubia duo occurrunt. Primum est, quod pacto superbia in littera ponitur subiectione in voluntate.

Mal. q. 8. artic. 3. Et verit. 9. 1. artic. 5. ad 10.

subiectione in voluntate. Primum est, quod pacto superbia in littera ponitur subiectione in voluntate. Primum est, quod pacto superbia in littera ponitur subiectione in voluntate. Primum est, quod pacto superbia in littera ponitur subiectione in voluntate.

¶ Num humilitas sit in voluntate.

Questio. Secundum dubium est ad hominem, quia superbia in precedenti lib. quodlibet. artic. 6. definitur est quod in voluntate nulla est virtus moralis, quae sit propter bonum voluntatis: ut sunt virtutes circa passionem, sed iustitia, charitas, &c. quomodo nunc in voluntate ponitur humilitas, quae est circa passionem spei, & non ad alterius, sed habentis proprium bonum. Idem enim est obiectum superbiae & humilitatis, sicut vniuersaliter idem est subiectum contrariorum.

¶ Ad primum dubium dicitur, quod superbia vniuersaliter est subiectum in voluntate principaliter, & in appetitu sensibili secundario. Et hoc nullum inconueniens esse desinitur. Auctor in allegata quaestione. 1. Disponitur siquidem appetitus sensibilis ad superbiaem. Sed cum voluntas superbia est, tunc proprie virtus est superbia, quod diffunditur ad irascibilem appetitum secundum voluntatem. Si quis tamen vellet duo superbiae genera, alterum respectu excellentiae sensibilis, vel imaginabilis, & alterum respectu excellentiae intelligibilis, quia hoc consonat verbi Amoris in articulo. 3. quaestio. 8. de malo, deinde ipse. Mibi enim videtur, & rationabiliter quod siue una humilitas virtus sufficit ad reprimendum appetitum excellentiae cuiuscunque, ita vnum superbiae genus sufficit ad percutiendum appetitum cuiuscunque excellentiae: quod verba illa Auctoris ad finem dictum sunt redu-

pertinentibus. Vnde non sequitur quod sit generale peccatum.

¶ Ad quartum dicendum, quod superbia attendit specialem rationem obiecti, quae tamen inueniri potest in diuersis materiis. Est enim inordinatus amor propriae excellentiae. Excellentia autem in diuersis rebus potest inueniri.

ARTICULVS III.

¶ Verum superbia sit in irascibili sicut in subiecto.

¶ TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto. Dicit enim Gregorius. 13. Moral. Obiectum veritatis timor metus est, quia dum in facie obnubilatur, sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem: ergo superbia non est in irascibili.

¶ Præterea, Gregorius dicit. 14. Moral. quod superbi non eorum vitam considerant, quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant. Et sic videtur quod superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem: ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

¶ Præterea, Superbia non solum querit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus & intelligibilibus. Ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei: secundum illud Ecclesiast. 10. Initium superbiae hominis apostatare a Deo. Sed irascibilis cum sit pars appetitus sensitui non potest se extendere in Deum & in intelligibilia: ergo superbia non potest esse in irascibili.

¶ Præterea, Ut dicitur in lib. sententiarum Prosperi, Superbia est amor propriae excellentiae: sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili: ergo superbia non est in irascibili.

¶ SED CONTRA est, quod Gregorius in 2. Moral. ponit contra superbiæ donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem: ergo superbia est in irascibili.

CONCLUSIO.

¶ Proprium superbiae subiectum est virtus animae irascibilis, ac voluntas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod subiectum cuiuslibet virtutis vel vitij oportet inquirere ex proprio obiecto. Non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus, nisi quod est obiectum potentiae quae vtrique subiacet. Proprium autem obiectum superbiae est arduum. Est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. Vnde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Vno modo, proprie: & sic est pars appetitus sensitui: sicut & ira proprie sumpta, est quaedam passio appetitus sensitui. Alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectuum: cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuitur ira Deo & angelis: non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiae iudicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Si ergo arduum, quod est obiectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitui, oporteret quod superbia esset in irascibili, quae est pars appetitus sensitui: sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter

est, scilicet quod respectu excellentiae sensibilis, superbia est in irascibili sensibili, tanquam in subiecto secundario, sicut & humilitas, obsequium duo familiaria genera oportet ponere.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod in voluntate, nulla est virtus moralis propriae bonum habentis, habens pro regula præcise iudicium naturale & humilitatis autem regula ex diuina humilitate reuerentia. Et propterea non obstat superbiae doctrina. Porro siquidem humilitatis virtus in ordine ad excellentiam, non humanam, utilitatem. Vnde sololaphus non connumeratur cum inter virtutes.

¶ AD PRIMVM Mergo dicendum, quod cognitio veritatis est duplex. vna pure speculativa: & hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat: secundum illud Math. 11. Abscondisti haec a sapientibus, & prudentibus, id est, a superbis, qui sibi sapientes & prudentes videntur: & reuelasti ea paruulis, id est, humilibus. Neque etiam ab hominibus addicere dignatur, cum tamen dicatur Ecclesiast. 6. Si inclinaueris aurem tuam, scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiua. Et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia: quia superbi dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt: ut Gregorius dicit. 13. Moral. quod superbi & secreta quidam intelligenda percipiunt, & eorum dulcedinem experiri non possunt: & si nouerint quomodo sint, ignorant quomodo sapiunt. vnde & Proverb. 11. dicitur, ubi humilitas ibi sapientia.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam quis veram estimationem de se habet. Hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia: sed de se maiora aestimat quam sint: quod contingit ex inordinato appetitu propriae excellentiae: quia quod quis vehementer desiderat facile credit: & ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quam sibi cõueniat. Et ideo quicunque cõferunt ad hoc quod aliquis aestimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam, quorum vnum est quod aliquis consideret defectus aliorum, sicut econtra Gregorius ibidem dicit, quod sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt. Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa eius in ratione existat.

¶ Ad tertium dicendum, quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitui, sed prout communis irascibilis accipitur: ut dictum est.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit. 14. de Civitate Dei, amor præcedit omnes alias animi affectiones, & est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet aliam affectionem. Et secundum hoc superbia dicitur esse amor propriae excellentiae, in quantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi: quod proprie pertinet ad superbiam.

ARTICULVS IIII.

¶ Verum conuenienter à Gregorio assignentur quatuor superbiae species, scilicet estimare bonum à seipso habere: sibi datum desuper, credere pro suis acceperisse merita: iactare se habere quod non habetur, & despectus ceteris singulariter videri appetere habere quod habetur.

¶ QVARTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter assignentur quatuor superbiae species, quas Gregorius assignat. 13. Moral. dicens, Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arro-

¶ Super. Questio centesima sexagesima secunda. Articulus quartus.

In articulo quarto eiusdem questionis centesima sexagesima secunda, dubium ex Martino quaestio. 1. de superbia, occurrunt res resolutae hac doctrina dicta. Hæc opinio Thomae est pulchra & bene modis, sed tamen calummbilis multipliciter videtur. Primo, quia Gregorius non, superbia, 13. Moral. sed arrogantiæ species ponere videtur. Arrogantiæ autem est superbia 13. Moral. vna species imo 16. Moral. de summo bono, diffinguit eam à superbia 13. Moral. speciem à specie. & dicit arrogantiæ ex superbia 13. Moral. nasci, & non contra de calummbi

conferunt, quia stat aliquid esse vere superbum, & tamen nihil sibi arrogare possunt. Theologus excellentiam alio notabiliter recognoscens à Deo ex gratia scientiam habere, despicit tamen alios tanquam nihil scientes, est vere superbus, ut pote suam excellentiam contemptum amans: & tamen nihil sibi arrogat, præterea si aliquis impudenter facit bona quæ habet ab amore proprio

excellentie in contemptum aliorum, talis est vere superbus: & tamen nihil sibi arrogat. Secundus, Non videtur Thomæ bene fundasse istas arrogantis species, quoniam ipse duo cum proponat in superbia inordinatibiles, & excellentiam consequentem ad bonum: omnes species ex parte boni assignat ex triplici aut quaduplici consideratione boni. Et ex primo modo accipit tertiam speciem, quæ quis æstimat se habere bonum, quo caret. Contra, si dicitur aliquis vera de se æstimat quantum ad quantitatem divitiarum, præter se propter divitias viri doctus est superbus: & tamen non arrogat sibi bonum ex quo sequitur excellentiam, sed tantum excellentiam ipsam: ergo tertiam speciem non sufficienter assignatur penes arrogantiam boni ad quod consequitur excellentiam, & consideratur quia de facto peccatorum, rebellio, libertas, confusio peccandi, sunt gradus superbie secundum Bernardum: & tamen non omnis defendens peccata, & arrogat sibi bonum quo caret. Sed hæc quandoque contingunt ex arrogata excellentia.

Ad hæc dicitur, quod arrogantia dupliciter summa potest, primo, pro actu superbie: quilibet enim superbus aliquo modo sibi tribuit quo caret. Et quia contentum est ut actus ponatur quandoque pro vitio cuius est actus, inde est quod Gregorius superborum arrogantes vocavit. Falsum est ergo quod non superbie species ponantur istæ. Distinxit ut speciem à specie, sed ut actum à vitio, vel ut actum secundarium à primario: puta, quia primus superbie actus, quo superbia dicitur, est superbius: & ex hoc nascitur arrogare sibi quo caret.

Ad confirmationem dicitur, quod non stat aliquid esse superbum, & nihil sibi arrogare. Et ad probationem primam de superbia theologus, respondetur quod arrogat sibi maiorem excellentiam quam habeat quoniam attribuit sibi excellentiam ut rationem despicibilis aliorum, tanquam alij nihil sint in cõparatione ad ipsum. Constat autem quod longe maior æstimatur excellentia quæ æstimatur tanta, ut in cõparatione cetera ostendantur, & quasi nihil sunt, longe maior est secundum veritatem quam aliorum de divitiarum iustitiam commendantes dicimus. Vnde resque iustitiae nostræ quasi pãnus mensuræ, & per hoc patet solutio secundæ casus de superbia iustitioris. Eadem siquidem ratione apprehendit excellentiam suam maiorem, & vult illa, ut maiore quàm sit, quia ut ratione despicibilis aliorum. Vnde resque iustitiae nostræ quasi pãnus mensuræ, & per hoc patet solutio secundæ casus de superbia iustitioris. Eadem siquidem ratione apprehendit excellentiam suam maiorem, & vult illa, ut maiore quàm sit, quia ut ratione despicibilis aliorum.

Ad secundam dicitur, quod dicitur bene san dant species istas, explicans & obediens superbie, quod excellentia est: & causam illius, quæ est bonum habitum: & ad rationes attingens ex bono quod est causa diversarum specierum, appetitum excellentie monstrans. Ad illam autem quod obicitur contra tertiam speciem, quæ inveniatur ibi arrogare excellentiam & non bonum, respondetur dupliciter.

Præterea, Quædam alia videntur ad superbiam pertinere quæ hic non connumerantur. Dicit enim Hieronymus, quod nihil est tam superbum quam ingratum videri. Et Augustinus dicit, 14. de Civitate Dei, quod excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet: præsumptio etiam quæ quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta diviso comprehendit superbie species.

Præterea, Inveniuntur alie divisiones superbie. Dividit enim Anselmus exaltationem superbie, dicens quod quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. Bernardus etiam ponit duodecim gradus superbie, qui sunt curiositas mentis, levitas, inepta lætitia, iactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi confusio, quæ non videtur comprehendit sub speciebus à Grego. assignatis. Ergo videtur quod inconuenienter assignentur.

IN CONTRARIUM sufficit autoritas Gregorij.

CONCLUSIO.

Æstimare bonum à seipso habere de superbia sibi datum pro suis suscipisse meritis credere: gloriari se habere quod non habet: & ceteris despectis singulariter videri appetere habere quod habetur, quæ sunt superbie species.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est, superbia importat immoderatum excellentie appetitum: qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod qualibet excel-

lencia per interemptionem & ad causam de arrogancia illius dicitur, quod talis, licet non arrogat sibi plus illud quam quàm habet, arrogat tamen sibi plus boni secundum iustitiam, quàm habet. Æstimat enim se maiorem esse ex divitiis quàm sit ex illis: quoniam æstimat se ex divitiis causam, ut alij obsecrentur in cõpositione sui: & super tali æstimatione fundantur appetitus excellentie & cõ-

sequens aliquid bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentius in maiorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quàm habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem.

Et sic est tertia species superbie, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo, ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quod aliquid bonum inest alicui à seipso, quàm quod inest ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni. Vno modo, efficienter. Alio modo meritorie. Et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbie species, scilicet cum quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod bonum aliquid excellentius ceteris possidet. Vnde ex hoc etiam fertur inordinatus appetitus in propriam excellentiam.

Et secundum hoc sumitur quarta superbie species, quæ est cum aliquis aliis despectis singulariter vult videri.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod vera æstimatione potest corripitur dupliciter. Vno modo, in vniuersali. Et sic in his quæ ad finem pertinent, corrumpitur vera æstimatione per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili. Et hoc non facit infidelitatem: sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari. Nec tamen est infidelis, sicut esset si in vniuersali diceret fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in vniuersali aliquid bonum esse quod non est à Deo, & gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentie, ita de bonis suis gloriatur ac si ea à se haberet, vel ex meritis propriis pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod iactantia ponitur species mendacij quantum ad exteriorem actum quod quis falsis sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis, arrogantia ponitur à Grego. species superbie.

Ad tertium dicendum, quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Vnde dux primæ superbie species ad ingratitudinem

Ad hoc breuiter dicitur, quod si sit de speciebus luxurie dictum est ex Autore in decima quinta questione de malo, scilicet quod inordinatio superbie potest contingere dupliciter, scilicet ex parte actus secundum se, & ex parte appetentis. Inordinatio siquidem actus secundum se attenditur penes obiectum, secundum cuius diversitatem assignantur sunt istæ quatuor species. Inordinatio autem ex parte appetentis, ex modo appetendi consideratur. Et propterea non est inordinatio si inordinatio species superbie prætermissa est ab his qui de superbia ex parte actus secundum se tractauerunt.

In eodem quoque in responsione ad quantum dubium ex Martino ubi super, occurrit arguente quod hoc Autoris dictum in glossando Anselmum, scilicet quod illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet quod primo corde accipitur, secundo, ore profertur, tertio, opere perficitur: non est cõparationem dictum. Primo, Nullum opus inordinate subordinatum voluntati, quæ est subordinata voluntati, quæ primo & per se est volitio superbie, licet opus, per quod perficitur eum superbie, sed superbia operis consistit in exhibitione factorum quæ sunt subordinata alicui voluntati subordinatæ voluntati quæ primo & per se est volitio superbie. Ergo. Minor probatur: quia opera quæ sunt signa superbie subordinantur immediate voluntati illorum factorum: & illorum volitio subordinatur voluntati excellentie, quæ est primo & per se volitio superbie. Secundo, Nullum opus, ad quod illa volitio, quæ primo & per se est volitio superbie, non inclinatur nisi mediante aliquo infirmitate vero vel erroneo, & alia

Quædam sunt species superbie. In eodem articulo, circa species superbie, dubium occurrit, quia non videtur quod species superbie insufficienter enumerantur. Nam ad interioris appetitus propriæ excellentie, ita de bonis suis gloriatur ac si ea à se haberet, vel ex meritis propriis pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod iactantia ponitur species mendacij quantum ad exteriorem actum quod quis falsis sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis, arrogantia ponitur à Grego. species superbie.

Ad tertium dicendum, quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Vnde dux primæ superbie species ad ingratitudinem

Ad hoc breuiter dicitur, quod si sit de speciebus luxurie dictum est ex Autore in decima quinta questione de malo, scilicet quod inordinatio superbie potest contingere dupliciter, scilicet ex parte actus secundum se, & ex parte appetentis. Inordinatio siquidem actus secundum se attenditur penes obiectum, secundum cuius diversitatem assignantur sunt istæ quatuor species. Inordinatio autem ex parte appetentis, ex modo appetendi consideratur. Et propterea non est inordinatio si inordinatio species superbie prætermissa est ab his qui de superbia ex parte actus secundum se tractauerunt.

In eodem quoque in responsione ad quantum dubium ex Martino ubi super, occurrit arguente quod hoc Autoris dictum in glossando Anselmum, scilicet quod illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet quod primo corde accipitur, secundo, ore profertur, tertio, opere perficitur: non est cõparationem dictum. Primo, Nullum opus inordinate subordinatum voluntati, quæ est subordinata voluntati, quæ primo & per se est volitio superbie, licet opus, per quod perficitur eum superbie, sed superbia operis consistit in exhibitione factorum quæ sunt subordinata alicui voluntati subordinatæ voluntati quæ primo & per se est volitio superbie. Ergo. Minor probatur: quia opera quæ sunt signa superbie subordinantur immediate voluntati illorum factorum: & illorum volitio subordinatur voluntati excellentie, quæ est primo & per se volitio superbie. Secundo, Nullum opus, ad quod illa volitio, quæ primo & per se est volitio superbie, non inclinatur nisi mediante aliquo infirmitate vero vel erroneo, & alia

In eodem quoque in responsione ad quantum dubium ex Martino ubi super, occurrit arguente quod hoc Autoris dictum in glossando Anselmum, scilicet quod illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet quod primo corde accipitur, secundo, ore profertur, tertio, opere perficitur: non est cõparationem dictum. Primo, Nullum opus inordinate subordinatum voluntati, quæ est subordinata voluntati, quæ primo & per se est volitio superbie, licet opus, per quod perficitur eum superbie, sed superbia operis consistit in exhibitione factorum quæ sunt subordinata alicui voluntati subordinatæ voluntati quæ primo & per se est volitio superbie. Ergo. Minor probatur: quia opera quæ sunt signa superbie subordinantur immediate voluntati illorum factorum: & illorum volitio subordinatur voluntati excellentie, quæ est primo & per se volitio superbie. Secundo, Nullum opus, ad quod illa volitio, quæ primo & per se est volitio superbie, non inclinatur nisi mediante aliquo infirmitate vero vel erroneo, & alia

In eodem quoque in responsione ad quantum dubium ex Martino ubi super, occurrit arguente quod hoc Autoris dictum in glossando Anselmum, scilicet quod illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet quod primo corde accipitur, secundo, ore profertur, tertio, opere perficitur: non est cõparationem dictum. Primo, Nullum opus inordinate subordinatum voluntati, quæ est subordinata voluntati, quæ primo & per se est volitio superbie, licet opus, per quod perficitur eum superbie, sed superbia operis consistit in exhibitione factorum quæ sunt subordinata alicui voluntati subordinatæ voluntati quæ primo & per se est volitio superbie. Ergo. Minor probatur: quia opera quæ sunt signa superbie subordinantur immediate voluntati illorum factorum: & illorum volitio subordinatur voluntati excellentie, quæ est primo & per se volitio superbie. Secundo, Nullum opus, ad quod illa volitio, quæ primo & per se est volitio superbie, non inclinatur nisi mediante aliquo infirmitate vero vel erroneo, & alia

In eodem quoque in responsione ad quantum dubium ex Martino ubi super, occurrit arguente quod hoc Autoris dictum in glossando Anselmum, scilicet quod illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet quod primo corde accipitur, secundo, ore profertur, tertio, opere perficitur: non est cõparationem dictum. Primo, Nullum opus inordinate subordinatum voluntati, quæ est subordinata voluntati, quæ primo & per se est volitio superbie, licet opus, per quod perficitur eum superbie, sed superbia operis consistit in exhibitione factorum quæ sunt subordinata alicui voluntati subordinatæ voluntati quæ primo & per se est volitio superbie. Ergo. Minor probatur: quia opera quæ sunt signa superbie subordinantur immediate voluntati illorum factorum: & illorum volitio subordinatur voluntati excellentie, quæ est primo & per se volitio superbie. Secundo, Nullum opus, ad quod illa volitio, quæ primo & per se est volitio superbie, non inclinatur nisi mediante aliquo infirmitate vero vel erroneo, & alia

& alia volitione illi conformis est opus per quod perficitur & consummatur illa prima volitio. Sed ad opus exterior non inclinatur volitio superbia & immoderate, sed tantum mediante iudicio vero vel erroneo, quo indicatur quod per talia facta procurabitur excellentia, & mediante volitione in iudicio facta. Tercio, si quis desideret luxuriam in luxuriam cordis, oris, & operis: intelligendo per luxuriam cordis confen-

sam de per luxuriam oris, turpia verba: & per luxuriam operis, contumeliam cum personis aut locis luxuriose con-
stat quod illa diuisio non accipitur secundum pro-
gressum peccati luxuriae: quia opus illud non est finis opus, quod pro-

prie correspondet con-
sensui in luxuriam. Sed diuisio superbiae posita ab Anselmo, est omni-
no huiusmodi: ergo non est secundum progre-
ssum peccati superbiae.

Quarto, quando diuisio alius peccati sumitur secundum progre-
ssum peccati, tunc ea si-
gnificat per diuisionem
sunt sibi inuicem subor-
dinatae hoc modo quod
tertium secundo, & se-
cundum primo subordi-
natur. Sed superbia operis nullo modo subor-
dinatur superbiae oris,
cum nullo modo oportet
quod volens super-
biam ostendere faciat,
primo ostendat eam per
biuergo. Quinto, Omne
illud opus per quod per-
ficitur aliquod peccatum,
est finis volitionis quae
petit & per se est pec-
catum. Sed opus super-
biam non est finis volitionis excellentiae: quia
non ideo amodo excellen-

tiam ut superbia faciat & operes. Sed contra superbia facio & operes, ut super-
eminam & excellens videat. Maior patet: quia ideo vis luxuriae ut luxurietis, & ideo
vis luxuriae, velis luxuriam.

¶ Ad hoc ut eundem autem premittenda sunt duo. primum est, quod distinctio pec-
cati secundum progreffum peccati dupliciter inuenitur, scilicet perfecte & imper-
fecte. Perfecte quidem, quando secundum omnes subordinatos ordine originis
& malitiae gradus, sit vel si primo concipitur in corde, secundo, exprimitur ore,
tertio, consummatur opere. Imperfecte autem, quando progreffus attenditur se-
cundum dictos gradus, sed non subordinatos secundum ordinem originis aut
malitiae, ut si peccetur in corde vel in ore, vel opere. Sed non ita quod vnum oriatur
ex alio: puta si corde habetur dilectio morosa, in ore loquens turpia, sed
non propter illam delectationem morosam in opere sunt actus turpes, sed non
propter illam delectationem nec sunt effectus verborum turpium huiusmodi:
qui per distinctio est secundum progreffum peccati, pro quanto distinctio sit se-
cundum gradus quibus progreffus tollit peccatum, scilicet cor, sermo, & opus. Sed
imperfecte: quia deest ordo originis vultus ab alio, & ordo per se malitiae: quoniam
in huiusmodi distinctio, per se loquendo, non potest singuli quod eorum
sit gradus, etiam in hac distinctio alius tunc per se progreffus à corde
immediate, scilicet mali sermonis à corde malo, & mali operis à corde malo.
Et hoc etiam, quia vtrique deest vnus gradus, imperfectus est. Et si huius adim-
tatur quod imperfectum reducit ad perfectum, videbitur quod quoniam huius
distinctio potest merito vocari distinctio secundum progreffum peccati.

¶ Secundum est, quod virtus vel vitium potest perfecte progreffus per omnes gradus
ab intrinseca extra ordinato vique ad consummationem operis, dupliciter. Primum,
per subiecta verba & opera non aliter bona nec mala moraliter. Secundo, per
verba & opera aliter bona vel mala moraliter. Exemplum primi, si quis vult pri-
mo furari, deinde ad hoc loquitur verba mendacis & dolosa, & deinde adhibet iniu-
riosos consummat furtum. Hoc nanque & verba & opera tamquam ad progreffum
furti sunt mala moraliter, etiam si facta sunt: quia habent aliam mali-
tiam ordinatam ad malitiam furti. Inter hos duos modos progreffus nulla est
per se differentia: quo ad progreffum ipsum: quoniam vtrique gradum & per
omnes gradus & ordinem tam ordine originis quam malitiae progreffus. Sed
differentia est in materia ipsius progreffus: quia in primo modo materia pro-
greffus sunt actus voluntarij oris & operis alias mali morali-
ter. Rursus conueniunt hi duo modi in hoc quod vtrique sunt formaliter vel
aqualiter duo volitiones, vna ipsius furti, & altera ipsorum verborum & ope-
rum. Oportet enim eum qui progreffum furti peragat, non solum quod velit fu-
rari, sed velit loqui talia verba, & velit ut pedibus vel manibus. Et hoc duo
volitiones sic se habent quod vna est forma, altera materia, vna finalis, altera eius
quod ad finem. Verum quia materia secundi modi est composita ex actibus volun-
tariis exterioribus, & alia malitia morali: quia est sermo alias malus & opus alias
malum in secundo modo concurrunt duae volitiones formaliter vel aqualiter
valentes ex parte materiae. His praemissis, ad progreffum descendendo de super-
bia, dicimus & quod superbia potest distingui secundum progreffum peccati &
perfecto & imperfecto. Perfecte quidem, ut cum quis primo appetit luxuriam

pertinent. Quod autem aliquis se excuset de
peccato quod habet, pertinet ad tertiam spe-
ciem: quia per hoc aliquis attribuit sibi bo-
num innocentiae quod non habet. Quod au-
tem aliquis presumptuose tendat in id quod
supra ipsum est praecipue videtur ad quartam
speciem pertinere, secundum quam aliquis
vult alius praefecti.

¶ Ad quartum dicendum, quod illa tria qua
ponit Anselmus, accipiuntur secundum pro-
gressum peccati cuiuslibet: quod primo corde
concipitur: secundo, ore profertur: tertio,
opere perficitur. Illa autem duodecim qua
ponit Bernardus, sumuntur per oppositum
ad duodecim gradus humilitatis: de quibus
supra habitum est. Nam primus gradus hu-
militatis est corde & corpore semper hu-
militatem ostendere defixis in terram aspecti-
bus, cui opponitur curiositas, per quam ali-
quis curiose vbique & inordinate circum-
spicit. Secundus gradus humilitatis est ut
paucis verbis & rationabilia loquatur ali-
quis non clamorosa voce, contra quem oppo-
nitur leuitas mentis, per quam scilicet ho-
mo superbe se habet in verbo. Tertius gra-
dus humilitatis est, ut non sit facilis & prom-
ptus in risu: cui opponitur inepta letitia.

¶ Quartus gradus humilitatis est taciturni-
tas vique ad interrogationem, cui opponi-
tur iactantia. Quintus gradus humilitatis
est tenere quod communis regula monaste-
rij habet: cui opponitur singularitas, per
quam scilicet aliquis sanctior vult apparere.

¶ Sextus gradus humilitatis est credere & pro-
nuntiare se omnibus vilior: cui opponi-
tur arrogantia, per quam scilicet homo se
aliis praefert. Septimus gradus humilitatis
est ad omnia inutile & indignum se confi-
teri & credere: cui opponitur presumptio
per quam aliquis reputat se sufficientem ad
maiora. Octauus gradus humilitatis est con-
fessio peccatorum: cui opponitur defensio eo-
rundem. Nonus gradus humilitatis est in du-
ris & asperis patientiam amplecti: cui oppo-
nuntur simulata confessio, per quam scilicet
aliquis non vult subire poenam pro pecca-
tis qui simulate confitentur. Decimus gradus
humilitatis est obedientia: cui opponitur re-
bellio. Vndecimus gradus humilitatis est, ut
homo non delectetur facere propriam volun-
tatem: cui opponitur libertas: per quam sci-
licet homo delectatur libere facere quod
vult. Vltimus autem gradus humilitatis est
timor Dei: cui opponitur peccandi consue-
tudo, quae implicat Dei contemptum. In his
autem duodecim gradibus tanguntur non so-
lum superbiae species, sed etiam quaedam an-
tecedentia & consequentia, sicut etiam supra
de humilitate dictum est.

ARTICVLVS V.
¶ Primum superbia sit peccatum mortale.

excellere in domino, deinde ad hoc loquitur: & deinde ad hoc dando operam
adsequitur excellentiam domini. Imperfecte autem, ut si quis in corde timet,
excellentiam se putando: vel verbis ostendit in facie, vel factis excellentiam de-
monstrat: quae (ut Martinus ait) est distinctio Anselmi. Et quod superbia potest
progreffus per omnes gradus ordinatam tam per actus exteriores non aliter malos

moraliter, quod per actus
alios malos moraliter.
Nam si quis appetit in
ordinatam excellentiam de-
monstrare in corde, & deinde ad lo-
quatur non aliter malis,
& faciatque, vadit ad
audientium viros do-
ctos, & c. & tandem con-
sequatur excellentiam ap-
petitam: iste progreffus
est in superbia sine alio
malis iudicio. Si quis (ut
Nabuchodonosor) de-
clarat in corde, & de-
clarat se omnem velle
terram suo imperio sub-
iugare, & deinde per
Holoferne perficitur iste
superbiae sine progreffu
sine, per mala media
facit.

¶ Ad primum ergo & se-
cundum argumentum,
negatur tam maior quam
minor. Maior quidem,
quia nihil obstat pro-
greffui peccati media-
tio volitionis ex parte
materiae, ut patet ex
dictis. Minor vero, quia
superbia & sine media
volitione alterius mo-
ralis mali, & cum me-
dia volitione alterius
moralis mali, ex parte
materiae potest progreffus
sum per se. Et quod si
non obstat aliqua me-
dia volitio, non solum
ex dictis patet, sed ex
hoc quod est impossibile
peccatum aliquod pro-

greffus sine volitione
verborum & factorum: quae est alia formaliter vel aquali-
ter a volitione finis.

¶ Ad tertium dicitur, quod illa diuisio luxuriae esset etiam secundum progreffum
peccati, quamvis imperfecte. Et si replicetur, quod Auctor loquitur de progreffu
perfecto respondetur quod Auctor, ut erat excellentis ingenij, distinctionem An-
selmi arguendo sumens ad gradus cordis, oris, & operis, ut patet in quarto ar-
gumento litterarum & respondendo, imperfectum ad perfectum reducit: assignando
per se quod progreffus perfectus attenditur ex hoc vultus intelligi etiam progreffus
imperfectos ex perfecti participatione iudicando.

¶ Ad quartum dicitur, quod maior est vera de progreffu perfectio: non autem
de progreffu imperfecto, & quod distinctio Anselmi de progreffu imperfecto
habita est.

¶ Ad quintum negatur minor, quando superbia progreffus perfecte. Nam vo-
lens excellere, vult excellere ut excellat, & non contra: & similiter loquitur ut
excellat, non ut velle excellere: & operatur ut assequatur ut excellat supereminet,
& non ut velle excellere, & supereminet, nec ut appareat tanquam hoc sit finis.
Quia apparere finis est vana gloria, & effectus superbiae. Et ideo superbus ope-
ratur ut appareat tanquam propter finem secundarium & mediatum, scilicet
per inanem gloriam: sed ut sit factus in oculis suis excelsus & supereminet, ut
propter primum finem.

¶ In eadem responsione ad quartum in calce, non turbetur scrupulose in illis
verbis, Confessio peccandi, quae implicat Dei contemptum, quoniam non for-
maliter sed interpretative confitendo peccandi mortaliter Dei contemptum im-
plicitur continet. Apparet enim quod legisti aeternam, puniorem, monitorem, pra-
miorumque contemptum, qui continue transgredi non cessat. Quoniam si ma-
gnificet illam, timeat se peccat, abstineret multoties ex illius reuerentia. Non ta-
men est ibi proprie contemptus Dei: quia ex infirmitate subiecti iam passioni-
bus animi consuetudo peccandi. Et iuxta illud Augustini, dum seruimus libidini,
facta est consuetudo.

¶ Superbia sit peccatum mortale ex hoc quod
importat non velle subijci Deo.

¶ In articulo quinto eiusdem questionis dubia multa occurrunt ex Martino in
questione secunda de superbia. Primum est, circa redditam in littera rationem
quare superbia est peccatum mortale: quia scilicet importat non subijci hominem
Deo, &c. Contra (inquit) Non omnis se non conformans legi diuinae peccat
mortaliter. Ergo non omnis qui se extollit supra id quod est sibi preceptum secun-
dum regulam diuinam, peccat mortaliter. Ergo hoc non est sufficientis ratio, ut
superbia sit peccatum mortale. Antecedens probatur, quia peccata venialiter
tantum, non se conformant legi diuinae.

¶ Secundo, Vanus & ambitiosus peccat aliquando venialiter, & tamen se pe-
ccando non appetit secundum id quod est eis preceptum secundum regulam &
mensuram diuinam: ergo hoc non est sufficientis ratio propter quam aliquod pec-
catum sit mortale.

¶ Tercio, Stat aliquem de se aestimare super id quod est sibi constitutum
secundum regulam diuinam, & non peccare mortaliter. Ergo huius ratio
non est sufficientis ratio peccati mortalis in superbia. Antecedens probatur
quia

¶ Quarto, Stat aliquem de se aestimare super id quod est sibi constitutum
secundum regulam diuinam, & non peccare mortaliter. Ergo huius ratio
non est sufficientis ratio peccati mortalis in superbia. Antecedens probatur
quia

ut, quia sit aliquem hoc modo sic de se estimare: & contra nullum præceptum diuinum peccare. Quod probatur inducendo per singula præcepta diuina.

¶ **Quartò**, Non quodlibet averti à Deo, est peccatum mortale: ergo nec omnis defectus subiectionis ad Deum est peccatum mortale. Antecedens probatur, quia non quilibet avertio à Deo fit per actum nolendi: sed aliqua fit per negationem actus volendi in re, &

pro tempore, in qua & pro quo non tenemur conuerti ad Deum sub pena peccati mortalis.

¶ **Subdit** postea Martinus responsionem ad auctoritatem Apostoli inducendam in littera, dicens, quod si concluderet, magis concluderet de inanis gloria quam superbia, quod sit peccatum mortale.

¶ Nam superbia fit peccatum mortale quod importat contemptum Dei.

Respo. Secundum dubium est circa rationem, quæ aliam, quare superbia est peccatum mortale: quia scilicet est contemptus Dei, ut Auctor dicit expresse in sequenti articulo. Contra, inquit Martinus: Non omnia superbia est contemptus Dei: ergo non omnis superbia ex illa causa constituitur peccatum mortale. Antecedens probatur: Stat aliquem talio modo contemnere Deum, amplius quam auctus contemnit eum, & tamen despicere proximum, & forte prelatum, aut principem suum: ergo non reputatur in omni peccato superbia positum Dei contemptum.

¶ **Secundò**, Pono eadem quod Deus, & prelatum idem præcipiat, & pro aliquo tempore sciat superbus illud esse præceptum à prelato, non autem à Deo: & mouetur tunc superbus ad despicendum prelatum: & postea cognito quod est etiam præceptum à Deo nihilominus vincens in infirmitate, non ex contemptu Dei, sed ex contemptu prelati, & sui præcepti, transgreditur: hic apparet possibile esse superbum contemnere prelatum, & non contemnere Deum: & per consequens non omnis superbia ex contemptu Dei quod sit peccatum mortale.

¶ **Ad eundem** primi dubij sciendum est, quod appetere aliquid supra diuinam regulam seu mensuram, contingit dupliciter. Vno modo, ita quod appetitur feruor in illam rem appetibilem quæ excedit limites diuine mensuræ respectu appetitus: puta appetit maiorem excellentiam aut gloriam quam sibi conueniat. Alio modo, ita quod appetitur feruor in ipsam obiectionem subiectionis diuinæ, hoc est quod hinc appetit maiorem gloriam quam a se habet mensuram quæ mensus est cum Deo. Littera præsentis articuli hoc secundo modo intelligenda est: & non primo modo, ut Martinus accepit. Pater autem huic esse sensum litteræ, ex eo quod fundamentum eius est oppositio ad humilitatem. Constat enim quod humilitas appetit tendentem in excellentiam moderatam, opponendo illi modum diuinæ subiectionis. Ac per hoc superbia appetit propriam excellentiam apponit immoderantiam aspernam diuinam subiectionem. Et huic proposito manifeste deservit tota littera, si prospexeris quod auctoritas Apostoli ut interposita accipienda est, ad manifestandum qualis est subiectio à qua deficit aspernando eam superbia.

¶ **Ad primum** argumentum Martini neganda est simpliciter consequentia, intelligendo consequens vniuocum, scilicet in sensu Auctoris, contra quem dicitur argui. Extolles siquidem se ex superbia subiectione diuinæ, peccat mortaliter.

¶ **Ad secundum** dicitur, quod vanus & ambiciosus non appetit maiora ex re ipsa diuinæ subiectionis: & ideo non sunt ad propositum iuxta primum sensum argui.

¶ **Ad tertium** dicitur, quod in tali estimatione & appetitu quando est peccatum veniale, non est superbia nisi materialiter, & propterea non est mortale.

¶ **Ad quartum** dicitur, quod antecedens est falsissimum: nisi abutamus vocabulis. Et ad probationem negatur quod sit possibile hominem averti à Deo, sine peccato mortali. Sed fallitur forte multi: quia non discernunt inter simpliciter, & secundum quid. Nam hæc omnia, scilicet non subici Deo, averti à Deo, & facere contra legem Dei, abdicere diuinam regulam, abdicere diuinam mensuram, & similia: si simpliciter & absolute, hoc est sine additione aliqua sumantur, important merum voluntarios peccati mortalis ex suo genere, quia importunt manifeste diuinam inobedientiam, ac per hoc sunt contra charitatem. Sed quia istam

possumus simul secundum quid, ex infectione actus: vel propter inconsiderationem actus, ut contingit in primis motibus: vel propter imperfectionem materię, ut contingit in peccatis venialibus ex suo genere, ut in mendacium officiosum. Hæc enim omnia distant à diuina lege, mensura, subiectione, regula. Sed non nisi secundum quid contra hæc sunt. Et propterea, correcte loquendo, dicimus

quod sunt præter legem & contra, ideoque falsum apparet, quod sunt ex suo genere mortalia: cum tamen in veniale sic sint: quia ipsa absolute sumpta iudicantur: nec falsificantur ex eo quod secundum quid inuenta, non nisi venialia reputantur. Et hoc habet in moralibus semper præ oculis, si non vis falli.

¶ **Ad soluiorem** auctoritatis apostolicæ dicitur, quod auctoritas non est allata, ut ex ea concludatur superbia esse peccatum mortale, sed ex eo quod patet qualis est subiectio quæ aspernatur superbia, scilicet quod est subiectio ad Deum mensurate distribuente. Et quoniam aspicere ad diuinam subiectionem, non est inanis gloria, sed superbia ideo auctoritas magis ad superbiā quam inanis gloriam ex hac parte spectat.

¶ **Ad secundum** dubium, quod quia de propositione posita in littera sequenti articuli est, debeat illo differri: tamen in præsentiam respondendum dicitur, & propterea coincidit rationis, ut patet, & propter arguendum, qui ad questionem præsentis articuli recurrebat propositionem illam. Cum igitur arguitur primo, quod non omnis superbia est contemptus Dei, negatur & dicitur, quod superbia ex propria sui generalizatione habet quod sit contemptus subiectionis ad Deum, contemptus autem subiectionis ad Deum & contemptus Dei: ut synonyma sunt in proposito. Et ideo dixi quod est vniuersum ratio ista, & per consequens, quare superbia est peccatum mortale.

¶ **Ad probationem** dicitur, quod ut iam dictum est, sicut detractio formaliter alienam famam lædit ex intentione lædendi famam: & tamen detractio materialiter, quandoque mortale peccatum est, si sine intentione lædendi famam, notabiliter quis lædat famam proximi ex loquacitate: & tunc actus redit ad naturam suæ speciei propter implicitam intentionem famam lædendi, quæ sibi conuenit: ita superbia formaliter importat ex spreta diuina subiectione appetitum excellentiæ propriæ. Et propterea cum quis proximam ex illa radice spernit, superbus formaliter est. Cum vero proximam spernit, contemnit ipsam ad superbiam, & non ex illa radice: si notabiliter contemnit, ad superbiam speciem redit, sicut imperfectum ad perfectum. Conuenit quidem iste similiter intendisse implicito abdicere diuinam subiectionem in appetitu propriæ excellentiæ. Sicut ille detractor materialiter committit intendere implicitè lædendi famam. Et per hoc patet solutio secunda. Dixi autem si contemptus spectat ad superbiam: quia sicut sunt multe speciei virtutum circa honorationem proximi: puta pietas, obsequantia & cetera. Ita sunt opposita illis vitia circa dishonorationes seu contemptus proximi.

¶ **Ad tertium** dicitur, quod ut iam dictum est, sicut detractio formaliter alienam famam lædit ex intentione lædendi famam: & tamen detractio materialiter, quandoque mortale peccatum est, si sine intentione lædendi famam, notabiliter quis lædat famam proximi ex loquacitate: & tunc actus redit ad naturam suæ speciei propter implicitam intentionem famam lædendi, quæ sibi conuenit: ita superbia formaliter importat ex spreta diuina subiectione appetitum excellentiæ propriæ. Et propterea cum quis proximam ex illa radice spernit, superbus formaliter est. Cum vero proximam spernit, contemnit ipsam ad superbiam, & non ex illa radice: si notabiliter contemnit, ad superbiam speciem redit, sicut imperfectum ad perfectum. Conuenit quidem iste similiter intendisse implicito abdicere diuinam subiectionem in appetitu propriæ excellentiæ. Sicut ille detractor materialiter committit intendere implicitè lædendi famam. Et per hoc patet solutio secunda. Dixi autem si contemptus spectat ad superbiam: quia sicut sunt multe speciei virtutum circa honorationem proximi: puta pietas, obsequantia & cetera. Ita sunt opposita illis vitia circa dishonorationes seu contemptus proximi.

¶ **Ad probationem** dicitur, quod ut iam dictum est, sicut detractio formaliter alienam famam lædit ex intentione lædendi famam: & tamen detractio materialiter, quandoque mortale peccatum est, si sine intentione lædendi famam, notabiliter quis lædat famam proximi ex loquacitate: & tunc actus redit ad naturam suæ speciei propter implicitam intentionem famam lædendi, quæ sibi conuenit: ita superbia formaliter importat ex spreta diuina subiectione appetitum excellentiæ propriæ. Et propterea cum quis proximam ex illa radice spernit, superbus formaliter est. Cum vero proximam spernit, contemnit ipsam ad superbiam, & non ex illa radice: si notabiliter contemnit, ad superbiam speciem redit, sicut imperfectum ad perfectum. Conuenit quidem iste similiter intendisse implicito abdicere diuinam subiectionem in appetitu propriæ excellentiæ. Sicut ille detractor materialiter committit intendere implicitè lædendi famam. Et per hoc patet solutio secunda. Dixi autem si contemptus spectat ad superbiam: quia sicut sunt multe speciei virtutum circa honorationem proximi: puta pietas, obsequantia & cetera. Ita sunt opposita illis vitia circa dishonorationes seu contemptus proximi.

¶ **Ad quartum** dicitur, quod ut iam dictum est, sicut detractio formaliter alienam famam lædit ex intentione lædendi famam: & tamen detractio materialiter, quandoque mortale peccatum est, si sine intentione lædendi famam, notabiliter quis lædat famam proximi ex loquacitate: & tunc actus redit ad naturam suæ speciei propter implicitam intentionem famam lædendi, quæ sibi conuenit: ita superbia formaliter importat ex spreta diuina subiectione appetitum excellentiæ propriæ. Et propterea cum quis proximam ex illa radice spernit, superbus formaliter est. Cum vero proximam spernit, contemnit ipsam ad superbiam, & non ex illa radice: si notabiliter contemnit, ad superbiam speciem redit, sicut imperfectum ad perfectum. Conuenit quidem iste similiter intendisse implicito abdicere diuinam subiectionem in appetitu propriæ excellentiæ. Sicut ille detractor materialiter committit intendere implicitè lædendi famam. Et per hoc patet solutio secunda. Dixi autem si contemptus spectat ad superbiam: quia sicut sunt multe speciei virtutum circa honorationem proximi: puta pietas, obsequantia & cetera. Ita sunt opposita illis vitia circa dishonorationes seu contemptus proximi.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

¶ **In eodem articulo** quinto aduerte, quod cum hinc quod dico, subici Deo opponatur, & hoc quod est non subici Deo, & hoc quod est præesse Deo: & magis distat à subiectione ad Deum præesse Deo, quam non subici illi: superbia tamen non attenditur in littera penes præesse Deo: sed penes non subici Deo: & ratio est quia sermo est de superbia, quæ est vitium humanum, sicut & de ceteris vitiis. Constat autem inter humana vitia computari contemptum subiectionis ad Deum. Sed quod aliquis inuicem exorbitet, ut velle præesse Deo, hoc plus quam vitij est. Spectat namque hoc ad bestialitatis ordinem. Est igitur superbia humanum vitium, quæ subiectionem ad Deum aspernit, quæ humili-tas amplectitur. Est & superbia plusquam diabolica, quæ & Deo præesse appetit: de qua scriptum est, Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Rati-ficant enim sunt odio habentes Deum: quorum superbia habet pro materia conuulsionem, & quicquid semper petis occurrat, delatix: quam & calamus, & lingua, & cogitatio loqueret.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

¶ **In eodem articulo** quinto aduerte, quod cum hinc quod dico, subici Deo opponatur, & hoc quod est non subici Deo, & hoc quod est præesse Deo: & magis distat à subiectione ad Deum præesse Deo, quam non subici illi: superbia tamen non attenditur in littera penes præesse Deo: sed penes non subici Deo: & ratio est quia sermo est de superbia, quæ est vitium humanum, sicut & de ceteris vitiis. Constat autem inter humana vitia computari contemptum subiectionis ad Deum. Sed quod aliquis inuicem exorbitet, ut velle præesse Deo, hoc plus quam vitij est. Spectat namque hoc ad bestialitatis ordinem. Est igitur superbia humanum vitium, quæ subiectionem ad Deum aspernit, quæ humili-tas amplectitur. Est & superbia plusquam diabolica, quæ & Deo præesse appetit: de qua scriptum est, Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Rati-ficant enim sunt odio habentes Deum: quorum superbia habet pro materia conuulsionem, & quicquid semper petis occurrat, delatix: quam & calamus, & lingua, & cogitatio loqueret.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

¶ **In eodem articulo** quinto aduerte, quod cum hinc quod dico, subici Deo opponatur, & hoc quod est non subici Deo, & hoc quod est præesse Deo: & magis distat à subiectione ad Deum præesse Deo, quam non subici illi: superbia tamen non attenditur in littera penes præesse Deo: sed penes non subici Deo: & ratio est quia sermo est de superbia, quæ est vitium humanum, sicut & de ceteris vitiis. Constat autem inter humana vitia computari contemptum subiectionis ad Deum. Sed quod aliquis inuicem exorbitet, ut velle præesse Deo, hoc plus quam vitij est. Spectat namque hoc ad bestialitatis ordinem. Est igitur superbia humanum vitium, quæ subiectionem ad Deum aspernit, quæ humili-tas amplectitur. Est & superbia plusquam diabolica, quæ & Deo præesse appetit: de qua scriptum est, Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Rati-ficant enim sunt odio habentes Deum: quorum superbia habet pro materia conuulsionem, & quicquid semper petis occurrat, delatix: quam & calamus, & lingua, & cogitatio loqueret.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

¶ **In eodem articulo** quinto aduerte, quod cum hinc quod dico, subici Deo opponatur, & hoc quod est non subici Deo, & hoc quod est præesse Deo: & magis distat à subiectione ad Deum præesse Deo, quam non subici illi: superbia tamen non attenditur in littera penes præesse Deo: sed penes non subici Deo: & ratio est quia sermo est de superbia, quæ est vitium humanum, sicut & de ceteris vitiis. Constat autem inter humana vitia computari contemptum subiectionis ad Deum. Sed quod aliquis inuicem exorbitet, ut velle præesse Deo, hoc plus quam vitij est. Spectat namque hoc ad bestialitatis ordinem. Est igitur superbia humanum vitium, quæ subiectionem ad Deum aspernit, quæ humili-tas amplectitur. Est & superbia plusquam diabolica, quæ & Deo præesse appetit: de qua scriptum est, Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Rati-ficant enim sunt odio habentes Deum: quorum superbia habet pro materia conuulsionem, & quicquid semper petis occurrat, delatix: quam & calamus, & lingua, & cogitatio loqueret.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

¶ **In eodem articulo** quinto aduerte, quod cum hinc quod dico, subici Deo opponatur, & hoc quod est non subici Deo, & hoc quod est præesse Deo: & magis distat à subiectione ad Deum præesse Deo, quam non subici illi: superbia tamen non attenditur in littera penes præesse Deo: sed penes non subici Deo: & ratio est quia sermo est de superbia, quæ est vitium humanum, sicut & de ceteris vitiis. Constat autem inter humana vitia computari contemptum subiectionis ad Deum. Sed quod aliquis inuicem exorbitet, ut velle præesse Deo, hoc plus quam vitij est. Spectat namque hoc ad bestialitatis ordinem. Est igitur superbia humanum vitium, quæ subiectionem ad Deum aspernit, quæ humili-tas amplectitur. Est & superbia plusquam diabolica, quæ & Deo præesse appetit: de qua scriptum est, Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Rati-ficant enim sunt odio habentes Deum: quorum superbia habet pro materia conuulsionem, & quicquid semper petis occurrat, delatix: quam & calamus, & lingua, & cogitatio loqueret.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

¶ **In eodem articulo** quinto aduerte, quod cum hinc quod dico, subici Deo opponatur, & hoc quod est non subici Deo, & hoc quod est præesse Deo: & magis distat à subiectione ad Deum præesse Deo, quam non subici illi: superbia tamen non attenditur in littera penes præesse Deo: sed penes non subici Deo: & ratio est quia sermo est de superbia, quæ est vitium humanum, sicut & de ceteris vitiis. Constat autem inter humana vitia computari contemptum subiectionis ad Deum. Sed quod aliquis inuicem exorbitet, ut velle præesse Deo, hoc plus quam vitij est. Spectat namque hoc ad bestialitatis ordinem. Est igitur superbia humanum vitium, quæ subiectionem ad Deum aspernit, quæ humili-tas amplectitur. Est & superbia plusquam diabolica, quæ & Deo præesse appetit: de qua scriptum est, Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Rati-ficant enim sunt odio habentes Deum: quorum superbia habet pro materia conuulsionem, & quicquid semper petis occurrat, delatix: quam & calamus, & lingua, & cogitatio loqueret.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

¶ **In eodem articulo** quinto aduerte, quod cum hinc quod dico, subici Deo opponatur, & hoc quod est non subici Deo, & hoc quod est præesse Deo: & magis distat à subiectione ad Deum præesse Deo, quam non subici illi: superbia tamen non attenditur in littera penes præesse Deo: sed penes non subici Deo: & ratio est quia sermo est de superbia, quæ est vitium humanum, sicut & de ceteris vitiis. Constat autem inter humana vitia computari contemptum subiectionis ad Deum. Sed quod aliquis inuicem exorbitet, ut velle præesse Deo, hoc plus quam vitij est. Spectat namque hoc ad bestialitatis ordinem. Est igitur superbia humanum vitium, quæ subiectionem ad Deum aspernit, quæ humili-tas amplectitur. Est & superbia plusquam diabolica, quæ & Deo præesse appetit: de qua scriptum est, Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Rati-ficant enim sunt odio habentes Deum: quorum superbia habet pro materia conuulsionem, & quicquid semper petis occurrat, delatix: quam & calamus, & lingua, & cogitatio loqueret.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

¶ **In eodem articulo** quinto aduerte, quod cum hinc quod dico, subici Deo opponatur, & hoc quod est non subici Deo, & hoc quod est præesse Deo: & magis distat à subiectione ad Deum præesse Deo, quam non subici illi: superbia tamen non attenditur in littera penes præesse Deo: sed penes non subici Deo: & ratio est quia sermo est de superbia, quæ est vitium humanum, sicut & de ceteris vitiis. Constat autem inter humana vitia computari contemptum subiectionis ad Deum. Sed quod aliquis inuicem exorbitet, ut velle præesse Deo, hoc plus quam vitij est. Spectat namque hoc ad bestialitatis ordinem. Est igitur superbia humanum vitium, quæ subiectionem ad Deum aspernit, quæ humili-tas amplectitur. Est & superbia plusquam diabolica, quæ & Deo præesse appetit: de qua scriptum est, Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Rati-ficant enim sunt odio habentes Deum: quorum superbia habet pro materia conuulsionem, & quicquid semper petis occurrat, delatix: quam & calamus, & lingua, & cogitatio loqueret.

¶ **¶ Nam subici Deo, & non subici, & præesse Deo opponantur, & præesse Deo magis distat à subiectione ad Deum &c.**

a Super Quæstionis centesima sexagesima secunda Articulus sextus.

Ans. In articulo sexto eiusdem opere similes exegesis secundæ quæstionis dubium ex Martino quæstionis terciæ de superbia occurrat contra hæc dicta Auctoritas, scilicet, superbia ex parte conuersionis non habet quod sit maximum peccatorum. Et superbia ex parte auersionis est maximum peccatorum, dicente, Quicquid sit de istis, rationes tamen adductæ non concludunt. Diceretur enim ad rationem primi, quod cellitudo Dei, & hominum contemptus, quam appetit superbia, est obiectum habens maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Ratio quoque secundi dicti non valet cum primo, quia in aliis quoque peccatis contingit peccare ex malitia. Non ergo in eis peccatis tantum ex ignorantia, aut infirmitate, tum secundum, quia peccare ex desiderio alicuius alterius non boni, non excludit contemptum: cum ex desiderio vultus boni oritur quandoque contemptus alterius. Tum tertio, quia auersio contemptus Dei non conuenit superbiæ secundum totum genus suum, sed solum secundum speciem illam quæ est superbia in Deo.

Infrà art. 7. ad 4. Et p̄sal. 28. fin. Et 2. cor. 12. 4. 3. co. 1.

Ans. Ad hæc respondendo dicitur, quod dicti ratio est valida, & responsio nihil valet, quia falsum dicit, scilicet quod obiectum superbiæ sit cellitudo contemptus Dei & hominum. Contemptus namque in superbia non conuenit ut determinatus excellentiæ, sed ut modus appetus tendendi in propriam excellentiam, ut prædictum est.

Ans. Ad primum vero objectionem contra rationem secundi dicti dicitur, quod manifestus est ibi error: quoniam aliud est peccare ex malitia, & aliud ex contemptu Dei. Peccare namque ex malitia conuenit omni vicio cum peccat ex habitu. Peccare autem ex contemptu Dei proprium est superbi. Vnde Auctor tres communes peccandi causas in littera numerat, & distinguit contra peccare ex contemptu Dei: dum in aliis peccatis homo auertitur: vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, siue propter desiderium cuiuslibetque alterius boni. Et in hoc intellexit propter malitiam, ut patet ex ipso Auctore in 78. quæst. 1. ubi perinde dicit. Defuit siquidem ibi peccare ex malitia esse, quando principium peccandi non ignorantia, non passio, sed appetitus boni temporalis preponens illo bono spirituali est. Vide ibi diffuse ex proposito tractatum, & per hoc patet solutio primæ objectionis, & defectus eius in non intelligendo Auctorem.

Ans. Ad secundam dicitur, quod siue peccare ex passione excludit peccare ex electione seu malitia: quia si passio est principale peccandi principium, iam non electio est principale peccandi principium, licet peccans semper eligat ita peccare ex certa malitia, ut sic, non includit quod contemptus sit principale peccandi, & propterea dicitur quod contemptus possit oriri ex desiderio alterius minus boni, peccatum tamen illud non dicitur ex contemptu, sed potius cum contemptu, ut effectus principalis causæ. Nec propterea hinc sumitur quod non possit simul quis peccare ex contemptu Dei & ex certa malitia, quoniam quandoque ex superbia habet peccatum, utrumque conuenit. Sed dicimus quod ex hoc quod peccatur ex malitia, non sequitur quod peccetur ex contemptu: & quod peccare ex desiderio minus boni, hoc est ex malitia, distinguitur formaliter contra peccare ex contemptu Dei: & propterea in littera dicitur, quod superbia in hoc differt à cæteris ex parte auersionis, quia auersionem ipsam superbia habet, quia vult auerti à Deo, quod est continere subiectionem ipsam in sua descriptione Auctor posuit consilio: quia scilicet melius in sua descriptione monstrat quod auersio non est ex seipsa voluta in aliis vitiis, sed ex desiderio minus boni, quam in proprio nomine. Dicendo enim peccare ex malitia, videtur implicare quasi quod auersio sit per se voluta. Sed dicendo peccare ex desiderio minus boni, manifestatur quod auersio non est ex se voluta, sed propter aliud.

Ans. Ad tertiam dicitur quod quia auersio per se voluta nihil aliud est quam contemptus Dei, quoniam qui vult auerti à Deo, ut sic, conuenit Deo subdici. Et hoc est commune toti generi superbiæ, ut patet intrinsece rationem constitutivam sui generis: ideo dicitur, conueniendum in vocabulis cum aliis, quod auersio contemptus Dei est commune toti generi superbiæ: quod est dictum auersio à Deo per se voluta, est commune toti generi superbiæ. Et ex his patet, quod appetitus inordinatus propter excellentiam, si non sit inordinatus est, quod ex auersione à Deo fit, non spectat ad superbiæ formalitatem, sed materialiter tantum, & redactum. Ita quod inter superbiæ, & reliqua vitia, hæc est differentia, quod in reliquis auersio comes est conuersionis ad commutabile bonum. In superbia autem quasi e converso, conuersio ad propriam excellentiam comes est auer-

ARTICULVS VI.

a Virtus superbia sit grauissimum peccatum.



D SEXTVM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit grauissimum peccatum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cauetur: tanto videtur esse leuius: sed superbia difficillime cauetur quia sicut Augustinus dicit in regula, Cætera peccata in malis operibus exercentur ut fiat: superbia autem bonis operibus infidiatur, ut pereant. ergo superbia non est grauissimum peccatum.

Præterea, Maius malum maiori bono opponitur, ut Philosophus dicit in 8. Ethic. sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est: ergo & vitia quæ opponuntur maioribus virtutibus: puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, & alia huiusmodi, sunt grauiora peccata quam superbia.

Præterea, Maius malum non punitur per minus malum: sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet ad Rom. ubi dicitur quod Philosophi per elationem cordis traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ non conueniunt. ergo superbia non est grauissimum peccatum.

Sed contra est, quod super illud psalm. Superbi iniquè agebant usquequaque: dicit glo. Maximum peccatum in homine est superbia.

CONCLUSIO.

Cum per superbiæ homines maxime à Deo auertantur, et est maximum peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod in peccato duo attenduntur, scilicet conuer-

sionis. Dixi autem quasi e converso quia auersio à superbia non respicitur per se obiectum, sed ut modus: vel, rectius loquendo, ut immobilitas quædam quam ponit in alio circa obiectum, quod est excellentia propria. Vnde littera triam in superbia peccato auersio ponitur ex parte auersionis, & in loco auersionis, & non conuersionis ad obiectum, cum expresse dicitur, quod superbia ex parte conuersio-

nis non est maximum, quia suum obiectum deo, sed ex parte auersionis est maximum: quia sua auersio est ex seipsa voluta. Dicitur enim quod est voluta ex hoc ipso quod non vult Deo subdici, & dicitur quod est ex ipsa voluta, idem est, ut patet in precedenti articulo, ubi dictum est, Non subdici Deo habet rationem peccati mortalis, hæc enim est auersio à Deo.

In responsione ad primum eiusdem articuli dubium ex Martino ibidem occurrat, arguente contra hæc solutionem, primo, illud quod magis ac magis excoquit, ut non percipiant illud simpliciter, difficile cauetur quia ceteri non possunt nisi deprehendere: sed superbia magis ac magis mentem excoquit, ergo superbia est de numero difficilium simpliciter ad cauendum. Minor est Greg. 14. Moralium. Et ideo hoc dictum Thomæ non videtur sanctiorum dictis consonum, secundum, Motus superbiæ est vnicuique naturalissimus: ergo superbia, etiam cognita, difficile cauetur. Antecedens probatur: quia vnicuique naturalis feruit in amore sui, & propter excellentiam, quam in concupiscentia, vel quolibet alio.

Tertio, non solum prima difficultas, scilicet propter vehementiam impugnationis, sed etiam secunda, scilicet propter latentiam vicii, dimittit de grauitate peccati: ergo distinctio illa non soluit. Antecedens patet, quia quanto tenacior est latentior, ceteris paribus, situndens minus grauitate peccati.

Ad euidentiam horum scito, quod in littera Auctoris intendit hæc distinctio. Peccatum ad cauendum difficile dupliciter, scilicet simpliciter, vel per se illud, & doctus quod peccatum ad cauendum difficile propter magnitudinem impugnationis, est simpliciter difficile ad cauendum, & propterea minus graue. Peccatum vero ad vitandum difficile propter latentiam, est difficile ad vitandum pro statu latentie: & pro tunc est hoc minus graue. Non autem est simpliciter minus graue, quia pro alio statu. Scilicet quod cognatum est illius motus est facile ad vitandum, & sic ponitur superbia inter difficile vitabilia, non simpliciter, sed pro statu latentie sui motus: & inter facile vitabilia pro statu quo deprehensus est illius in memoria.

Ad primam igitur objectionem dicitur quod deficit dupliciter. Primo, quia difficultas cognoscendi in se motum superbiæ non facit difficile vitabile simpliciter, sed pro statu latentie: quoniam difficultas ista non spectat ad peccatum ipsum, sed cognitionem eius.

Secundo, quia magis ac magis excoquit mentem conuenit superbiæ, non secundum se, sed ex negligentia hominis amplexantis, & augumentatis ipsam in se. Secundo autem notetur est de difficultate vitandi peccatum secundum se, non ex parte negligentie nostre. Patet autem hæc esse doctrinam Greg. quoniam dicit, Vitium superbiæ mor ab ipsa radice obsterdendum est, ut cum latenter ocluit, tunc vigilanter abscindatur: ne promissa viget, & via roboretur & cætera. Et sic sanctorum dictis consona patet doctrina hæc.

Ad secundam dicitur, quod licet motus superbiæ ex parte conuersionis ad commutabile bonum, sit naturalissimus ex parte anime rationalis qua videmus maxime appetere excellentiam: ex parte tamen auersionis in qua complectitur ratio vitijs, non est huiusmodi naturalis: & ideo hinc non habetur quod vitium superbiæ sit difficile simpliciter: qui non habetur quod sit naturale: quoniam hinc habetur quod appetitus excellentiæ propter est naturalis: sed hoc non est malum.

Ad tertiam dicitur, quod utraque difficultas minuit de grauitate, sed diuersa modo. Nam prima simpliciter, secunda pro statu, & propterea solum non cur, sed est solida.

In responsione ad secundum eiusdem articuli nota quod sicut cum de nobilitate virtutum tractabatur, distinctum est de nobilitate simpliciter vel secundum aliquam conditionem: ita in vitiis, & peccatis de grauitate distinguendum est, quod substantialiter grauius peccatum secundum suam speciem videtur, cuius obiectum est secundum se ipsius, ut o. illud Dei. Secundum autem aliquam conditionem superbia ponitur grauissimum quia ex parte auersionis tenet primum locum. Porro tamen dici absolute, hoc est sine additione aliqua, grauissimum peccatum: quia peccatum ex auersione perficitur in ratione mali simpliciter. Vnde Auctor in littera non dicit quod superbia est grauior infidelitate, sed quod est grauior eis ex parte auersionis, & grauitate præstant euique peccatum.

Supra

Super Questioni centesima sexagesima secunda. Articuli septimum.

Ans. **I**N articulo septimo eiusdem qđ. 362. dubium occurrit, de qua primatate est sermo, cum in littera concluditur quod superbia habet rationem priorem. Et est ratio dubij, quia Martinus in qđ. 3. intelligit Autorem loqui de primatate originali, cum tamen in littera hoc non exprimitur.

Ad hoc dubium dicitur quod sermo literæ est de primatæ absolute, quoniam plures primatæ habet superbia. Est enim superbia peccatum primum ordine naturæ ex parte anserfionis. Et hoc directe concludit ratio literæ. Est & peccatū primum ordine generationis non respectu omnium peccatorum simpliciter, sed respectu grauium peccatorum: vt in responsione ad quartum dicitur. Et hoc etiam ex eadem literæ ratione concluditur, consequenter tamen est & primum ex parte conuerfionis, ordine generationis non necessariz, sed possibilibus, vt in corpore articuli subalter ex precedenti lib. q. 43. articulo. & in

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitij ad virtutem attenditur secundum obiectum: quod consideratur ex parte conuersionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum: sed ex parte auersionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum grauius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proueniat. Et idem dicendum est de desperatione, & aliis huiusmodi.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut in nonnullis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis conuincitur per hoc quod dicitur ad inconueniens magis manifestum: ita etiam ad conuincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit, permittens eoruere in peccata carnalia: quia etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Ildoso dicit in libro de Summo bono, Omni vitio deteriore esse su-

Ans. ¶ In eodem articulo pro
evidentia literæ scribo
quod Auror confide-
rat superbiam, & ex
parte austeritatis, & ex
parte conuersionis. Et ex
vtraque parte vult quod
superbia sit peccatum pec-
catorum. Ex parte quid-
em austeritatis, probat
quod est peccatum: quia
aureo in eo est per se.
in aliis est per aliud. Con-
stat autem quod omne
per aliud, reducit ad
per se, vt posterius ad-
prius, & imperfectum
ad perfectum in illo ge-
nere. Hæc autem primi-
tiua non oportet quod
sit necessaria, confitea-

omnium peccatorum esse necessarii) or sine naturali efficitur perfecta naturaliter sunt priora imperfectis in quolibet genere: & sic superbia, ex parte auersionis considerata. Ex parte autem conuersionis Amor non affert rationem, sed recitat effectum in loco præallegato, ubi hoc docetur: *Uere sic est; quia ex fine superbiæ, scilicet excellentiæ propriæ appetit, possunt omnia peccata oriri. Et hoc etiam Amor in uulso secundo huius questionis declarat.*

¶ Num & quia ratio subdita sit primum peccatum & graviss.

Regin. ¶ In eodem articulo, septimo in responsione ad quartum, dubium occurrit, quid intelligendum sit appellatione grauium peccatorum, cum Auctor dicit, Sed inter grauiora peccata primum est superbia. Obscurum quippe, valde est quod dicitur, ex eo quod constat quid loquitur de primo secundum ordinem generationis.

nam et concluditur ex subiecta applicatione glossæ, cum dicitur ratione. Nec est verum quod primum secundum ordinem generationis inter peccata graviora, hoc est mortalia ex malitia, non ex passione aut ignorantia, est superbia secundum ordinem generationis: cum aliter aliquem ex habitu intemperantia fornicari oblique superbia. Nec apparet aliquod ensus ueracemque verumque ser-

ARTICLEVS VII.

4 *Virtus superbia fit: primum omnium pec-*
catorum.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim saluatur in omnibus consequentibus: sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia. Dicit enim Augustinus in libro de Natura & gratia, quod multa peccata sunt, quae non sunt superbiae: ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

¶ Præterea, Ecclesi. 10. dicitur quodd initium
superbiæ est apostatare à Deo: ergo apolla-
fia à Deo est prius quàm superbia.

¶ Præterea, Ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum: sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides: ergo superbia non est primum peccatorum.

¶ Præterea, Secundæ ad Timo. 3. dicitur, Mali homines & seductores proficiunt in pei-
li. Et ita videtur quod principium mali-
tiz hominis non sit à maximo peccatorum.
Sed superbia est maximum peccatorum, vi-
dictum est. Non est igitur primum pecca-
tum.

¶ Præterea, Id quod est secundum apparen-
tiam, & fictionem est posterius eo quod est
secundum veritatem: sed Philosophus dicit
in 7. Ethico. quod superbus est fictor fortitu-
dinis & audaciz. ergo vitium audaciz est
prius vitio superbie.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Ec-
clesi. 10. Initium omnis peccati superbia.

CONCLVSIO.

¶ *Superbia, per quam maxime à Deo auertimur*
est primum & principium omnium peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem suprà quod auferri à Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod, superbia habet rationem primi, & est etiam principium omnium peccatorum ut suprà dictum est, cum de causis peccati ageretur ex parte auferentis, quæ principalior in peccato.

¶ AD PRIMVM Mergo dicendum, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum, quod apostata
re à Deo dicitur esse superbia humanæ in-
tium, non quasi aliquod aliud peccatum,
superbia existens, sed quia est prima superbia
pars. Dictum est enim quod superbia princi-
paliter respicit subiectionem diuinam, quam
contemnit. Ex consequenti autem contemni
subijci creature propter Deum.

¶ Ad tertium dicendum, quod non oportet
esse eundem ordinem virtutum & vitiorum

[illegible]

te, quia huiusmodi grauias est ex propria parentela peccatorum. Primi enim grauias radix est auerſionis ad rationem mali, ac per hoc fundae latitudinem noſſae grauias; eſt enim grauias velut inſectio maliſſimam, & huiusmodi. Vnde in principio huius reſponſionis dicitur eſſe grauiſſimum peccatorum ex eo principio, vel principio ex quo aſtenditur grauiſſimum principium eſſe auerſionem à Deo. vt clar. articulo tertio, quaſtione 26.

¶ In eodem articulo nota adhaec duo, ne fallaris in d
est, quod infidelitas, & superbia in hoc articulo ex
& quantum allatis, prouincuntur vicina uita diuulsi

2. cor. 12.
le. 4. co. 12.

Ad hoc dicitur, quod peccata, quantum ad propolium spectat, potius illi gratia tripliciter. Primo, ex suo genere, hoc est ex parte obiecti, prout hominem dicitur gratias adulterio. Et hoc modo non sumitur in presenti littera peccata gratia. Ne gratissima peccata ex suo genere, in littera appellantur leuora: vopote quæ ex leuorantia vel passione fieri consuevit. Secundo dicitur,

tur peccata graua ex
causa, hoc est, ex certa
malitia: iuxta quod pec-
cata ex electione gra-
uiores dicimus peccatis
ex ignorantia aut pas-
sione. Nec hoc modo
sumuntur in littera has
peccata grauiuscula con-
tingit multa inuisibili
peccata sine superbia
committi. Tertio, dicun-
tur peccata graua ex
parte auctoris: iuxta
quod dicimus peccata
ex contemptu diuini

subiectionis esse grauiora seipſis patris non ex contemptu huiusmodi. Et secundum hoc in articulo precedente dictum est in responsione

ad secundum, quod superbia
illis peccatis magnitudinem præstat.
Nam per hoc ipsum
infidelitatis peccatum
grauis redditur, si ex
superbiæ contempnen pe-
ccata &c. extera. Et hoc
modo in littera hac su-
mmuntur peccata grauia.
Ita quod superbia est
primum in ordine ge-
nerationis inter pecca-

ta grauitas ex parte auersionis; quia est causa, per quam alia aggrauantur: & sic est primum in compositione, & vltimum in resolutione. Et hinc primitas conuenit superbie ex prima ratione, scilicet quia per se habet auersionem, vt accessio est. Vnde etiam habet quod est grauitissimum omnium ex parte auersionis. Et si queratur, quare Amor grauitas ex parte auersionis, appellatur grauitas absolute; hoc est, sine additione aliqua: respondeatur quod hoc idcirco fe-

principij primi grammatice
à Deo. Nam auctoris consi-
deratio, cultus gradum signi-
ficat, sicut dicimus calorem
consuetudinis. Auctor dicitur, quod
est quod per se compositum
in peccato. Consuetudo enim
dicitur Auctor superius in

Nam in istis locis ponitur vitium in constructione vitiolorum, & ideo dicitur quod est vitium reduntibus ad Deum, secundum est quod auctoris à Deo potest inueniri in peccato dupliciter scilicet ex parte obiecti, & ex parte auctoris. Et hoc dupliciter, scilicet consequenter vel per se. Communiter namque peccata habent auctorem ex parte auctoris ex consequenti ad obiectum, & factum, & auctorem, & in istis modis, in quibus ex conversione ad aliquod temporale commodum vel delectationem concupiscitur auctoris à Deo. Peccata autem opposita theologice virtutibus, scilicet infidelitas, despectio & odium Dei, habent auctorem à Deo ex parte obiecti. Auctores enim directe à Deo, quod est obiectum vitiolorum, & vitiolorum illorum, non credens, despectus, & odium Dei. Superbia autem habet auctorem à Deo ex parte auctoris ut per declaratur est. Et propterea superbia ex parte auctoris primum tenet locum in gravitate, & aggrauat peccata gravitate, simpliciter & absolute, scilicet infidelitatem & cetera, quae auctorem ipsam habent ex parte obiecti, unde substantialis gravitas in peccatis pensatur. Ex eo namque quod auctoris à Deo, quae primum est gravitatis principium, in istis peccatis substantiale locum unde specificantur peccata obtinent consequenter est quod tanto plus gravitatis det, quanto locum allicuit, ut obiecti, praemittit loco superius ut consequenter se habentis. Sed ut minus principaliter se habentis, ut in superbia invenitur. Et haec dicta sunt, ne conferendo haec articulo, quæstione 20. superbia inordinat obiectum. Et si haec non perspicis absolute auctorem à Deo, & secundum secundum se illam considera, sicut si albedinem secundum se considerares: & vide illam secundum se esse radicem & primum principium malitiae, & gravitatis in peccatis. Et deinde applica illam diversis locis peccati, scilicet principali, qui vocatur ex parte obiecti, & constituit peccata opposita virtutibus theologice. Vel secundario, qui vocatur ex parte auctoris, & hoc in loco dupliciter loca illam, aut ut consequenter se habentem in hoc quod est esse voluntatis, & sic communis est peccati moralibus, in quantum voluntas auctoris, ex voluntate conversionis est communiter: aut ut per se ipsam voluntatem, in illo tamen loco, & sicut superbia propria est, & aliis ab ipsa communatur. Et propterea est

*aliis ex
so quod
per se co-
petis pe-
sape.

nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud Psal. Exinanite exinanite usque ad fundamentum in ea. dicit glossa. quod coactione vitiolorum subreptis diffidentia. Et Apostolus dicit primam ad Timotheum. i. quod quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo quod per se competit principio * ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora, quae etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur: sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa per quam alia peccata aggrauantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam vitium in recedendo: ideo super illud Psal. Emundabor à delicto maximo. dicit glossa. hoc est, à delicto superbix, quod est vitium redeuntibus ad Deum, & primum recedentibus.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus ponit superbiam circa scientiam fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo maxime reputat se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

ARTICVLVS VIII.

¶ *Primum superbia debet poni vitium capitale.*
DOCTAVVM sic proceditur. Videtur, quod superbia debeat poni vitium capitale. Ido. enim & Cassianus enumerant superbiam inter vitia capitalia.

¶ *Præterea, Superbia videtur esse idem inanis gloria: quia veraque excellentiam querit sed inanis gloria ponitur vitium capitale: ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.*
¶ *Præterea, Augustinus dicit in libro de Virginitate, quod superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite: sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra habitum est: ergo multo magis superbia.*

¶ *SED CONTRA est, quod Gregorius 31. Moral. non enumerat superbiam inter vitia capitalia.*

CONCLUSIO.

¶ *Superbia non capitale vitium, sed omnium vitiolorum regina & mater est.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, superbia dupliciter considerari potest. Vno modo secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum. Alio modo, secundum quod habet quidam influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur quædam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum, commoverunt eam aliis vitiis capitalibus. Gregorius vero considerans universalem eius influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum est, non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis: sed posuit eam reginam omnium vitiolorum & matrem. Unde Gregorius dicit in 31. Moral. Ipsa vitiolorum regina superbia cum deusitum plene cor coeperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit, ex quibus vitiolorum multitudines oriuntur. Et per hoc patet responsio ad primum.

¶ **A**D SECUNDVM dicendum, quod

superbia non est idem inanis gloria, sed causa eius. Nam superbia inordinate excellentiam appetit: sed inanis gloria appetit excellentiam manifestationem.

¶ **A**D TERTIUM dicendum, quod ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalis capitalibus vitiis.

QVAESTIO CENTESIMA SEXAGESIMATERTIA, de Peccato primi hominis, in quatuor articulos divisa.

EINDE considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primo, de peccato eius. Secundo, de poena peccati. Tercio, de tentatione qua inducitur ad peccatum. Circa primum quarantur quatuor. ¶ Primo, utrum primum peccatum hominis fuerit superbia. ¶ Secundo, quid primus homo peccando appetierit. ¶ Tercio, utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. ¶ Quarto, quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

ARTICVLVS I.

¶ *Primum hominis peccatum fuerit superbia.*

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim Apostolus ad Romanos 5. quod per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi: sed primi hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato: ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, & non superbia.

¶ *Præterea, Ambrosius dicit super Luc. quod eo ordine diabolus Christum tentavit quo primum hominem deiecit: sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. 4. cum ei dictum est, Si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant: ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.*

¶ *Præterea, Homo diabolo suggerente peccavit: sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. 3. ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientie, quod pertinet ad curiositatem: ergo curiositas fuit primum peccatum, & non superbia.*

¶ *Præterea, Super illud primæ ad Timotheum. 2. Mulier seducta in prævicatione fuit, dicit glossa. Hanc seductionem appellavit proprie Apostolus, per quam id quod suadebatur, quod fallum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat: sed hoc credere pertinet ad infidelitatem: ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, & non superbia.*

¶ **S**ED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiæ 10. Initium omnis peccati superbia: sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Roma. 5. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

CONCLUSIO.

¶ *Primi hominis peccatum primum superbia fuit, quia quoddam spirituale bonum supra mensuram suam illam appetere necessarium fuit.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati, in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo in-

ex parte auctoris gratissimum, & primum peccatum, & principium ceterorum gravium ex parte auctoris.

¶ *Super Quæstione centesima sexagesima tertia. Articulus octavus.*

IN articulo octavo eiusdem centesimæ sexagesimæ tertie quæstionis recolitur quæ in secundo articulo dicta sunt de generali influenza superbix, & applica ad propositum: & vide quod superbia ex parte auctoris est omnis vitiolorum quia principium omnium secundum ordinem intentionis. Ex parte autem imperij sui est regina omnium vitiolorum in omnibus regibus, & dirigens omnia ad finem suum. Et ideo in littera dicitur regina & mater

¶ *Super Quæstione centesima sexagesima tertia. Articulus primus.*

IN articulo primo quæstionis centesimæ sexagesimæ tertie dubium 1. 4. 11. occurrunt circa rationem litteræ: quoniam in vitiis quodammodo consequentia facere videtur dum sic pro- cedat. Primum peccatum 7. ad 11. hominis fuit in hoc 13. et 16. quod appellatur quoddam spirituale bonum supra suam mensuram: ergo primum peccatum hominis fuit superbia. Nam antecedens potest dupliciter verificari. Primo, quod illud bonum spirituale appetitum erat supra hominis mensuram. Secundo, quod appetitum superbia mensuram hominis appetitum, quod boni spirituale bonum fuit supra suam mensuram. Et hoc secundo modo spectat ad superbiam: primum autem ad prævicationem oppositam magnanimitati: & tamen in littera determinatur inferri quod spectat ad superbiam.

¶ **A**d hoc dicitur, quod quia Auctor tam determinat quod constituit in contemptu Alitæ subiectionis: dicens hoc quod peccatum, quia supra mensuram à Deo præfixam bonum appetit, intelligi voluit quod contemptus mensuræ dicitur ostendere quod ad superbiam clare spectat. Et propterea nullum vitium in dicto processu est. Nec scilicet ex præcedentibus, sed ex calore corporis articuli sequentis patet hoc esse sententiam incommuni quoniam illi expresse dicitur quod vitiis peccavit, volens libere in illis coarctari divina regula.

¶ *Super*

uenitur inordinatio in motu interiori animae, quam in actu exteriori corporis: quia ut Augustinus dicit in primo de Civ. Dei, non amittitur corporis sanctitas manente animae sanctitate. Inter motus autem interiores prius mouetur appetitus in finem quam in id quod queritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinatus. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquid sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit prae ordine rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquid bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetiuit appetendo id secundum suam mensuram ex diuina regula praestitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod peccatum primi hominis fuit superbia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc quod homo non obediit diuino precepto, non fuit propter se ab eo volutum: quia hoc non posset contingere nisi praesupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit, fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Orosium, quod homo elatus superbia suasionem serpentis obediens, precepta Dei contempsit.

Ad secundum dicendum, quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen. 3. Vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum & pulchrum oculis aspectuque delectabile: & tulit de fructu eius, & comedit. Non tamen ipsa bonitas & pulchritudo cibi fuit primum motuum ad peccandum, sed potius suasio serpentis: qui dixit Aperientur oculi vestri & eritis sicut dii: quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulae deriuatum est ex peccato superbiae.

Ad tertium dicendum, quod appetitus scientiae causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiae. Unde & in verbis serpentis praemittitur, eritis sicut dii. Et postea subditur, scientes bonum & malum.

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit 11. super Gen. ad litteram, Verbis serpentis mulier non crederet a bona atque vitii re diuinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis, & quaedam de se superba praesumptio. Quod non est sic intelligendum: quasi superbia praecesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis, inuasit mentem eius elatio: ex qua concitatum est ut crederet verum esse quod diabolus dicebat.

ARTICVLVS II.

¶ *Verum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit diuinam similitudinem.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit diuinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam: sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam. Dicitur enim Gen. primo, Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram. ergo non peccauit diuinam similitudinem appetendo.

Præterea, in hoc videtur homo diuinam similitudinem appetisse, ut scientia boni & mali potiretur. Hoc enim ei a serpente suggerebatur, Eritis sicut dii scientes bonum & malum. Sed appetitus scientiae est homini naturalis, secundum illud Philosophi in principio Metaph. Omnes homines natura scire desiderant. ergo non peccauit appetendo diuinam similitudinem.

Præterea, Nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia praeditus erat secundum illud Ecclesi. 17. Disciplina intellectus repellit illos. Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio videtur, quod primus homo non peccauit appetendo aliquid impossibile: sed impossibile est esse hominem similem Deo: secundum illud Exo. 15. Quis similis tui in fortibus domine? ergo primus homo non peccauit appetendo diuinam similitudinem.

SED CONTRA est, quod super illud Psalm. Quæ non rapui tunc exolvebam. dicit Aug. Adam & Eva rapere voluerunt diuinitatem, & perdidit felicitatem.

CONCLUSIO.

¶ Peccauit primus homo per superbiam inordinate appetendo diuinam similitudinem non modo quod ad scientiam boni & mali, quam principaliter appetiit, sed quo ad operandi potestatem secundario appetendo propriam virtutem, quæ diuinam felicitatem: nullo autem modo naturæ diuinæ similitudinem appetiit.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est similitudo:

vna omnimodæ equiparantiæ: & hanc similitudinem primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis: qualis possibilis est creaturae ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dion. enim dicit in 9. cap. de Diuino. eadem similitudo sunt Deo & dissimilia. Hæc quidem secundum contingentem imitationem, hæc autem secundum quod causata minus habent à causa. Quodlibet autem bonum in creatura exiens, est quoddam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquid spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est consequens est quod appetierit diuinam similitudinem inordinate. Considerandum tamen est quod appetitus est proprie rei non habitæ. Bonum autem spirituale secundum quod creatura rationalis diuinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. Primum quidem, secundum ipsum esse naturæ. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa & homini, de quo dicitur Gen. 1. quod Deus fecit hominem ad imaginem & similitudinem suam: & angelo, de quo dicitur Ezech. 18. Tu signaculum similitudinis. Secundum vero, quantum ad cognitionem: & hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit unde in præmissis verbis cum dictum esset, Tu signaculum similitudinis: statim subditur, plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tercio, quantum ad potestatem operandi.

Et hanc similitudinem nondum erant in actu affectui, neque angelus, neque homo in ipso creationis principio: quia utrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem peruenirent. Et ideo cum uterque scilicet diabolus & primus homo inordinate diuinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccauit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccauit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni & mali, sicut serpens ei suggerit, ut scilicet per virtutem propriae naturæ determinaret sibi quid esset bonum & quid malum ad agendum, vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundario peccauit, appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi: ut scilicet virtute propriae naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit 11. super Gen. ad litteram, quod menti mulieris inhaesit amor propriae potestatis. Sed diabolus peccauit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Unde Augustinus dicit in lib. de Vera religione quod magis voluit sua potentia frui quam Dei. Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo equiparari appetiit: in quantum scilicet ad aliquid uterque sibi inniti voluit contempto diuinæ regulæ ordine.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine naturæ ex cuius appetitu homo non peccauit, ut dictum est. **Ad secundum** dicendum, quod appetere similitudinem huiusmodi inordinate, scilicet supra mensuram suam, peccatum est. Unde super illud Psalm. Deus, quis similis eris tibi? dicit Aug. Qui per se vult esse Deus, peruersè vult esse similis Deo: ut diabolus qui noluit esse sub eo: & homo qui ut seruus noluit tenere præcepta.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine equiparantiæ

¶ *Super Quæstione centesimæ octogesima tertie Articuli secundum.*

¶ *Num primus homo in sua creatione diuinam similitudinem appetiit quantum ad scientiam.*

IN articulo secundo Iustiniani quæstionis 163. dubium occurrit circa illud, scilicet, Primus homo in sua creatione similitudinem diuinam quantum ad scientiam nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Repugnat si quidem hoc doctrinæ in prima parte habita ubi primus homo creatus dicitur perfectus omni scientia humana, ut patet ibidem in articulo tertio quæst. 24.

Ad hoc dicitur, quod verba Autoris hic verba sunt de primo homine, quantum est ex conditione suæ naturæ. Ita quod inter angelum & hominem hæc veritas posita sit differentia, quod angelus ex naturali conditione creatus est plenus scientia. Homo autem creatus est ex naturali sua conditione in potentia, non in actu plenus scientia quantum ex speciali gratia diuinæ providentiæ primus plenus fuit scientia. Vel dicendum, quod quia primus homo adhuc cessabat aliquid scire, tam æquum ad patriæ celestis scientiam peruenire, angelus autem non: ideo plenus homo dicitur non adeptus similitudinem diuinam quo ad scientiam in actu, sed in potentia. Et hæc expositio consonat Autori non prima: quia præmittit quod appetitus proprie rei non habita. Primus autem homo quantum non naturaliter, habebat tamen scientiam illam. Et præterea non inde appetitus scientiæ censetur, sicut in ista secundum responsionem: quia primus hominis via multa fortis erat, & iam in illis erat in naturaliter scilicet libus, & in quibusdam supernaturalibus præceptis Dei, & luminis supernaturalis imperfectione participare erat: & tamen cognoscebat secundum illud oportet se dirigere in agendum, & in huiusmodi lumine proficere: ideo appetit similitudinem diuinam in scientia directiva ad bonum & malum. Et sicut Deus suæ naturæ lumine omnis replet, ita homo suæ naturæ lumine affluente exterioris luminis adiutorio, scilicet & repletur: ut amor explicat in secundo sententiarum distinctione vicefinitudinis. Et hoc uno verbo dicit, ut virtute propriae naturæ determinetur: quod

Secunda secundum 5. Tho.

ODD 3

affert bonum & quid malum ad agendum.

¶ Super Quaestione centesima sexagesima tertio. Articulus tertius.

1.2.98.83.

¶ In articulo tertio adverte quod Auctor omnino deprimere volens peccatum primi hominis, ut non concedat quod sit etiam ex parte auctoris grauius: quia est superbia, affert superbia negans Deum ubi duo vicia in vno adiacent. scilicet superbia & inuidia: sed ex hoc inferre quod non solum inuidia grauius peccatum est quam peccatum primi hominis: sed etiam superbia peccatum in inuidia: maior est quam superbia peccatum in appetitu scientie.

¶ Super Quaestione centesima sexagesima tertio. Articulus quartus.

¶ Num primi hominis peccatum fuerit superbia, vel inuidia, vel amor.

Quaestio.

¶ In articulo quarto dubium occurrit ex Scoto in secundum Sententiarum. 2.2. quaestione 1. tenente quod primum peccatum Adae non fuit superbia, sed inordinatus amor amicitiae uxoris. Probat autem hoc tripliciter. Primo, quia primum peccatum Adae non fuit ex inordinato amore sui, sicut primum peccatum angelorum. Angelus enim primo per se essentiam intelligit se ipsum: homo autem per se aliam, quam se: & ob hoc vult se habere ad sui cognitionem. Vnde non potuit primum hominis peccatum esse inordinatus amor sui. Secundo, quia secundum Augustinum & habetur in littera Magistri sententiarum. 2.2. secundi libri. Adam peccauit ex amore beneuolentiae ad uxorem, ex quo consensit in eam post vetitum. Tercio, quia secundum Apostolum ad Timotheum. 1. Adam non est solutus a peccato per hoc: non credidit dicto diaboli. Et sic sicut dixi & consequenter non appetit huiusmodi similitudinem diuinam in quo consistit illius superbia si peccasset per superbia. Ad huius quibus eundem sententiam videtur, quod, ut patet in 2.2. dist. 1. sententia. materia ista non est vsquequaque clara. Scripsit namque circa peccatum Eue tot alie, ut ex illa colligatur superbia Eue. Nam confitendo promissa a diabolo mulieri, cum seductione ipsius quam tradidit Apostolus, apparet quod decepta est credendo promissa, & appetendo ipsam in qui

ARTICVLVS III.

¶ Verum peccatum primorum parentum fuerit ceteris grauius.



¶ TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod peccatum primorum parentum fuerit ceteris grauius. Dicit enim Augustinus. 1. de Ciuitate Dei, Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit in non peccando facilitas. Sed primi parentes maximam habuerunt facultatem ad non peccandum: quia nihil habebant intrinsecus, quod eos ad peccandum impelleret ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris grauius. **¶** Præterea, Poena proportionatur culpæ: sed peccatum primorum parentum grauius est punitum, quia per ipsum mors introiuit in hunc mundum, ut Apostolus dicit ad Romanos. 5. ergo peccatum illud fuit ceteris grauius peccatis.

¶ Præterea, Primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in 2. Metaphysicæ: sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum: ergo fuit maximum.

¶ SED CONTRA est, quod Origenes dicit, Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constituerint gradu, ad subitum euacuetur aut decidat: sed paulatim & per partes defluere eum necesse est. Sed primi parentes in summo perfectoque gradu constituebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnino peccatorum.

CONCLUSIO.

¶ Non simpliciter, sed secundum quod primum parentum peccatum fuit ceteris grauius, quæ videlicet delectat illorum statum innocentie, ac perfecta munditie.

¶ RESPONDEO dicendum, quod duplex grauitas in peccato attendi potest. Vna quidem, ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse grauius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est grauitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem grauitas essentialior est peccato & principalior: vnde secundum eam magis peccatum dicitur graue quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit grauius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Est enim superbia secundum suum genus habet quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphematur, quam superbia, qua quis inordinate diuinam similitudinem appetit: qualis fuit superbia primorum parentum, vnde dicitur. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam grauitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quod grauius, non tamen simpliciter.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa ratio procedit de grauitate peccati ex circumstantia peccantis.

¶ Ad secundum dicendum quod magnitudo poenæ, quæ consecuta est illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed in quantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta deordinata est tota natura humana.

¶ Ad tertium dicendum, quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed vnum per accidens sequitur post aliud. Vnde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

ARTICVLVS IIIL.

¶ Verum peccatum Adæ fuerit grauius quam peccatum Eue.



¶ QUARTVM sic proceditur. Videtur quod peccatum Adæ fuerit grauius quam peccatum Eue. Dicitur enim primum ad Timotheum. 2. quod Adam non est seductus, mulier autem seducta in prauaricatione fuit. Et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certalientia. Sed huiusmodi peccatum est grauius: secundum illud Lucæ 12. Ille seruus qui cognouit voluntatem domini sui, & non fecit secundum voluntatem eius vapulabit multis. Qui autem non cognouit, & fecit digna plagis, vapulabit paucis: ergo Adam grauius peccauit quam Eua.

¶ Præterea, Aug. dicit in lib. de Decem choridis, Si caput est vir, melius debet viuere, & præcedere in omnibus bonis factis, maxime uxorem suam, ut illa imitetur virum: sed ille, qui melius debet facere si peccet, grauius peccat ergo Adam grauius peccauit quam Eua.

¶ Præterea, Peccatum in Spiritum sanctum videtur esse grauius: sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccauit cogitans de diuina misericordia: quod pertinet ad peccatum presumptionis: ergo videtur quod Adam grauius peccauit quam Eua.

¶ SED CONTRA est, quod poena respondet culpæ: sed mulier est grauius punita quam vir, ut patet Genesim. 3. Ergo grauius peccauit quam vir.

CONCLUSIO.

¶ Eue peccatum grauius fuit, quam Adæ, quatenus ex conditione personæ grauius Adam peccauit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est, grauitas peccati principalis attenditur tam secundum peccati speciem quam secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo, quod si consideremus conditionem personæ, videlicet mulieris & viri, peccatum viri est grauius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsam speciem peccati, vtriusque peccatum æquale dicitur, quia vtriusque peccatum fuit superbia. Vnde Augustinus in super Genesim ad litteram quod mulier excusauit peccatum suum in impari sexu, sed pari factu. Sed quantum ad speciem superbiæ, grauius peccat mulier triplici ratione. Primo quidem, quia maior elatio fuit mulieris quam viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suauis: scilicet quod Deus prohiberet ligni elum ne ad eius similitudinem peruenirent. Et ita dum per elum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Vnde non voluit consequi diuinam similitudinem contra Dei voluntatem. Sed in hoc superbiuit quod voluit eam consequi per seipsam. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccauit, sed etiam viro peccatum suggessit: vnde peccauit & in Deum, & in proximum. Tercio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in peccatum consensit amabili quadam beneuolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus ne homo ex amico fiat inimicus: quod eam facere non debuisset diuina sententia exitus in dicauit, ut Augustinus dicit in super Genesim ad litteram. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit grauius quam peccatum viri.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod

has manifeste excellentia diuinæ similitudinis proponitur. Sed circa peccatum Adæ & Eue, negando similitudinem Adæ, non reliquit tantum appetit, ut con. dist. 1. pro huius peccatum quædam, & pro. præterea ostensum remanet quid appetit Adæ. Alii namque ex negatione seductionis, negationem appetitum pro muliere ad diuinam similitudinem. Alii vero ex negatione seductionis, negationem appetitum pro muliere, accipiunt sed non negationem appetitum condensationem. Ita quod dicitur quod Adam, quia non seductus, ideo non simpliciter appetit esse sicut Deus, ut Eua appetit, sed appetit esse conditionate, si possibile foret ellet sicut Deus. Et hoc via videtur Aug. dicens quod virum propter aliquam mentis elationem sollicitum quædam experientia cupiditas, cum mulierem videt accipit illa elatio non esse mortuam. Hanc sequitur Magister sententiarum & Auctor. Scotus vero primam est appetitum vitam. Vnde in hac materia non nisi probabilem loqui pœtur ipsa materia de vno singulari non solubili. Ratio siquidem Scoti nihil valet: cum quia contra ipsum sumum scotum ibidem concluditur, si concludit quoniam concedit ipse ibi quod Eua peccauit primo ex inordinato amore sui, scilicet appetendo propriam excellentiam in hoc quod voluit esse ut Deus. Certum est autem quod Eua intelligebat prius alia quam se, & vultu obsequio finibus ad sui cognitionem, sicut minus quæ Adam. ut ergo ratio non concludit de Adam aut si concludit de Adam concludit etiam de Eua. Et vere nihil concludit quoniam licet in modo cognoscendi se, differant Angeli & homo, in appetitu tamen conveniunt, quod scilicet amabile est bonum vultuque autem proprium ut dicitur 8. Ethico. Et amabilia que sunt, ad alios referuntur ex amabili illis ad se. Primum ergo ab omni intellectu appetit, ut amatum amorem a mittit, est ipsemet amans, cui aliquid bonum valet.

¶ Ad autoritatem Augustini dicitur, quod ex illa autoritate non habetur quod primum peccatum Adæ fuit inordinatus amor beneuolentiae ad uxorem, sed quod amor beneuolentiae ad uxorem fuit causa peccati Adæ: quod fuit enim hoc quod peccatum primum Adæ fuit superbia, ita quæ amor beneuolentiae ad uxorem, qui amor secundum se non est peccatum

causa, non fuisse resisten-
tiam tentanti reuelat. Et
hic, quilibet, elatus,
videns illam non mor-
tam, appetit id quod
illa appetent. Hinc al-
io modo, ut dictum est,
de gignit videtur quod
scopus super Augu-
stini auctoritate in fan-
dar, & tot auctoritates
elutem, quas Magister
sententiarum in loco
allegato affert pro su-
perbia Adm. pertransit.
Ad auctoritatem Aposto-
li hanc dictum est.

¶ Nam quo ad spe-
ciem superbie gra-
uius peccatum
mulier, quod
vix.

illa seductio mulieris ex precedenti elatione
subleuata est. Ideo talis ignorantia non ex-
cusat sed aggravat peccatum, in quantum sci-
licet ignorando, in maiorem elationem ere-
cta est.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio illa
procedit ex circumstantia conditionis perso-
nae ex qua peccatum viri fuit grauius secun-
dum quid.

¶ Ad tertium dicendum, quod vir non cogi-
tauit de diuina misericordia usque ad contem-
ptum diuinae iustitiae: quod facit peccatum in
Spiritu sanctum. Sed quia ut Augustinus di-
xit in super Gen. ad litteram: in expertus diu-
inae severitatis credidit illud peccatum esse ve-
niale, id est, de facili remissibile.

QVAESTIO CENTESI- ma sexagesima quarta, de Poenis pec- cati primi hominis, in duos articulos diuisa.



DEINDE considerandum est
de poena primi peccati.
¶ Et circa hoc quaeruntur duo.
¶ Primo, de morte, quae est po-
na communis. ¶ Secundo de
aliis particularibus poenis quae in Genesi as-
signantur.

ARTICVLVS I.

¶ An mors sit poena peccati
primorum parentum.



AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod mors non sit po-
na peccati primorum paren-
tum. Id enim quod est homini
naturale non potest dici poena
peccati, quia peccatum non perficit naturam,
sed vitiat. Mors autem est homini naturalis,
quod patet ex hoc quod corpus eius ex con-
trariis componitur: & ex hoc etiam quod
mortale ponitur in definitione hominis, ergo
mors non est poena peccati primorum paren-
tum.
¶ Præterea, mors & alij corporales defectus si-
militer inveniuntur in hominibus, sicut & in aliis
animalibus: secundum illud Eccle. 3. vnus inte-
ritus est hominis & iumentorum, & aqua
vtriusque conditio: sed in animalibus brutis
mors non est poena peccati: ergo etiam neque
in hominibus.

¶ Præterea, Peccatum primorum parentum
fuit specialium personarum: sed mors con-
sequitur totam humanam naturam: ergo non
videtur esse poena peccati primorum paren-
tum.

¶ Præterea, Omnes aequaliter deriuantur
a primis parentibus. Si igitur mors esset po-
na peccati primorum parentum, sequeretur
quod omnes homines aequaliter mortem pa-
terentur: quod patet esse falsum: quia qui-
dam citius aliis & grauius moriuntur, ergo
mors non est poena primi peccati.

¶ Præterea, Malum poenae est a Deo, ut supra
habitum est: sed mors non videtur esse a Deo.
Dicitur enim Sap. primo, quod Deus mor-
tem non fecit, ergo mors non est poena primi
peccati.

¶ Præterea, Poenae non videntur esse merito-
ria. Nam meritum continetur sub bono, poe-
na autem sub malo: sed mors quandoque est
meritoria, sicut patet de morte martyrum:
ergo videtur quod mors non sit poena.

¶ Præterea, Poena videtur esse afflictiva: sed
mors non potest esse afflictiva, ut videtur: quia
quando mors est, eam homo non sentit: quan-
do autem non est, sentiri non potest, ergo mors
non est poena peccati.

¶ Præterea, Si mors esset poena peccati, sta-
tim fuisset ad peccatum consecuta: sed hoc
non est verum. Nam primi parentes post

peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. 4. ergo
mors non videtur esse poena peccati.

¶ SED CONTRA est, quod Apostolus
dicit ad Rom. 5. Per vnum hominem pecca-
tum in hunc mundum intravit, & per pecca-
tum mors.

CONCLUSIO.

¶ Mors, ac corporales defectus poenae consequentes
fuerunt peccati primorum parentum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si
aliquis propter culpam suam priuetur aliquo
beneficio libi dato, carentia illius beneficii
est poena culpe illius. Sicut autem in primo
dictum est, homini in sui prima institutione
hoc beneficium fuit collatum diuinitus ut
quandam mensuris esset Deo subiecta, infe-
riores vires animae subiceretur rationali
menti, & corpus animae subiceretur rationi
mens hominis per peccatum a diuina subie-
ctione recessit, conlecutum est, ut nec infe-
riores vires totaliter subicerentur rationi. Vnde
tanta est rebellio carnalis appetitus ad ratio-
nem, ut nec corpus totaliter subiceretur
animae: vnde sequitur mors & alij corporales
defectus. Vita enim & incolumitas corpo-
ris consistit in hoc, quod subiacetur animae
sicut perfectibile suae perfectioni. Vnde per
oppositum mors & agritudo & quilibet
corporalis defectus, pertinet ad defectum
subiectionis corporis ad animam. Vnde pa-
ter, quod sicut rebellio carnalis appetitus
ad Spiritum, est poena peccati primorum
parentum, ita etiam & mors & omnes cor-
porales defectus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
naturale dicitur quod ex principis naturae
causatur. Naturae autem per se principia sunt
forma & materia. Forma autem hominis
est anima rationalis, quae de se est immorta-
lis: & ideo mors non est naturalis homini
ex parte suae formae. Materia autem homi-
nis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod
sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc mors
est homini naturalis. Hae autem conditio in materia humani
corporis est consequens ex necessitate materiae: quia oportet
corpus humanum esse organum tactus, & per consequens
medium inter tangibilia: & hoc non poterat esse nisi effect ex con-
trariis compositum, ut patet per Philosophum in secundo de
anima. Non autem est conditio secundum quam materia ada-
ptetur formae: quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibi-
lis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse. Sicut quod
ferri sit ferrea, competit formae & actioni eius, ut per duritiem
sit apta ad secundum. Sed quod sit potens rubiginem contrahe-
re, consequitur ex necessitate talis materiae, & non secundum
electionem agentis: nam si artifex posset faceret ex ferro ferram,
quae rubiginem contrahere non posset. Deus autem qui est con-
ditor hominis, omnipotens est. Vnde ademit huius beneficio ab ho-
mine primitus instituto, necessitatem moriendi ex tali materia
consequente: quod tamen beneficium subtrahitur est per pecca-
tum primorum parentum. Et sic mors & est naturalis propter
conditionem materiae, & est poenalis propter amissionem diuini
beneficii praeservantis a morte.

¶ Ad secundum dicendum, quod similitudo illa hominis ad alia ani-
malia attenditur quantum ad conditionem materiae, id est, quan-
tum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad for-
mam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum vero anima-
rum animae sunt mortales.

¶ Ad tertium dicendum, quod primi parentes fuerunt a Deo in-
stituti non solum sicut quaedam personae singulares, sed sicut qua-
dam principia totius humanae naturae ab eis ad posterum deriuan-
da simul cum beneficio diuino praeservante a morte. Et ideo per
eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio de-
stituta a mortem incurrit.

¶ Ad quartum dicendum, quod aliquis defectus ex peccato con-
sequitur dupliciter. Vno modo, per modum poenae taxatae a iu-
dice. Et talis defectus aequalis debet esse in his ad quos aequa-
liter pertinet ad peccatum. Alius autem defectus est, qui ex iniuf-
ticia poenae per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro
culpa sua excreatus cadat in via. Et talis defectus culpe non
proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest
fortuitos euentus praecognoscere. Sicut ergo poena taxata pro

stille, ut patet.

¶ Super Quaestio-
nem centesimam sexage-
simam quartam Ar-
ticulum pri-
mum.

¶ Nota questio. 164.
de poena peccati pri-
mi hominis hoc so-
lum scribendum occur-
rit, quod dum in secun-
do articulo responsio ad
quintum de flammis
gladio dicitur insinuantur
opiniones: altera, quod
sit alius ex procliquitate
solaliter, quod sit
per angelicum ministrum
quodam ignea cu-
lodis. Prima opinio bo-
die exclusa videtur, quo-
niam zona quae torrida
vocata est a qua niquam
sol recessit, iam inuenta
est habitata, habent enim
luge aequinoctium habi-
tatores terrae illius, ut co-
stantur inleuantes, &
nos minimus frater ordi-
nis ad partes illas, & est
& redit, prout expedit.
Vnde secunda opinio am-
plius videtur. Nec
mirum si multos sapien-
tes hoc laetit, quia ista
sunt singularia sine expe-
rientia accepta a proge-
nitibus ex probabili
argumento Ethiope tam
ardentis de qua Luca. 8.
Ethiopiaeque solium
non premeretur ab illa
Signiferi regione polli-
si, postea lapso. Vltima
curam premeretur ad
vngulae Tauri.

¶ Super

primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio diuini beneficii: quo rectitudo & integritas humane nature conseruabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huiusmodi beneficii, sunt mors & alie poenales praesentis uitae. Et ideo non oportet primum peccatum. Verum quia Deus praecius est omnium futurorum euentuum ex dispositione diuinae praesentiae & prouidentiae, huiusmodi poenales diuersimode in diuersis inueniuntur, non quidem propter aliqua merita praecedentia hanc uitam, ut Origenes posuit. Hoc enim est contra id quod dicitur Rom. nono, Cum nondum aliquid boni aut mali egissent. Et etiam hoc contra hoc quod in primo ostensum est, quod anima non est creata ante corpus: sed vel in poenam paternorum peccatorum, in quantum filius est quidam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole. Vel etiam propter remedium salutis eius, qui huiusmodi poenales subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur: aut etiam de virtutibus non superbia, & per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum, quod mors dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum quod est quoddam malum humane nature. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundum quod habet quandam rationem boni prout scilicet est quidam iusta poena: & sic est a Deo. Unde August. dicit in lib. Retractionum, quod Deus non est autor mortis, nisi in quantum est poena.

Ad sextum dicendum, quod sicut August. dicit 15. de Ciui. Dei, quemadmodum iniusti male uiuantur non tantum malis, verum etiam bonis, ita iusti bene uiuantur non tantum bonis sed etiam malis. Hinc fit ut & mali male lege uiuantur, quamuis lex sit bonum: & boni bene moriantur, quamuis sit mors malum. In quantum igitur sancti bene morte uiuantur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum, quod mors dupliciter accipi potest. Vno modo pro ipsa priuatione uitae: & sic mors sentiri non potest, cum sit priuatio sensus & uitae. Et sic non est poena sensus, sed poena damni. Alio modo, secundum quod dicitur nominat ipsam corruptionem, quae terminatur ad priuationem praedictam. De corruptione autem sicut & de generatione dupliciter loqui possumus. Vno modo, secundum quod est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti, in quo primo priuatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam mors non est poena sensus. Alio modo, corruptio potest accipi cum alteratione praecedente, prout dicitur aliquis mori dum mouetur in mortem, sicut dicitur aliquis generari dum mouetur in generatum esse, & sic mors potest esse afflictiva.

Ad octauum dicendum, quod sicut August. dicit super Gen. ad litteram, quamuis annos multos primi parentes postea uixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, quae in senium ueteralcerent acceperant.

ARTICVLVS II.

¶ *Primum conuenienter particularis poena primorum parentum determinatur in scriptura.*

2. dist. 29.
art. 5.



AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter particularis poena primorum parentum determinatur in scriptura. Non enim debet assignari ut poena peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in patiendi esset, ut videtur etiam sine peccato. Hoc enim requirit dispositio foeminei sexus, ut proles nati non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus & imperfectionem muliebri. Germinatio etiam spinarum & tribulorum ad naturam terrae pertinet, quae fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt conuenientes poenae primi peccati.

¶ *Præterea.* Id quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad poenam eius pertinere: sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris: ergo non debet poni quasi mulieris poena.

¶ *Præterea.* Poena peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est: sed non omnium mulierum multiplicatur conceptus, nec omnes viri in labore vultus sui pane vesciuntur. Non ergo istae sunt conuenientes poenae primi peccati.

¶ *Præterea.* Locus paradisi propter hominem factus erat: sed nihil debet esse frustra in rerum ordine: ergo videtur quod non fuerit conueniens hominis poena quod a paradiso excluderetur.

¶ *Præterea.* Locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessible: frustra ergo apposta sunt alia impedimenta, ne homo illuc reuerteretur. scilicet cherubin & gladius flammeus atque versatilis.

¶ *Præterea.* Homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, & ita beneficio ligni uitae non poterat ad immortalitatem reparari: frustra ergo ei usus ligni uitae interdicitur, cum dicitur Gen. 3. Nunc ergo ne forte sumas de ligno uitae & uiuas in aeternum.

¶ *Præterea.* Insultare misero videtur misericordiae, & clementiae repugnare, quae maxime in scriptura Deo attribuitur secundum illud 1. Pet. Mutationes eius super omnia opera eius. Ergo inconuenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum iam in infernum deductis ubi dicitur, Ecce, Adam quasi vnus ex nobis factus est scilicet bonum & malum.

¶ *Præterea.* Vellicus ad necessitatem hominis pertinet sicut & eis bus secundum illud prima ad Timoth. vltimo, Habentes alimenia, & quibus regimur, his contenti simus: ergo sicut cibis primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam & vellicus attribui debuit. Inconuenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

¶ *Præterea.* Poena quae alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur: alioquin per poenam non deterretur quis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. 3. Hoc autem praeponderat in bono omnibus malis poenalis quae ponitur ex peccato consecuta. Inconuenienter ergo describuntur poenae peccati primorum parentum consequentes.

¶ *IN CONTRARIVM* est, quod huiusmodi poenae sunt diuinitus taxatae: quae omnia facit in numero, pondere & mensura ut dicitur Sap. 11.

CONCLUSIO.

¶ *Partia in scripturis poenarum genera describuntur, quibus digne poenatum fuit in forma delictum.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, primi parentes propter suum peccatum priuati sunt beneficio diuino quo humane nature integritas in eis conseruabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus poenales incidit: & ideo dupliciter puniuntur. Primo, quantum ad hoc subtractionem fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi: quod significatur Gen. 3. cum dicitur, Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis. Et quia ad illum statum primus innocentie per seipsum redire non poterat, conuenienter apposta sunt impedimenta ne rediret ad ea quae primo statui competeabant, scilicet a cibo, ne fumeret de ligno uitae: & a loco. Collocauit enim Deus ante paradisum cherubin & flammeum gladium. Secundo autem puniuntur quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quae naturae conueniunt tali beneficio destituta. Et hoc quidem quantum ad corpus, & quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus ad quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia vero viro. Mulieri quidem attributa est poena secundum duo, propter quae viro coniungitur, quae sunt generatio prolis, & communicatio operum pertinentium ad domesticam conuersationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad radia quae sustinet portando prolem conceptam. Et hoc significatur cum dicitur, Multiplicabo arumnas tuas & conceptus tuos. Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo. Et quantum ad hoc dicitur, In dolore paries. Quantum vero ad domesticam conuersationem, punitur secundum hoc quod subicitur damnationi viri: per hoc quod dicitur, Sub viri potestate eris. Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quae ad domesticam conuersationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria uirum procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem, per terrae sterilitatem, cum dicitur, Maledicta terra in opere tuo. Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terrae non percipit. Unde dicitur, In labore comedes de ea cunctis diebus uitae tuae. Tercio, quantum ad impedimenta quae proueniunt terram colentibus. Unde dicitur, Spinās & tribulos germinabit tibi. Similiter etiam ex parte animae triplex eorum poena describitur. Primo quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellionem carnis ad spiritum. Unde dicitur, Aperti sunt oculi amborum, & cognouerunt se esse nudos. Secundo quantum ad increpationem propriae culpe, per hoc quod dicitur, Ecce, Adam factus est quasi vnus ex nobis. Tercio, quantum ad commemorationem futurae mortis, secundum quod ei dictum est, Puluis es et in puluerem reuerteris. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

¶ **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod in statu innocentie fuisset partus absque dolore. Dicit enim August. in 14. de Ciui. Dei. Sic ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus foemineae viscera relaxaret: sicut ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utriusque coniungeret. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum uir caput mulieris fuisset, & eius gubernator extitisset: sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet uiri uoluntati parere. Spinās autem & tribulos terra germinasset, si homo non peccasset in cibum animalium: non autem in hominis poenam: quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret.

ut, ut Augustinus dicit super Gen. ad litteram, quamvis Alchimus dicat quod ante peccatum terra omnino spinas & tribulos non germinaret, sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in poenam mulieris, non propter ipsam procreationem proles, quae etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat foetum conceptum. Unde signanter coniungitur, Multiplicabo arumnas tuas & conceptus tuos.

Ad tertium dicendum, quod illa poena aliquantulum ad omnes pertinet. Quia cumque enim mulier concipiat, necesse est quod arumnas patiat, & cum dolore pariat, praeter beatam Virginem, quae sine corruptione concepit, & sine dolore peperit, quia eius conceptio non fuit secundum legem naturae a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui praeponderat poenis praedictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur. Homo enim nascitur ad laborem, ut dicitur Iob quinto. Et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad vltim, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse priuatum, & dum per ea quae corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quae pertinent ad paradisum caelestem, quod aditus homini praeparatur per Christum.

Ad quintum dicendum, quod salus spiritualis sensus mysteriis, ille locus praecipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam aeterni in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis huiusmodi aeterni causantis, & quia motus corporalis creaturae disponitur ministerio angelorum, ut patet per Augustinum tertio, de Trinitate. convenienter etiam simul cum gladio versatilis cherubin adiungitur ad custodiendam viam ligui vitae.

Unde Augustinus dicit in duodecimo super Gen. ad litteram, Hoc per caelestes potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quaedam ignea custodia.

Ad sextum dicendum, quod homo si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur, Et vivit in aeternum, sumitur ibi aeternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria huius vitae diutius permaneret.

Ad septimum dicendum, quod sicut Augustinus dicit duodecimo super Gen. ad litteram, Verba Dei non tam sunt primis parentibus insulantis, quam ceteros, ne ita superbiant, deterrentis: propter quos illa conscripta sunt, quia scilicet non solum Adam non fuit factus quod fieri voluit, sed nec illud quod factus fuerat conservavit.

Ad octavum dicendum, quod vestitus necessarius est homini secundum statum praesentis miseriae, propter duo. Primum quidem, propter defectum ab exterioribus nocuentis, puta immoderati caloris & frigoris. Secundum, ad tegumentum ignominiae, ne turpitudine membrorum appareat in quibus praecipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Haec autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum laedi, ut in primo dictum est. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudine in corpore hominis, quae ad confusionem induceret. Unde dicitur in Gen. Erant autem uterque nudus, Adam scilicet & uxor eius, & non erubescabant. Alia autem ratio de cibo est, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, & ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quod sicut Augustinus dicit undecimo, super Gen. ad litteram, Non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis, praecipue cum de muliere dicatur, quod vidit lignum quod esset pulchrum & bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuentium & cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

QVAESTIO CENTESIMASEXAGESIMAQUINTA, de Tentatione primorum parentum, in duos Articulos divisa.

IN DE considerandum est de tentatione primorum parentum. Circa quam quaeruntur duo. Primum, utrum fuerit conveniens quod a diabolo homo tentaretur. Secundo, de modo & ordine illius tentationis.

ARTICULVS I.

¶ *Utrum fuerit conveniens, ut homo a diabolo tentaretur.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur. Eadem enim poena finalis debetur peccato angeli & peccato hominis, secundum illud Matthei vigesimo quinto, Ite maledicti in ignem aeternum qui parati estis a diabolo & angelis eius, sed peccatum primi angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori, ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

Præterea, Deus praescius futurorum, sciebat quod homo per tentationem demonis in peccatum deliceretur. Et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur, ergo videtur quod nec fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

Præterea, Quod aliquis impugnatorum habeat, ad poenam pertinere videtur, sicut & econtrario pertinere videtur ad primum quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Proverbiorum decimo sexto, Cum plauerint domino vires hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem. Sed poena non debet precedere culpam, ergo inconueniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiastici trigesimo quarto, Qui tentatus non est, qualia scit?

CONCLUSIO.

¶ *Dicitur ut Deus hominem in statu innocentie & tentari per malos angelos permitteret, & per bonos cum iuuari faceret.*

RESPONDEO dicendum, quod diuina sapientia disposuit omnia suaviter, ut dicitur Sapientia octauo, in quantum scilicet sua providentia singulis attribuit quae eis competunt secundum suam naturam, quia ut dicit Dionysius quarto capite, de Diuinis nominibus, Providentia non est naturam corrumpere, sed saluare. Hoc autem pertinet ad conditionem humanam naturam ut ab aliis creaturis iuari vel impediri possit. Unde conueniens fuit ut Deus hominem in statu innocentie & tentari permitteret per malos angelos, & iuari eum faceret per bonos. Ex specialiter enim beneficio gratiae hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi demonis resistere poterat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpae inueniri, non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam deprauati per culpam. Et ideo conueniens fuit, ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum, sicut etiam secundum ordinem naturae per angelum bonum promouetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia sicut dicitur Iacobi primo, Deus intentator malorum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset delinendus, ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur, secundum illud Ecclesiastici 15, Deus reliquit hominem in manu consilij sui. Unde Augustinus dicit super Gen. ad litteram, Non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene viuere, quia nemo male viuere suaderet, cum & in natura posset, & in potestate haberet velle non consentire suadenti.

AD TERTIUM dicendum, quod impugnatio, cum difficultate resistitur, poenalis est. Sed homo in statu innocentie poterat absque omni difficultate tentationi resistere, & ideo impugnatio tentatoris ei poenalis non fuit.

ARTICULVS II.

¶ *Utrum fuerit conueniens modus & ordo primae tentationis.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non fuerit conueniens modus & ordo primae tentationis. Sicut enim ordine naturae angelus erat superior homine, ita vir erat perfectior muliere, sed peccatum prouenit ab angelo ad hominem, ergo pari ratione debuit prouenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, & non econuerso.

Q. 100. 1.

¶ *Super Quaestione centesima sexagesima quinta Articulus primus.*

In nota questione centesima sexagesima quinta de tentatione primorum parentum, hoc scilicet scribendum, oportet quod in calce secundae articuli, cum dicitur quod serpens obsecuit plantam mulieris, ut si quando in illa labitur, delectatio illam capiat, non hoc intelligo, ut serpens expectet lapsum mulieris, hoc est ratio, nisi inferioris, & lapsum delectationem capiat, sed quod serpens delectationis laqueo mulierem nostram, ex inferiori parte si quando labitur, hoc est, ad lapsum ex ipsa concupiscentia sensuali, & propolita seu insurgente delectatione ducitur, capite deorsum hominem in huiusmodi delectatione sensibilibus, dum inferiora considerat, dum conditiones euentuum sensibilibus imaginatur, concipit, & per ea discit. Ratio siquidem inferior, sine sui operis capite, quia tunc eius delectatio confusum habet. Et sic dum mulier in illis labitur sensuales cogitationes, serpens insidiat, ut delectatione illa quod, confusus adueniat.

¶ *Super*

a. Super Quæstio-
nem centesimam sexage-
simam sextam & cen-
tesimam sexagesimam
septimam.

¶ Num curiositas & studiositas sint in voluntate, an in irascibili, vel concupiscibili tanquam in subiecto.

Quæstio. IN quæstionibus duabus simul, scilicet octogesima sexagesima sexta, et centesima sexagesima septima, de studio fratre et creature duo dubia occurrunt. Primum de subiecto studio fratre et creature, an sit appetitus superior, qui est volutus an appetitus inferior qui est concupiscibilis et irascibilis. Et ratio dubii est, quia ex parte materie apparere quod in voluntate sunt subiecti. Quia cognoscere quod materia est virtusque, nec datur ad cognitionem sensuum, sed comprehendit etiam cognitionem intellectus, ut clarum patet in 1. arti. quæ 7. Et hoc enim quod materia est altior omni sensibili et imaginabili, sequitur quod ad appetitum intellectuum, qui est voluntas, spectat, sicut de humilitate et superbia ex similitudine conclusum est. Et natura autem tam talis virtus, quæ virtus, appareat quod non est subiectus in voluntate. Nam (ut superius patet) nulli morali virtuti ordinatur præse ad naturalem bonum habentis est in voluntate, quia voluntas est propria natura inclinatur in secundum rationem propriam habetis bonum non supernaturalis. Consideratur autem quod studium ordinatur per se primo et directe in proprium habentis bonum, scilicet in rectitudinem appetitus cognoscendi, et non supernaturalis, quia habet rationem naturalis humani non excedit. igitur nec studio sit nec virtus est in voluntate.

¶ Nam studiositas
fit virtus.

Questio. ¶ Secundum de propri-
tate virtutis, an scilicet
scilicet sit propria vir-
tus. Et est ratio dubij,
ex conditione mate-
rie apparet quod non sit vir-
tus. Nam materia ei
dicitur esse cognitio
illius appetitus. Cog-
itio autem omnia tam in-
lectualis quam sensitiua
bona secundum se est,
appetitus eius conse-
quetur bonus per se est. Co-
stat autem quod ma-
teria propria virtutis ra-
tionalis non est secundum
se bona, sed per se in-
get regulatione ad bonum
ut sit bona, si enim
inter, audere, desistere
& cetera, essent per
bona, non esset opus
qua virtute moralis
matrua timoris, aut
moderata ad alicui vel
lestationis. Cum igitur
consequatur, ut sit
bona.

¶ Præterea, Tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minus sensibilibus quam intelligibilibus inherentes, conuenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

¶ Præterea, Non potest conuenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquod apprensibile bonum, sed multa alia animalia habent materiam apprensibilem boni quam serpens. Non ergo conuenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

¶ Præterea, Serpens est animal irrationale, Sed animal irrationale non competit sapientia, nec locutio, nec poena, ergo inconuenienter inducitur serpens esse callidior cunctis animalibus, vel prudentissimus omnium bestiarum secundum aliam translationem. Inconuenienter etiam inducitur fuisse mulieris locusus & a Deo punitus.

USED CONTRA est, quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati inuenitur ordo primæ temptationis, in quantum uidelicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati concupiscentia, in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem delectatio, in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit duodecimo de Trinitate, ergo congruum fuit ordo primæ temptationis.

CONCLUSIO.

¶ Conueniens fuit ut primus homo per
serpentis & Eue suggestio-
nem tentaretur.

RESPONDE O dicendum, quod homo compositus est ex duplici natura, intellectu scilicet & sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis vult est incitamento ad peccandum dupliciter. Vno modo, ex parte intellectus, inquantum promittit diuinitatis similitudinem per scientie adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus, & sic vult est his sensibilibus rebus quae maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim vero in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim vero ex genere propinquo propinquum homini veni ad edendum.

quod in actu tentationis diabolus erat sic
principale agens, sed mulier assumebatur
quasi instrumentum tentationis ad delicien-
dum virum, tum quia mulier erat infirmio-
ri viro, unde magis seduci poterat, tum etiam
propter coniunctionem eius ad virum maxi-
me per eam diabolus poterat virum seduce-
re. Non tamen est eadem ratio principalis a-
gentis & instrumenti. Nam principale agens
oportet esse potius, quod non requiritur in
agente instrumentali.

Ad secundum dicendum, quod suggestio
qua spiritualiter diabolus homini aliquid sug-
gerit, ostendit diabolum plus habere poten-
tiam in homine quam suggestio exterior, quia
per suggestionem interioriorem immutatur
diabolus, factem hominis phantasia: sed per
suggestionem exterioriorem immutatur sola ex-
terior creatura. Diabolus enim minimum po-
testatis habebat in homine ante peccatum.
Et ideo non potuit eum interiori suggestione
sed solum exteriori tentare.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit undecimo super Genesim ad litteram non debemus opinari quod serpentem fuisse

per quem tentaret, diabolus eligeret, sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit undecimo super Genesim ad litteram, serpens dictus est sapiens vel calidus, sive prudens, propter astutiam diaboli quæ in illo agebat dolum. Sicut dicitur prudens vel astutus lingua, quam prudens vel astutus mouet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum iconos intelligebat, qui ex illo fiebat ad mulierem, neque enim conuersa credenda est anima eius naturam rationalem, quando quidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asinus in qua sedebat Balaam Propheta locuta est homini, nisi quod id fuit opus diabolicum, hoc angelicum. Vnde serpens non est interrogatus. Cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat semper in eo. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. Et sic contra Manichæos, Nunc quidem eius pena, licet diaboli, dicitur, quia nobis cauendus est non ea quæ ultimo iudicio referuatur. Per hominem enim quod ei dicitur, Maledictus es inter omnia animantia & bestias terræ, pecora illi praeponuntur, non in potestate, sed in conseruatione naturæ suæ, quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam caelestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam de Pectore & ventre repes secundum aliam litteram. Vbi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animæ. Nunc autem ventris significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur, Terram comedens cunctis diebus vitæ tuæ, duobus modis intelligi potest, vel ad te pertinebunt quos terra cupiditate deceperis, id est peccatorum qui terræ nomine significantur, vel tertium genus tentationis, id est cupiditatis, his verbis figuratur, quod est curiositas. Terram enim qui manducat, profunda & tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitia ponitur inter ipsum & mulierem, ostenditur non posse a diabolo tentari, nisi per illam a malem partem, quæ quasi mulieris imago in homine gerit, uerba offendit. Semen autem diaboli est peruersa suggestio, semen mulieris, fructus boni operis quod peruersæ suggestioni resistit. Et ideo obseruat serpentem plantam mulieris, ut si quando in illicitum labitur, delectatio illam capiat. Et illa obseruat caput eius, ut cum in ipso initio male suasionis excludat.

QVÆSTIO CENTESIMA-
sexagesima sexta, de Studioſitate, in duos
Articulos diuiſa.

P O S T E A considerandum est de studiositate & curiositate sibi opposita. ¶ Circa studiositatem autem queruntur duo. ¶ Primo, quæ sit materia studiositatis. ¶ Secundo, utrum sit pars temperantiz.

ARTICVLVS I.

a. ¶ *Veram materiam studii sita sit proprie cognitio.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod materia ^{1. n.} studii sit proprie cognitio. Studiosus enim dicitur ^{2. n.} ^{3. n.} aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus, sed in ^{160.} qualibet materia dicitur homo studium adhibere ad hoc ^{161.} ^{162.} quod re

quod recte faciat quod est faciendum, ergo videtur quod non sit specialis materia studiorum cognitio.

præterea, studiositas curiositas opponitur: sed curiositas, quæ à cura dicitur, potest esse circa ornatum velium, & circa alia huiusmodi quæ pertinent ad corpus. Vnde Apollolus dicit ad Romanos decimotercio, Carnis curam ne feceritis in desideriis, ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

¶ Præterea, Hieremie textu dicitur, A minore usque ad maiorem omnes auaritiæ student: sed auaritiæ non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem diuitiarum, vt supra dictum est, ergo ludiositas, quæ à studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

QUOD SED. CONTRA est, quod dicitur Proverborum vigesimoseptimo, Stude sapientie, fili mi, & laticor meum, vt possit respondere exprobranti sermonem. Sed eadem studiositas est que laudat vt virtus, & ad quam lex inuitat, ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

CONCLUSIO.

¶ Studisitas prius respicit cognitionem, secundo autem quacunque agenda in qua per cognitionem dirigimur.

RESPONDEO dicendum, quod studium precipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, & per posterius quaecunque alia ad quae operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribunt illam materiam circa quam primo & principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationem tactus, & ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit cunctumque materiæ studium adhibeatur.

¶ Ad secundum dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur, secundum illud Matthiae sexto, Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Et quia circa ea quibus caro fouetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cognitio hominis verteretur circa ea quibus caro fouetur, ut scilicet homo inquirat qualiter homo optime possit carni suae subuenire. Et secundum hoc curiositas ponitur circa ea quae ad carnem pertinent ratione eorum quae pertinent ad cognitionem.

¶ Ad tertium dicendum, quod auaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quaedam pericia terrenarum rerum. Et secundum hoc studium attribuitur his quæ ad auaritiam faciunt.

ARTICVLVS II.

a. *Utrum modicus sit pars temperantia.*

AD S E C V N D V M sic proceditur. Videtur quod studiositas non sit pars temperantiae. Studiosius enim dicitur aliquis secundum studiositatem, sed vniuersaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic vitur nomine studiofi, ergo studiositas est generalis virtus, & non est pars temperantiae. ¶ Præterea, studiositas, sicut dictum est, ad cognitionem pertinet: sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitua animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiua. Vnde & sollicitudo ad actus prudentiæ, vt supra habitum est, ergo studiositas non est pars temperantiae.

¶ Præterea, Virtus quæ ponitur pars alius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum: sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrenatione, vnde magis opponitur vitio quod est in excessu. Nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animæ ad aliquid. Vnde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentie studendi quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Vnde propter horum similitudinem dicitur Iudorus in libro Etym. quod studiosus dicitur quasi studij curiosus, etiam studiositas non est pars temperantiæ.

(SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesie, Curiosi esse prohibemur, quod magnæ temperantiæ munus est. Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam, ergo studiositas est pars temperantiæ.

CONCLUSIO.

¶ *Studiositas et temperantia pars potentialis est, ei ut principali adiuncta, ac sub nomine istius comprehensa.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum & venereorum

secundum naturam corporealem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid. Vnde & Philosophus dicit in principio Metaphysicæ quod omnes homines naturaliter scire desiderant. Moderatio autem huiusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Vnde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantia, sicut virtus delectandi ei adiuncta, et principalis virtutis, & comprehenditur sub modesta ratione liberius dicta.

QUAD PRIMVM Mergo dicendum, quòd prudentia est cōpletiva omnium virtutum moralium, vt dicitur in dexto Ethico- rum. In quantum ergo cognitio prudentie ad omnes virtutes pertinet, arcantur nomen studioris, quæ proprie erant cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

¶ Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivus virtutis imperatur a vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est, quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis, unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum, quod sic Philosophus dicit in secundo Ethicorum, ad hoc quod homo fiat virtuosus oportet quod seruet se ab his ad quae maxime inclinat natura. Et inde est quod quia natura praecipue inclinat ad timendum mortis pericula, & ad sectandum delectabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis praecipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula; & laus virtutis temperantiae in quadam refrenatione a

delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio, quia ex parte anime inclinatur homo ad hoc

quod cognitionem rerum desideret. Et sic oportet ut laudabiliter homo huiusmodi appetitum reframet, ne immoderate rerum cogni-

tertio iuxta conditionem peccatum in libera, quando scilicet non refertur in cognitionem Dei, dupliciter potest intelligi cognitio peccatum. Primum, ac si oporet cognitionem Dei esse finem, maximum, propter quem est cognitio creaturæ. Et in hoc sensu non est intelligenda præfata libertas, quoniam cognitio creaturæ secundum rationem rectam habet pro proximo fine finem, et proinde de iudiciis speculatis. Nec aliquid lege iubetur habere Deum pro fine proximo.

QUAESTIO CENTE.

Q V A E S T I O C E N
 limal exageſimal ſeptima, de Cu-
 rioliſtare, in duos Arti-
 culos diuiſa.

P O S T E A considerandum est de curiositate. ¶ Et circa hoc quaeruntur duo. ¶ Primo, vtrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiua. ¶ Secundo, vtrum sit in cognitione sensitiua.

ARTICVLVS 1.

¶ *Utrum circa cognitionem intellectum possit esse curiositas.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod circa cognitionem intellectuum non possit esse curiositas, quia secundum Philosophum in secundo Ethicorum, in his quae secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium & extrema. Sed cognitio intellectuum secundum se est bona. In hoc enim perfecti

Et in hoc sensu intelligitur littera. Nam sicut omnis scientia animae ordinatur ad felicitatem tanquam ultimam finem, ita omnis creaturae cognitio ordinatur ad cognitionem Dei, ut finem ultimam. Nec est opus propterea ad peccatum entendum, quod cum quis vacat scientiis creaturarum, ordinat eas in notitiam in Dei cognitionem, quoniam suae naturae cognitio creaturae gradum constituit ascensionis ad cognitionem Dei. Et ideo appetens studium sciendi creaturam, colit appetitum gradum deductionem in cognitionem Dei, nisi appetitum peruerso deductionem in lulumodi concenat, & negationem ordinat ad Dei cognitionem, qui in ipso gradu cognitionis creaturae est, ampliat. Tunc enim peccatum in littera descriptum accedit.

¶ Super Quaestione centesima sexagesima sexta. Articulus secundus.

¶ Nam vita sensitiva ad duo tantum ordinatur, ad vitam videlicet, & intellectum.

Quaestio. In articulo secundo eiusdem quaestiones centesimae sexagesimae sextae dubium occurrit, quoniam dicitur videtur Auctor circa curiositatem sensitiue cognitionis, quoniam omittit tertium naturalem finem, duobus tantum enumeratis. Sensitiua namque cognitio non solum ad duo (ut in littera dicitur) scilicet vitam & intellectum, sed etiam ad seipsam in homine ordinatur, quod in littera non dicitur. Homini enim natura dedit videre propter videre, & audire propter audire. Cuius insatiabile signum est, quod naturaliter homo delectatur in ipso videre, in ipso audire, &c. Et in hoc homo differre videtur à ceteris animalibus, scilicet ordinem ad intellectum, Et hinc sequitur in proposito, quod non est curiositas videndi propter videre, & audire ut audiat, & cetera. Sicut non est curiositas videndi & audire propter intellectum aut vitam commodam, quoniam ad naturalem finem actus ordinatur sine aliqua mala circumstantia.

Ad hoc dicitur, quod sicut licet Aristoteli in libro de Sensu & Sensato, illam hominis olfactionem qua in floribus odore delectatur sine ulla ad tactum & gustum relatione, quam soli homini propriam dicit, reducere in aliam humanam villitatis speciem, scilicet in sanitatem cerebri, ut patet ibi, ita quod posite natura de dedit homini talem sen-

perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum, quod sit per cognitionem veritatis. Dicit etiam Dionysius quarto capite de Divinis nominibus, quod bonum animae humanae est secundum rationem esse, cuius perfectio in cognitione veritatis consistit, ergo circa cognitionem intellectum non potest esse vitium curiositatis.

Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, & quod à Deo consequitur, non potest esse malum, sed quaecunque abundantia cognitionis à Deo est, secundum illud Eccle. primo, Omnis sapientia à Domino Deo est. Et Sapientissimo, dicitur, Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, virtutes elementorum, &c. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit, quia omnia nuda & aperta sunt oculis eius, ut habetur ad Heb. quarto, Unde primi Regum secundo dicitur, quod Deus scientiarum dominus est, ergo quantumcunque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus, ergo circa intellectum cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

Præterea, si circa aliquam intellectum cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipue esset circa philosophicas scientias, sed eis intendere non videtur esse vitiosum. Dicit enim Hieronymus super Danielē, Qui de mensa vel vino regis noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat. Et Augustinus dicit in secundo de doctrina Christiana, quod si qua vera Philosophi dixerunt, ab eis sunt tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vendicanda. Non ergo circa cognitionem intellectum potest esse curiositas vitiosa.

¶ SED CONTRA est, quod Hieronymus dicit, Nonne vobis videtur in vanitate sensus & obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicis persequitur oculos trans cælum leuat? sed vanitas sensus & obscuritas mentis est vitiosa, ergo circa intellectum scientias potest esse curiositas vitiosa.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quo videlicet cum peccatum superbie sequitur, appetitus tamen assidue cognitionis variis modis inordinatur ac vitiosus esse potest.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum & studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, & aliter de appetitu & studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala ratione, scilicet alicuius consequentis, vel in quantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud primæ ad Corinth. octavo, Scientia inflat, vel in quantum homo vitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem. Vno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout accidens iungitur ei malum, sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiarum, Sunt qui desertis virtutibus, & nescientes quid sit Deus, & quanta sit maiestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus,

curiosissime intensissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur, ut in ipso cælo, de quo sepe disputant, sibi met habitare videantur. Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Hieronymus, Docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut inique agerent laborauerunt. Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus & studij ad discendam veritatem. Et hoc quadrupliciter. Vno modo, in quantum per studium minus utile retrahuntur à studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, Sacerdotes dimissis Evangelis & Prophetis, videmus comedias legere, & amatoria Bucolicorum verbum verba cantare. Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo à quo non licet, sicut de his qui aliqua futura à demonibus perquirunt, quæ est superstitiosa curiositas. Unde Augustinus dicit in libro de Vera religione, Nescio an Philosophi impedirentur à fide vitio curiositatis in percunctandis demonibus. Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit in libro de Vera religione, quod in consideratione creaturarum non est vana & peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia & semper manentia faciendus. Quarto modo, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra propriam ingenij facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Ecclesiastici tertio, Altiora te ne quaesieris, & fortiora te ne scrutatus fueris, & in pluribus operibus eius ne fueris curiosus. Et postea sequitur, Multos enim supplantavit suspicio eorum, & in vanitate detinuit sensus eorum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod bonum hominis consistit in cognitione veri. Non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum in decimo Ethicorum. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa dicit quod cognitio veritatis secundum se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum. Vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quod studium Philosophiæ secundum se est licitum, & laudabile propter veritatem quam Philosophi perciperunt Deo illis reuelante, ut dicitur ad Romanos primo. Sed quia quidam Philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit ad Colof. secundo, Videte ne quis vos decipiat per philosophiam & inanem scientiam secundum traditionem hominum, & non secundum Christum. Et Dionysius dicit in Epistola ad Polycarpum, de quibusdam philosophis, quod diuinis non sancte contra diuina vtuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere diuinam venerationem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum vitium curiositatis sit circa sensitiuam cognitionem.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitiuam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus & gustus, sed circa tangibilia & gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxurie & gula, ergo videtur quod vitium curiositatis circa ea quæ cognoscuntur per visum non sit vitium curiositatis.

Præterea, curiositas esse videtur in inspectione ludorum. Unde Augustinus dicit in sexto Confessio quod quodam pugnae casu cum clamor ingens totius populi vehementer Allipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos. Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter representationem in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua poetria. Non ergo circa sensibiliu cognitionem est vitium curiositatis.

Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia sicut dicitur Ecclesiastici decimo septimo, Vnicuique mandauit Deus de proximo suo, ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in libro de Vera reli. quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Vnde etiam dicit Beda, Concupiscentia oculorum est non solum in diuersis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, & in dinoscendis & carpendis vitis proximorum, quæ sunt quedam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quedam vitium, sicut etiam superbia vitæ, & concupiscentia carnis, contra quæ di-

¶ Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut iustitia, vel circa passionem, sicut temperantia & fortitudo, sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passionem, ergo circa eos non est aliqua virtus.

¶ Præterea, In omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est, sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile. Dicit enim Ambrosius in primo de Officiis. Est gressus probabilis in quo sit species autoritatis grauitatisque pondus tranquillitatis velingium, ita ramen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

¶ SED CONTRA est, quod decor honestatis pertinet ad veritatem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis. Dicit enim Ambrosius in primo de Officiis. Sicut molliculum & infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probat, ita nec agretem aut rusticam naturam imitemur, effigies eius formula disciplinæ forma honestatis est, ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

CONCLUSIO.

¶ Cum exteriores hominis actiones, & motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.

¶ RESPONDEO dicendum, quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quæ sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles. Ad imperium enim rationis exteriora membra mouentur. Vnde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo. Vno quidem modo, secundum conuenientiam personæ, alio modo, secundum conuenientiam ad exteriores personas, negotia, seu loca. Vnde dicit Ambrosius in libro de Officiis. Hoc est pulchritudinem viuendi tenere conuenientia cuique sexui & personæ reddere. Et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur. Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodatus. Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo, scilicet ornatum, qui respicit conuenientiam personæ, vnde dicit quod est scientia circa decens in motu & habitudine, & bonam ordinationem, quæ respicit conuenientiam ad diuersa negotia, & ea quæ circumstant. Vnde dicit quod est experientia separationis, id est, diuisionis actionum.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod motus exteriores sunt quadam signa interioris dispositionis, secundum illud Ecclesiastici decimonono, Atque corpus, & risus dentium, & gressus hominis, enuntiant de illo. Et Ambrosius dicit in primo de Officiis, quod habitus mentis in corporis statu cernitur, & quod vox quadam animi est corporis motus.

¶ Ad secundum dicendum, quod quamuis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Vnde Ambrosius dicit in primo de Officiis, Motum natura informat. Siquid sane in natura vitij est, industria emendet.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, exteriores motus sunt quadam signa interioris dispositionis, quæ præcipue attenditur secundum animæ passionem. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Vnde Ambrosius dicit in primo de Officiis, quod hic scilicet ex motibus exterioribus, homo cordis nostri absconditus, aut leuior, aut iactantior, aut turbidior, aut grauior, aut constantior, & purior, & naturior affirmatur. Per motus etiam exteriores alij homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud Ecclesiastici decimonono, Ex visu cognoscitur vir, & ab occurru faciei cognoscitur sensatus. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit in regula, In omnibus moribus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendant aspectum, sed quod vestrum deceat sanctitatem. Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas Philosophus tangit in quarto Ethicorum, In quantum per exteriores motus ordinamur, ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quæ attenditur circa delectationes & tristitias quæ sunt in verbis & factis in ordine ad alios quibus homo conuiuit. In quantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis & factis qualis est interior.

¶ Ad quartum dicendum, quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus vitatur, ita quod interiori dispositioni non conueniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Vnde Ambrosius dicit in primo de Officiis, Ars desit, non desit correctio.

¶ Item in ludis potest esse aliqua virtus.

¶ DE SECUNDO sic proceditur. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius in primo de Officiis, Dominus ait, Vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos sed etiam omnes iocos declinandos arbitror. Sed illud nota, quod potest virtuosus fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo in ludis potest esse virtus.

¶ Præterea, Virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, supra habitum est. Sed Chrysostomus dicit, Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid ludentes passi sunt. Sedie populus manducare & bibere, & surrexerunt ludere. Ergo circa ludos non potest esse virtus.

¶ Præterea, Philosophus dicit in decimo Ethicorum, quod operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud, sed ad virtutem requiruntur, ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum in septimo Ethicorum, ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in secundo Musica, Volo tandem tibi parcas. Nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam, sed ista remissio animi a rebus agendis, sit per ludica verba & facta. Ergo his vii interdum ad sapientem & virtuosum pertinet. Philosophus etiam ponit virtutem eutrapeliæ circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem.

CONCLUSIO.

¶ Circa ludos, & iocos qui nonnunquam ad animi solamen necessarii sunt, si secundum rationem fiant, aliquam virtutem esse oportet, quam eutrapeliæ vocant.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continue laborare propter hoc quod habet limitatam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur, ita etiam est ex parte animæ, cuius etiam est virtus limitata, ad determinatas operationes proportionatas. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, & ex hoc fatigatur, præsertim, quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, in quantum, scilicet anima intellectiua vitatur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo quando anima ultra sensibilia eleuatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quidam fatigatio animalis siue homo intendat operibus rationis practice siue speculative. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus eleuatur, quamuis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practice maior labor corporis consistat. In vtriusque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis soluitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis soluiatur per animæ quietem. Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est cum de passionibus ageretur. Et ideo remedium contra fatigationem animalem adhibetur per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insilendum studio rationis. Sicut in collationibus patrum legitur, quod Beatus Iohannes Euangelista, cum quidam scandalizarentur quod cum discipulis suis ludentem inuenerant, dicitur mandasse vni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quasiuit vtrum hoc continue facere posset, qui respondit, quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Vnde Beatus Iohannes subiungit, quod similiter animus hominis frangeretur si nunquam a sua intentione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta in quibus non quiritur nisi delectatio animalis, vocantur ludica vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus dicit in quarto Ethicorum, quod in huius vite conseruationem quadam requies cum ludo habetur. Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipue cauenda, quorum primum & principale est, quod prædicta delectatio non quærat in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nociuis. Vnde Tullius dicit in primo de Officiis, quod vnum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum. Aliud autem attendendum est, ne totaliter grauius animæ resoluatur. Vnde Ambrosius dicit in primo de Officiis, Caueamus ne dum relaxare animum volumus, soluiamus omnem harmoniam, quasi concentum quandam bonorum operum. Et Tullius dicit in primo de Officiis, quod sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena, sic in ipso ioco aliquod probi ingenij lumen cluceat. Tertio, autem attendendum est, sicut & in omnibus humanis actibus, ut congruat personæ, tempori, & loco, & secundum alias circumstantias.

Super Quæstionem centesimam sexagesimam octavam. Articulum tertium.

Num ludus excessus sit peccatum mortale quando causa ludi quis turpibus verbis vel factis vitatur, vel his que in proximi nocumentum vergunt.

In articulo tertio eiusdem quæstionis centesimæ sexagesimæ octavæ de his occurrunt circa excessum ludi. Et primo dubium est circa illud, Excessus ludi est peccatum mortale, quando causa ludi vitatur quis turpibus verbis vel factis. Videatur etiam hoc falsum, cum quia turpilium non est ex se peccatum mortale, & si causa ludi addatur, non fit etiam peccatum mortale, & eadem est ratio de turpibus factis. Multa enim sunt turpia facta, quæ non sunt secundum se mortalia, quibus si apponatur quodammodo ludus, non sunt mortalia, cum finis iste non dicatur secundum speciem mortalis peccati, sed potius alioquin multa, quæ si serio fierent graviora essent. Aut igitur licet est falsa, aut specificari debet quæ sunt ista turpia verba vel facta, quæ in causa ludi sunt, et deinde ludum peccatum mortale.

Secundum dubium est circa illud, Excessus in ludo est peccatum mortale, quando videtur aliquis causa ludi sui quæ vergit in proximi nocumentum. Apparet enim ex hoc quod si quicumque videtur in ludo adhibere inordinatam, huiusmodi vergens in proximi aut sui ipsius nocumentum, peccatum mortaliter. Et si hoc concedatur, sequitur primo quod ludus ad spiritum parum vel magis, vel talis, inordinatam peccatum mortaliter propter vitiositatem peccatoris, peccatum mortaliter, quod daturum valde videtur.

Num ludus sit tantum mortale ex vehementis affectus.

Tertium dubium est circa peccatum in ludo ex parte circumstantiarum, an solum propter vitiositatem affectus ad ludum, reddatur ludus peccatum mortale ex circumstantia. Et est ratio dubij, quia licet sola causa in ludo tangatur in oppositum autem videtur, quia etiam sine tam vehementi affectu ludere, ratione loci, puta in ecclesia, est mortale, ut patet de re et de vi & honestate clericorum, capite, cum de decore. Et similiter ratione personæ, puta clericis illidem, capite, Clerici officia. Ratione etiam temporis, puta sabbati, ludi laboriosi, & totius diei consumpti, aut videtur tempore diutius durare. Et deinde ratione qualitatis ludi, puta aleæ omnibus, sed peccata excommunicatio in interditi, ut patet in dist. cap. episcopus.

Ad eundem horum permissum est, quod licet Autor de ludo formaliter tractet, ac per hoc actiones, quatenus causa delectationis sunt consideret, nos tamen ut consistentius satisficiamus, de ludo etiam materialiter, etiam non causa delectationis facta tractandum ducimus. Et ideo nullus admirari debet, si Autor tam brevis alibi disputandi campum amplius reliquit. Ad primum ergo & secundum simul dubium dicitur, quod Autor exponit seipsum, subiungendo illam determinationem restrictivam, scilicet quæ de se sunt peccata mortalia, ita quod non dicat quando quis vitatur turpibus verbis vel factis absolute, & similiter non dicat quando quis vitatur his que vergunt in proximi nocumentum absolute, sed

ARTICVLVS III.

Num in superfluitate ludi possit esse peccatum.



D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat a peccato non dicitur esse peccatum, sed ludus quandoque excusat a peccato.

Multa enim si serio fierent, gravia peccata essent, quæ quidem ioco facta, vel nulla vel levia sunt. ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

cum ista restrictione subiungat, videlicet quæ de se sunt peccata mortalia. Et hanc eandem restrictionem inducit per præcedentia verba, cum dicit, Vno modo, ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum. Vnde Autoris doctrina non est, quod turpia verba vel facta reddant ludum peccatum mortale, ut ratio in oppositum bene probat, sed quod turpia verba vel facta quæ de se sunt peccata mortalia, reddant ludum peccatum mortale ex ipsa specie actionum quæ assumuntur ad ludum. Et ideo absque alia probatione subdit, Et sic patet quod excessus in ludo est peccatum mortale. Talis siquidem in ludo excessus, ut scilicet assumat actiones quæ de se sunt peccata mortalia ad ludum, manifeste monstrat ludum esse peccatum mortale. Numquam enim in litera aut oratione tria genera actionum talium, scilicet turpia verba, quæ de se sunt mortalia, & ea quæ vergunt in nocumentum proximi similiter de se mortalia. Sunt autem turpia verba de se mortalia inulatoria verba ad mortalem lasciviam. Nam si quis ut alia delectatione ingrat, mulierem invitet ad adulterium aut fornicationem, aut quod prius est, committat, tam iocur quam in ludum peccatum mortale esset. Turpilium quoque autem simpliciter videtur, aut aliquem minus honestum gestum factum, ut alia delectatione ingrat, gravis est, & fugiendum valde, non tamen mortale ex suo genere. Apostolus enim in 6 replicans ad Eph. 4, inter peccata excludentia à regno exhortatur, turpilium, cum tamen illud inter alia cõnumeraret peccata. Et per hoc patet solutio primi dubij.

Ad secundum dubium, quod propter ludum ex cupiditate licet difficile reddatur, dicitur permissum iocundo quod ludere ex avaritia non vocatur ex hoc quod homo non ludet nisi apposita pecunia. Hoc enim non est sufficiens auctoritas, quoniam aliunde hoc prouenit. Ex eo scilicet quod vulgare quod in veritate ludatur, & cum ludus vitæ quædam sit pugna, victoria vere delectabilis sit, ex hoc ipso quod ille cum quo luitur in veritate fecit quod potuit, & tamen succubuit. Non creditur autem quod in veritate ludatur, nisi pecunia honorifice persenda. Et similiter non vocatur quis ludere ex avaritia, ex eo quod vellet vincere. Hoc enim ludus supposito, est naturalis appetitus effectus, tum quia, ut dictum est, ludus in quadam pugna ludencium consistit, cum quia naturaliter homo refugit defectum in quo consistit perdere, & appetit excellentiam in qua consistit vincere. Sed vocatur quis ludere ex avaritia, quando principale motus ad ludendum est iocundus, quod quilibet de seipso optime nouit quando ex tali intentione principaliter mouetur. Et hi proprie non vocantur in lere, quoniam si ludus qui delectatio est ad mouendum ludos sed auresores sunt ludus ad turpe ludum negotiandum, per ludum potius appellandi sunt. De huiusmodi igitur appellato ludo ob avaritiam, iuxta doctrinam Autoris, in hoc loco dicendum est, quod non est peccatum mortale secundum se. Et ratio est quia non assumit actionem secundum se mortalem ex nocumento proximi sed aliam avaritiæ ex parte cupiditatis, & modi turpis multipliciter. Ad cuius clarum intelligentiam eccollito ex supradictis in quæst. 118. articulo tertio & 4. quod avaritia, ut opposuitur

Præterea, Omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit trigessimoprimo Moral. sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum, ergo videtur quod non sit peccatum. Præterea, Maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio vterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores, quod videtur esse falsum. Legitur enim in vitis patrum, quod Beato Paphnutio reuelatum est, quod quidam ioculator futurus erat sibi confors in vita futura.

QUOD CONTRA est, quod super illud Prouerbiorum decimoquarto, Ritus dolori miscebitur, & extrema gaudij luctus occupat. Dicit glossa, luctus perpetuus, sed in superfluitate ludi est inordinatus risus & inordinatum gaudium, ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

CONCLUSIO.

Cum ludus ac iocosa verba dirigantur sint per apud rationem, minus ludum excessus cum contra rationem sit, peccatum mortale continetur.

RESPONDEO dicendum, quod in omni eo quod est diligibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit. Diminutum autem dicitur secundum quod deficit à regula rationis. Dicitur autem quod ludicra sunt iocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum, quod quidem iocandi genus secundum Tullium dicitur esse illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum, quando scilicet vitatur aliquis causa ludi turpibus verbis vel factis, vel etiam his que vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quod excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitum circumstantiarum, puta cum aliqui vitantur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotij seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra præceptum Dei vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta si aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius

ita, quando principale motus ad ludendum est iocundus, quod quilibet de seipso optime nouit quando ex tali intentione principaliter mouetur. Et hi proprie non vocantur in lere, quoniam si ludus qui delectatio est ad mouendum ludos sed auresores sunt ludus ad turpe ludum negotiandum, per ludum potius appellandi sunt. De huiusmodi igitur appellato ludo ob avaritiam, iuxta doctrinam Autoris, in hoc loco dicendum est, quod non est peccatum mortale secundum se. Et ratio est quia non assumit actionem secundum se mortalem ex nocumento proximi sed aliam avaritiæ ex parte cupiditatis, & modi turpis multipliciter. Ad cuius clarum intelligentiam eccollito ex supradictis in quæst. 118. articulo tertio & 4. quod avaritia, ut opposuitur

cipem me praeui.

Ad tertium dicendum, quod austeritas secundum quod est virtus non excludit omnes delectationes, sed superfluas & inordinatas. Unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus amicitiam nominat: vel ad eutrapeliam siue iucunditatem. Et tamen nominat & diffinit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

QVAESTIO CENTESIMA SEXAGESIMANONA, de Modestia in exteriori apparatu, in duos articulos diuisa.

IN DE considerandum est de modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu. Et circa hoc quaruntur duo. Primo, utrum circa exteriorum apparatum possit esse virtus & vitium. Secundo, utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULVS PRIMVS.

¶ *Utrum circa exteriorum ornatum possit esse virtus & vitium.*

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod circa exteriorum ornatum non possit esse virtus & vitium. Exterior enim ornatu non inest nobis à natura, unde & secundum diuersitatem temporum & locorum variatur. Unde Aug. dicit in 3. de Doctr. Christia. quod tales & manicatas tunicas habere Romanos flagitium erat: nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est. Sed sicut Philosophus dicit in 1. Ethico. naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes, ergo circa huiusmodi non est virtus & vitium.

¶ *Præterea*, si circa exteriorum cultum esset virtus & vitium, oporteret quod etiam superfluitas in talibus esset vitiosa, & etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia sacerdotes & ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus vtuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus: quia in laudem quorundam dicitur ad Hebr. 11. Circueunt in melioribus & in pellibus caprinis. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus & vitium. ¶ *Præterea*, Omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis: sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro obiecto. Nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium quas Philosophus rangit. Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus & vitium.

¶ *SED CONTRA* honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas. Dicit enim Amb. in primo de Offic. Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis simplex, neglectus magis quam expeditus, non pretiosis & albensibus abiectionibus vestimentis, sed communibus: ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitore. Ergo in exteriori cultu potest esse virtus & vitium.

CONCLUSIO.

¶ *Cum circa exteriorum apparatum & ornatum multipliciter vitium esse contingat, variæ quoque circa hoc sint virtutes, necessarium est.*

¶ **R**ESPONDEO dicendum, quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo vtitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderate vtitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Vno quidem modo, per comparationem ad consuetudinem hominum, cum quibus aliquis viuit. Unde dicit Augustinus in 3. Confess. Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diuersitate vitanda sunt: ut pactum inter se ciuitatis & gentis consuetudine vel lege firmatum, nullius inuis aut peregrini libidine violetur. Turpis est enim omnis pars vniuerso suo non congruens. Alio modo, potest esse immoderantia in vtu talium rerum ex inordinato affectu vtentis: ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidine talibus vtatur, siue secundum consuetudinem eorum cum quibus viuit, siue præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit in secundo de doctrina Christiana, In vtu rerum abesse oportet libidinem, quæ non solum ipsa eorum inter quos viuit consuetudine nequit abutitur, sed etiam sæpe fines eius egressa, forditatem suam, quæ inter claustra morum solennium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat. Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Vno modo, per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam querit, prout scilicet vestes & alia huiusmodi pertinent ad quendam ornatum. Unde Gregor. dicit in quadam Homelia, Sunt nonnulli, qui cultum subtilium pretiosorumque vestium non putant esse peccatum: quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter expri-

meret, quod diues qui torquebatur apud inferos, bysso & purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta præcipua, scilicet excedentia proprium statum, nisi ad inanem gloriam querit. Alio modo, secundum quod homo per superfluum cultum vestium querit delicias, secundum quod vestis ornatur ad corporis fomentum. Tertio, secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorum vestium cultum, etiam si non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorum cultum, scilicet humilitatem, quæ excludit intentionem gloriæ. Unde dicit, quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus & preparationibus. Et per se sufficientiam, quæ excludit intentionem deliciarum. Unde dicit, quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet: & determinatiua eorum, quæ ad viuere conueniunt: secundum illud Apostoli primæ ad Timoth. vlti. Habentes alimenta & quibus regamur, his contenti sumus. Et simplicitatem, quæ excludit superfluum sollicitudinem talium. Unde dicit, quod simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt. Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Vno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu vtatur secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit in septimo Ethic. quod ad molliem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laborer eleuando ipsum. Alio modo, ex eo quod ipsam defectum exteriorum cultus ad gloriam ordinat. Unde dicit Augustinus in libro de Seruone domini in monte, Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus & luctuosus esse posse iactantiam, & eo periculosiorem, quod sub nomine seruitutis Dei decipit. Et Philosophus dicit in quarto Ethic. quod superabundantia & inordinatus defectus ad iactantiam pertinet.

¶ **P**RIMUM ergo dicendum, quod quamuis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet, ut exteriorum cultum moderatur. Et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorum cultum moderatur. ¶ *Ad secundum dicendum*, quod illi qui indignitatibus continentur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam exteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerij, vel cultus diuini. Et ideo in eis non est vitiosum. Unde August. dicit in 3. de Doctrina Christiana, Quilibet sic vtitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat: aut aliquid significat, aut flagitiosus est: dum scilicet propter delicias aut ostentationem talibus vtitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum: non tamen semper qui vilioribus quam ceteri vestibus vtitur, peccat. Si enim hoc facit propter iactantiam vel superbiam, ut se ceteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantia pertinet. Unde Augustinus dicit in tertio de Doctrina Christiana, Quilibet restrictius rebus vtitur quam se habeant mores eorum cum quibus viuit, aut temperatus aut superstitiosus est. Præcipue autem competit vilibus vestimentis vti his qui alios & verbo & exemplo ad penitentiam hortantur: sicut fecerunt Prophetae, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam glossa dicit Matth. 1. Qui prænitentia

sem in capite, clericis officia, extra, de vi. & ho. cleric.

¶ *In eodem articulo in responsione ad vitium, adducit duos casus, quibus dare histonibus est illicitum, scilicet vel propter superfluitatem: & hoc spectat ad prodigalitatis vitium: vel propter iniquitatem iudi. & hoc spectat ad idem vitium, ad quod iudex ille spectat cum actione, quæ ad ludum allatur. Quoniam, ut in littera dicitur, peccat ut fouens histonem in tali crimine. Et propter iuxta excessum in primo, & iuxta qualitatem peccati in secundo, iudicari debet quando mortale vel veniale, & quando grauius, & quando minus graue est.*

¶ *Super Quaestione centesimæ sexagesimæ nona Articuli primum.*

IN articulo primo questionis centesimæ sexagesimæ nona nota distinctionem litteræ & illius membra. Distinctio liquidem est, immoderantia vtu exteriorum cultus contingit dupliciter: scilicet vel ex parte ipsius cultus distincti à consuetudine loci, vel ex parte inordinati affectus, siue ipse cultus consuetus sit, siue non. Et tunc concurrunt ambo inordinationes simul. Inordinatio autem ex parte affectus, secundum excessum quidem contingit vel ex parte finis, & tunc aut inanis gloriæ aut deliciarum: vel ex parte agentis, scilicet ex nimia sollicitudine, & in hoc membro clauditur inordinatio nimie affectionis, quæ est causa nimie sollicitudinis, ut in pluribus. Sunt enim quidam qui affectu ad ornatum, & tamen non solliciti. Secundum defectum autem dicta inordinatio similiter contingit vel ex parte finis, scilicet inanis gloriæ, vel ex parte agentis, scilicet negligentia. Hæc est distinctio litteræ, in qua videtur omne peccatum in exteriori cultu consistere: vel in hoc quod contra consuetudinem fieri: & hoc magis habet locum in excessu quam in defectu, vel in hoc, quod ex ipso vitium appetitur, vitium apponitur sollicitudinis vel negligentia. Inanis gloriæ, vel deliciarum, præter extrinsecam vitia: paria luxuriam, & quæcumque hoc ornatu comparanda creduntur aut fouenda.

¶ *In responsione ad secundum elusum articuli, nota primo, quod personæ excellentes vtentes cultiori ornatu ad significandam suam ex-*

Secunda secundæ S. Tho. Ppp

Et ratio dicitur est: quia peccatum non est inter pudenda. Unde primi parentes gentilia tantum cooperuisse dicuntur: ac per hoc non habet ex ipsa sui specie peccatum ad lasciviam, sed tantummodo ut confert ad maiorem pulchritudinem. Et ideo rursus rationis est cum pulchritudine quo ad esse promouendum. Et hoc rursus videtur huiusmodi consuetudo infertis: si tamen confideremus quod consue-

tudo ratiis, qui plus viget quam visus, non vituperatur vbi consuetudo sunt oscula inter mulieres & viros, non videtur vituperabilis consuetudo mulierum pedibus nudum deferentium. Porro enim vix sic a viris amantur, & eos diuertunt a maioribus criminibus. Vbi tamen consuetudo non est inhibendum esset, & cito extirpanda ne cresceret: quoniam consuetudo ista quae est effugacior ad lasciviam, regulanda sic est, ne animi iuvenum molestant. De virorem autem habitu, quo caligine venit sic figuratis, ut virilibus membris accommodat eorum quasi formam prae se ferant, consuetudo ipsa testatur non esse mortiferam, & aliquibus forte nec veniale. De his enim quae non sunt secundum se prava, non facile ferenda est sententia illiciti. Quod enim vbi videtur turpe aut impudicum, alteri aut alibi non videtur turpe aut impudicum.

Ad secundum dubium de excessu consuetudinis, dicitur quod consuetudo est duplex: Quaedam inducens debitum legale: ut sunt illae super quarum observatione sunt exactiones, vel punctiones, est consuetudo est dicitur episcopo cōsecratis Ecclesiam vel pulchram, vel praeiori accipiens officium, certum quid: talis enim consuetudo habet vim legis. Et propterea exiguntur ut legat debita, quae ex huiusmodi consuetudine debentur. Alia est consuetudo inducens debitum morale tantum: ut si alicubi consuetum sit, quod transieribus extraneis dominis eorum obuiam: aut quod assurgatur coram senioribus & huiusmodi. Sicut enim haec debita moralia, non legalia: quoniam ad haec non coguntur homines lege, sed moris honestate. Si igitur excessus ornatus violat consuetudinem legalem, perinde peccatur, ac si legem violasset. Et tunc peccatum iudicandum esset iuxta qualitatem legis, puta si esset per modum simplicis statuti, aut cum poena apposta, sed non grauius non esset mortalis transgressio sine contemptu. Si autem esset praeter legem aut cum poena excommunicationis, aut graui, valde poena expellente luentionem legis esse ad praecipuum, transgressio secundum se esset mortalis ratione praecipii. Si vero excederet in ornamento, non lex, nec consuetudo legalis, sed moralis tantum, veniale peccatum esset ex suo genere: quia huiusmodi moris violatio nihil continet contra iustitiam: ac per hoc non est contra proximam dilectionem. Et quoniam consuetudines circa vestes & ornatum, lege municipali non firmantur, vbiq; terrarum videntur morales, non legales, ut testatur consuetudo mutatio impunis: ideo excessus consuetudinis in ornatu, non est secundum se mortale peccatum.

Ad oblationem autem in oppositum, quod huiusmodi excessus, cum nolit praeterire contra dilectionem proximam, quia coguntur alii exemplo ad huiusmodi sumptus: respondetur, quod cum quilibet sequens malum exemplum nouitatis seu excessus, voluntarie inferat sibi ipsi hoc damnum non sumptus, & hoc sit praeter intentionem primi ornantis se nouo excessu, ut sic: nulla iniustitia committitur contra proximum, nullus actus contra charitatem proximi fit per se loquendo: Grauius tamen peccant primi, videntes nouitatis occasionem damnum proximo, praeterentes suae vanitatis affectum proximorum necessitati. Quia tamen excusare se possunt, dicendo, non imitetur nos qui non potest, qui non vult: faciat unusquisque sumptus iuxta suas facultates, & non sit solutus: ideo nec contra charitatem nec contra iustitiam actus iste est: valde tamen reprehensibilis propter multas deformitates & graues quas habet, dum & confacundo violatur, & occasio damni datur, & inanis gloria ac stulticia non sine scandalo committitur. De mutatione autem habitus virilis vel feminici ex litera fati habetur ab intelligentibus quod dum in multis casibus est licita, si ex leuitate fiat, non excedit limites venialium. Si enim secundum se esset mortale, nullum casu licitum esset. Nec obstat diuina legis prohibitio, quia iudiciale vel canoniale praecipuum est: & sumit per Christi gratiam.

Ad tertium dubium dicitur, quod certa ratione consistat fucatorum ornatum ex solo mortali contemptu vel sine superaddito, fieri mortale peccatum, ut in littera dicitur. Est autem ratio non tantum in littera, scilicet quia fucatio species est fictionis. Consistat namque quod fictio, nisi sit perniciosa, non est peccatum mortale: sicut de mendacio dicimus, quod si sit perniciosa, non est peccatum mortale. Fucatio officiosa est, ad pulchritudinem seruans, non perniciosa secundum se: sicut nec superbia pulchritudo naturalis. Quando enim vix effectus potest ab

arte & natura fieri, iustitiam rationis est si a natura & si ab arte fiat, ut patet de sanitate. Et propterea si pulchritudo naturalis non est secundum se perniciosa, consequens est quod nec pulchritudo artificialis secundum se sit perniciosa. Et si dicatur quod ars in saeculo non facit, sed mentitur pulchritudinem mulieris: respondetur quod verum est, sed quantum ad propositum spectat, perinde est ac si faceret pulchritudinem: quoniam ratio mendacii apposta non addit deformitatem mortalem, ex hoc ipso quod mentitur pulchritudinem non perniciosa. Et scito, quod vbi capillis alienis ad opportunum ornatum: non ad mercedem propriam, non minus videtur licitum quam vel lana ex ouibus, & lino ex terra. Et quia ornatus iste facit mulierem in veritate pulchram coram hominibus, suppleto naturae defectum in illius ornatu, ideo actus iste non videtur ad fucationem proprie spectare.

Ad oblationem in oppositum, quod aliqui aliter opinantur, dicitur quod trepidauerunt timere vbi non erat timor. Ad quartum dubium dicitur, quod procul dubio pretiosus vitiose ornatus respectus iudicandus est. Apostolorum autem verba, vel exhortationes vel in caso, ut in littera dicitur, accipienda videtur. Videtur autem mihi quod respicerent Apostoli ad tempus illud in quo Christianitatem profectus abiectionibus committere videbatur, iuxta verbum Agathae, Ancilla Christi sum, & ideo me ostendo seruilem personam. Et licet superfluitas ornatus in pretiosis respectu personarum sit vitiosa, si de-

fit tamen contemptus & malis mortaliter finis, & lex, hoc est loquendo de ipsa superfluitate secundum se, non est peccatum mortale: etiam si notabilis sit excessus: quoniam ignoranter quidam aliter crediderunt, minus penetrantes naturam peccati mortalis. Nam ad peccatum mortale exigitur quod sit contra charitatem: & non sufficit quod sit contra aliquam virtutem. Maximus namque excessus contra liberalitatem, non est peccatum mortale, nisi ad aliquid contra charitatem deducatur: puta quod in praemia ponatur finis vitiosus, aut negentur proximo sua, & huiusmodi: ut patet ex supradictis. Notabilis quoque excessus in mutando, non est peccatum mortale, nisi ad perniciem, quae contra Deum aut proximum est, ducatur. Et iam dictum est ab Autore quod fucatio quacunque non est peccatum mortale, nisi per contemptum vel lasciviam. Et non est dictum de fucatione parua, sed absoluta. Consistit autem quod licet ornatus mulierum, fucatio pessimum videtur tenere locum. Et si ipsa absoluta, ac per hoc quacunque sit, non est secundum se peccatum mortale, sed solum propter lasciviam vel contemptum: consequens est ut male intellexerint, dicentes quod secundum doctores communiter superfluitas notabiliter ornatus est peccatum mortale. Oppositum siquidem hinc habet. Et ratione probatur: quia non est actus iste contra Deum, ut patet: nec contra proximum, cum non sit ad damnum alterius, sed ad propriam vanitatem: nec contra seipsum, quoniam in nullo laedit seipsum, ut patet discurrendo per bona naturae & fortunae: nisi forte in fama, quia haberetur ut stultus si prius erat elatus, auro & gemmis se ornaret. Relinquitur ergo quod superfluitas ornatus non est secundum se peccatum mortale.

Ad quintum dubium de imputatione ad culpam, dicitur quod cum vnus quodque secundum propriam causam iudicandum sit, & non secundum occasionem: propria autem causa concupiscentiae sit voluntas concupiscentis viri: mulier autem ornans se vanis, nec per se, nec per accidens volens se concupisci, non causa, sed occasio tantum sit vanitatis alterius: non est mulieri imputandus casus viri concupiscentis. Et quoniam det mulier operam rei illicitae, ex eius tamen opere non causatur culpa alterius: sed ex malavoluntate virorum. Et propterea tunc iste remouetur & non intentus, non est ei imputandus: sicut nec pulcherrima mulieri vanis egeuolenti de mo, imputandum est peccatum concupiscentium eam, quam non concupiscerent, si domi fuisset. Et scias quod haec omnia supradicta, ut toties expresum est, intelliguntur de ornatu secundum se. Propter instantiam autem, aut superbiam, aut aliam maiorem finem iudicatio illam iuxta peccatum, quod ex illo malo sine committitur. Nam si instantia illa est venialis, ornatus erit venialis: & si mortalis, erit mortalis. Et propterea in littera dicitur, quod propter instantiam ornatus non semper est mortale peccatum, et simile est de superbia & aliis finibus malis.

Ad sextum dubium de clericorum habitu, dicitur quod occurrit illud verbum Abraham ad diuitem, Si Moyses & Prophetae non audiunt, neque si quis ex mortalis resurrexerit crederent, si legem pro nihilo habent, prius scripturam quam apud eos locum inuenient: Ipsi ergo viderint.

Secunda secundum S. Thomam, P p p

*Num licitum sit reparare, & edificare Iudeorum synagogas, & Man-
torum muficetas.*

Quaestio. In responsione ad quartum eiusdem articuli circa discretionem artium licit-
tarum ab illicitis, dubia plura occurrunt particularia. Primum est, an licitum
sit edificare seu repa-
re synagogas Iudeorum,
& muficetas Man-
torum. Et est ratio du-
bi, quia synagogas re-
parare à iure conuictum
est, & nulla idololatria
committitur, tam in
synagoga, quam in
muficeta.

*Num tempore bel-
li iniusti licitum sit
exercere artes gla-
diorum & sagitta-
rum scilicet.*

Quaestio. Secundum est, an ex-
ercere artes gladiatorum
& sagittarum scilicet
tempore belli iniusti sit
licitum. Et est ratio
dubij, quia tunc non
venditur nisi ad illicit-
tum opus, & inuenitur
in iure sub excommuni-
cationis poena prohibi-
tu, extra, de sagittariis,
capitulo.

*Num chartarum
& alcarum artifices
peccant.*

Quaestio. Tertium dubium est,
an artifices chartarum
& alcarum peccant. Et
est ratio dubij, quia co-
muni ter homines videtur
ut vii illis ad malum.

*Num artifices ca-
riofa, & rana ad-
mifcentes peccant.*

Quaestio. Quartum dubium est,
an artifices cariofa &
vana admifcentes pec-
cant. Et ratio dubij vi-
detur, quia in littera hoc
ponitur sub dubio, dum
dicitur, nisi forte inueni-
endo.

*Ad primum dubium
dicitur, quod cum tam
synagoga & muficeta
domus fit per se de-
putata ad fupertitio-
nem cultum, licet vilius
Dei, quoniam vterque
ritus, scilicet Iudaicus &
Mahometanus, fupertitio-
fius est: confequens
est ut cooperans ad edi-
ficationem etiam repa-
ratoriam, de operam
rei, cuius vfus est omni-
no illicitus atque mor-
tale peccatum. Et pro-
pterea tales artifices, fi-
cut artifices idolorum,
& aliorum ad cultum ido-
lolarum pertinentium.
Nec obstat iuris concef-
fio, quoniam permiffio
non bona fed mala.
Ad fecundum dicitur
cum duplici diftinctio-
ne, altera de notitia in-
iufi belli, altera de ar-
tificio. Nam fi bellum
iniufum est cognitum quod est iniufum, seu de fe notoriam iniufitiam habens,
vtpote errorem continens incolerabilem: vt fi Princeps, aliquis bellum gereret,
vt deleret clericos & redditus ab ecclefia. Conflat omnes ad hoc qualiterque
dantes vel vendentes quicunque, peccare mortaliter, & facilem effe. Si vero
bellum est iniufum, & intantum iniufitia illius latet, vt communiter creditur
iufum, excufantur omnes artifices: quia non est eorum difcretio hanc fubtiliter.
At fi in dubium vertitur, an bellum iniufum iniufum fit, nec poffit dubio do-
poni, excufantur artifices fubditi ratione obedientiae: ficut etiam milites vacan-
tes operi fuo, & relinquentes curam iufitiae hanc ad quos fpectat iufitiam in-
tus & extra custodire. Et licet artificibus non fit à Principe exprefte praece-
ptum, vt vendant balliftas, &c. est tamen eis implicite mandatum ex hoc ipfo
quod ad bellum conatum apponit. Et fignum eius est, quod fi artifex non ven-
deret, offenderet Principem, tanquam plus fapere volens quam oportet in lu-*

Matthaeum. Eas folum artes oportet voca-
re, quae neceffariorum & eorum quae con-
tinent vitam noftram, fane tribuitur & con-
ftruitur. Si tamen operibus alicuius artis
vt pluries aliqui male vterentur, quamuis
de fe non fint illicitae, funt tamen per officium
principis à ciuitate extirpandae, fecundum
documenta Platonis. Quia ergo mulieres
licite fe poffunt ornare, vel vt conferuent
decentiam fui ftatus, vel etiam aliquid fu-
peraddere vt placeant viris, confequens est
quod artifices talium ornamentorum non
peccant in vltalis artis, nifi forte inuenien-
do aliqua fupertitiosa & curiofa. Vnde Chryfo-
dicit fuper Matthaeum, quod etiam ab arte
calceorum & textorum multa abfcindere
oportet. Etenim ad luxuriam deduxerunt,
neceffitatem eius corrumpentes, artem arti
male commifcentes.

QVAESTIO CENTESI- mafeptuagesima, de Praeceptis temperantiae, in duos ar- ticulos diuifa.

PROSTEA considerandum est
de Praeceptis temperantiae.
Et primo, de Praeceptis ipfius
temperantiae. Et secundo, de
praecipuis partibus eius.

ARTICVLVS I.

*Virum praeccepta temperantiae conuenienter
in lege diuina tradantur.*

AD PRIMVM fic procedi-
tur. Videtur quod praeccepta
temperantiae inconuenienter in
lege diuina tradantur. Fortitu-
do enim est potior virtus quam
temperantia, vt fuprà dictum
est: fed nullum praecceptum fortitudinis ponitur
inter praeccepta decalogi, quae funt por-
tio legis praeccepta: ergo inconuenienter inter
praeccepta decalogi ponitur prohibitio adul-
terij: quod contrariatur temperantiae, vt ex
fupradictis patet.

*Praeterea, Temperantia non est folum cir-
ca venerea, fed etiam circa delectationem
ciborum & potum: fed inter praeccepta de-
calogi non prohibetur aliquid vitium per-
tinentis ad delectationem ciborum & po-
tum: neque etiam pertinet ad aliquam
aliam fpeciem luxuriae: ergo neque etiam
debet poni aliquod praecceptum prohibens
adulterium quod pertinet ad delectatio-
nem venereorum.*

*Praeterea, Principalis est in intentione le-
gillatoris inducere ad virtutes, quam vitia
prohibere. Ad hoc enim vitia prohibentur,
vt virtutum impedimenta tollantur: fed praec-
cepta decalogi funt principaliora in lege
diuina: ergo inter praeccepta decalogi ma-
gis debuit poni praecceptum aliquod affir-
matiuum directe inducens ad virtutem tem-
perantiae, quam praecceptum negatiuum*

nando ad expeditionem belli. Scriptum quoque rursus est, quod seruis felena
voluntatem domini & non faciens eam, plagas vapulabit. Constat enim volun-
tatem Principis esse, vt omnes vendant iuxta suas artes, vnde poffit expedire
belli fieri. Et quoniam extranei, quia adepti iam incolatum erant, vt fubditi
funt, excufari quoque videntur, ingerentes autem fe denus iuri iura, excu-
fari nifi lo. Inmilitem

prohibens adulterium, quod ei directe op-
ponitur.

IN CONTRARIVM est authoritas
Scripturae.

CONCLUSIO.

*Inter praeccepta decalogi debuit temperantiae
praecceptum, praecipue de adulterio, apponi non modo
fecundum quod opere exercetur, fed etiam fecundum
quod corde concupiscitur.*

RESPONDEO dicendum, quod
ficut Apostolus dicit primae ad Timoth. 1. Fi-
nis praeccepti charitas est: ad quam duobus
praecceptis inducimur pertinentibus ad di-
lectionem Dei & proximi. Et ideo illa praec-
cepta in decalogo ponuntur, quae directius
ordinantur ad dilectionem Dei & proximi.
Inter vitia autem temperantiae opposita ma-
xime dilectioni proximi, videtur opponi adul-
terium per quod aliquis vfurpat sibi rem
alienam, abutendo fcilicet vxore proximi.
Et ideo inter praeccepta decalogi praecipue
prohibetur adulterium: non folum fecundum
quod opere exercetur, fed etiam fecundum
quod corde concupiscitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
inter fpecies vitiorum quae opponuntur for-
titudini, nulla est quae ita directe contrarie-
tur dilectioni proximi, ficut adulterium:
quod est fpecies luxuriae, quae temperantiae
contrariatur. Et tamen vitium audaciae, quod
opponitur fortitudini, quandoque folet effe
caufa homicidij: quod inter praeccepta deca-
logi prohibetur. Dicitur enim Ecclesiast. 8.
Cum audace non eas in via, ne forte grauet
mala tua in te.

*Ad fecundum dicendum, quod gula non
directe opponitur dilectioni proximi, ficut
adulterium: neque aliqua alia fpecies luxu-
riae. Non enim tanta fit iniuria patri per flu-
prum virginis, quae non est eius connubio
deputata, quanta fit iniuria viro per adule-
terium, cuius corporis potestatem ipfe habet,
non vxor.*

*Ad tertium dicendum, quod praeccepta deca-
logi, vt fuprà dictum est, funt quaedam vni-
uerfalia diuinae legis principia: vnde oportet
ea effe communia. Non poterant autem ali-
qua praeccepta communia affirmatiua de tem-
perantia dari: quia vfus eius variatur fecun-
dum diuerfa tempora, ficut Auguftin. dicit in
lib. de Bono coniugali, & fecundum diuerfas
hominum leges & confuetudines.*

ARTICVLVS II.

*Virum conuenienter tradantur in diuina
lege praeccepta de virtutibus annexis temperantiae.*

AD SECVNDVM fic procedi-
tur. Videtur quod inconue-
nienter tradantur in diuina le-
ge praeccepta de Virtutibus an-
nexis temperantiae. Praeccepta
enim decalogi, vt dictum est, funt quaedam
vniuerfalia principia totius legis diuinae: fed
fuperbia est initium omnis peccati, vt dicitur
Eccl. 10. ergo inter praeccepta decalogi debuit
aliquod poni prohibitiuum fuperbiae.

*nabili caufa inuenirent ea, quae abfolute conferrent fuperbiae & curiofa. Vel
dicendum quod ly forte, non est dubitanda, fed cafum experimentis: ac fi
dixiffet, nifi in cafu, &c.*

Super Quaestione centefimafeptuagesima Articulum primum.

IN quaestione centefimafeptuagesima occurrit nihil fcribendum, nifi quod
ex calce primae articuli habes vnde mirari non debes, fi ftantur Ecclefia
de temperantiae adu pofitio, fcilicet circa fcientia, minus fcitur: & quod
fecundum diuerfa tempora mutatur, non ficut virtus temperantiae in iufi-
tate namque dominus nollet teftis Chriftus huiusmodi praedicta determinare
non dedit, vt poffit Ecclefia ftatere & dolere prout expedit fidelibus: &
diuerfis locis ac temporibus diuerfos modos indicare.

Super

*Super Quæstio-
nem centesimasep-
tuagesimam-
primam.*

Hic incipit octa-
ua pars istius li-
bri, tractans de
gratia gratis datæ.
Vbi adnotandum est,
quod (vt in littera di-
citur) gratia gra-
tis datæ ordinatur ad
tria, scilicet cognitio-
nem, locutionem, &
operationem. Hoc ta-
men pacto, quod ad co-
gnitionem spectat tres,
scilicet prophetia, fi-
des, & discretio spiri-
tuum. Ad locutionem
quatuor, scilicet sermo
sapientie, sermo scientie,
interpretatio sermonis,
& gratia linguarum.
Ad operationem duæ,
scilicet gratia sancti-
tatis, & operatio virtu-
tum. Verumtamen est
quod interpretatio ser-
monum ratione lumi-
nis, quo interpretatio
fit: & sermo sapientie
& scientie, ratione
sapientie & scientie
ad cognitionem
quoque spectant. Et quoniam
Auctor de quatuor
horum parum aut nihil
loqui intendit, scilicet
fide, discretione spiri-
tuum, gratia sancti-
tatis, & interpretatio-
ne sermonis. Et simili-
ter de sapientia & scientia,
pro quanto spectat
ad cognitionem, sed
in hoc principio valde
vniuersaliter hinc ex
aliis intelligit: ideo re-
ducit summarie ad pro-
phetiam, gratias gra-
tis datas spectantes ad
cognitionem, vt non
exigatur ab eo alius
tractatus de eis, sed si-
militer cum prophetia tra-
ctatur intelligatur. Gra-
tia vero sanctitatis cum
operatione virtutum.

*Super Quæ-
stionem centesimasep-
tuagesimam-
primam. Arti-
culum primum.*

In articulo primo quæ-
stionis centesimasep-
tuagesimæ primæ in
responsione ad quæ-
sum incipit colligere
quæ requiruntur ad ve-
ram prophetiam. Ha-
bes siquidem hic duo
elementa in se duas
actiones & duas passio-
nes. Prima actio, di-
uina est inspiratio. Et
hæc fit in voce hu-
mana, & infert passio-
nem, quæ est eleuata
intus ad percipien-
da diuina. Secunda actio
etiam diuina est reuelatio.
Et hæc fit in in-
tellectu, & infert in eo
passionem, quæ est per-
ceptio reuelatorum. Et
in hac secunda actione
& passione consistit ef-
fectualiter prophetia.
Prima enim præpa-
ratoria est. Habes au-
tem ex prima condi-
tione prophetie, quod
Deus disponens omnia
facile, mouet homi-

Præterea, illa præcepta maxime debent
in decalogo poni per quæ homines maxime
inclinantur ad legis impletionem, quia ista
videntur esse principalia: sed per humilita-
tem per quam homo Deo subicitur (ma-
xime videtur homo disponi ad obseruan-
tiam diuinæ legis: vnde obedientia inter
gradus humilitatis computatur, vt supra
habitu est: & idem etiam videtur esse di-
cendum de mansuetudine per quam fit vt ho-
mo diuinæ Scripturæ non contradicat: vt Au-
gustinus dicit in 1. de Doctrina Christiana,
ergo videtur quod de humilitate & mansue-
tudine aliqua præcepta in decalogo poni de-
beant.

Præterea, dictum est quod adulterium in
decalogo prohibetur, quia contrariatur di-
lectioni proximi: sed etiam inordinatio ex-
teriorum motuum, quæ contrariatur mode-
stie, dilectioni proximi opponitur: vnde Au-
gustinus dicit in regula, in omnibus motibus
vestris nihil fiat quod cuiusquam offendant
aspectum: ergo videtur quod etiam huius-
modi inordinatio debuit prohiberi per ali-
quod præceptum decalogi.

IN CONTRARIUM sufficit au-
toritas Scripturæ.

CONCLUSIO.

*Conueniens fuit vt non solum temperantia præ-
cepta hominibus darentur, sed etiam de illis annexis
virtutibus.*

RESPONDEO dicendum, quod
virtutes temperantia annexæ, dupliciter con-
siderari possunt. Vno modo secundum se alio
modo, secundum suos effectus. Secundum
se quidem non habent directam habitudi-
nem ad dilectionem Dei vel proximi, sed
magis respiciunt quandam moderationem
eorum, quæ ad ipsum hominem, pertinent.
Quantum autem ad effectus suos, possunt
respicere dilectionem Dei vel proximi. Et se-
cundum hoc aliqua præcepta in decalogo po-
nuntur pertinentia ad prohibendum effectus
vitiatorum oppositorum temperantia parti-
bus. Sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudi-
ni, procedit interdum aliquis ad homici-
dium, quod in decalogo prohibetur: aut ad
subtrahendum debitum honorem parenti-
bus, quod etiam potest ex superbia proveni-
re: ex qua etiam multi transgrediuntur præ-
cepta primæ tabulæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
superbia est initium peccati, sed latens in cor-
de: cuius etiam inordinatio non perpendi-
tur communiter ab omnibus. Vnde eius pro-
hibitio non debuit poni inter præcepta decal-
ogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ
per se inducunt ad obseruantiam legis, præ-
supponunt iam legem. Vnde non possunt esse
prima legis præcepta, vt in decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quod inordinatio
exteriorum motuum non pertinet ad offen-
sam proximi secundum ipsam speciem actus,
sicut homicidium, adulterium, & furtum,
quæ in decalogo prohibentur: sed solum se-
cundum quod sunt signa interioris inordina-
tionis, vt supra dictum est.

**QV AESTIO CENTESI-
masseptuagesimaprimum, de Pro-
phetia. Essentia, in sex ar-
ticulos diuisa.**

POSTQUAM dictum est
de singulis virtutibus & vi-
tiis quæ pertinent ad omniū
hominum conditiones & sta-
tus, nunc considerandum est
de his quæ specialiter ad ali-

quos homines pertinent. Inuenitur autem
differentia inter homines secundum ea quæ
ad habitus & actus animæ rationalis pertinet,
tripliciter. Vno quidem modo, secundum
gratias gratis datas: quia vt dicitur primæ
ad Corinthios 12. Diuisiones gratiarum sunt,
& alij datur per Spiritum sermo sapientie,
alij sermo scientie, &c. Alia verò differentia
est secundum diuersas vitas, actiuam scilicet,
& contemplatiuam, quæ accipiuntur
secundum diuersa operationum studia: vnde
& ibidem dicitur quod diuisiones operatio-
num sunt. Aliud enim est studium operatio-
nis in Martha, quæ sollicita erat, & labora-
bat circa frequens ministerium: quod perti-
net ad vitam actiuam. Aliud est in Maria, quæ sedens secus pedes
Domini, audiebat verbum illius: quod pertinet ad contemplati-
uam, vt habetur Lucæ 10. Tertio modo, secundum diuersitatem
officiorum & statuum, prout dicitur ad Ephesios 4. Et ipse de-
dit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios
vero Euangelistas, alios autem pastores & doctores: quod perti-
net ad diuersa mysteria, de quibus dicitur primæ ad Corinthios 12.
Diuisiones ministracionum sunt. Est autem attendendum circa
gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio. Primò, quod
quædam eorum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locu-
tionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad co-
gnitionem pertinent, sub prophetia comprehendendi possunt. Nam
prophetia reuelatio se extendit non solum ad futuros hominum
euentus: sed etiam ad res diuinas: Et quantum ad ea quæ propo-
nuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem: & quan-
tum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectiorum, quæ pertinent
ad sapientiam. Est etiam prophetia reuelatio de his quæ perrin-
ent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad ma-
lum inducimur: quod pertinet ad discretionem spirituum. Exten-
dit etiam se ad discretionem humanorum actuum: quod perti-
net ad scientiam, vt infra patebit. Et ideo primò occurrit con-
siderandum de prophetia & de raptu, qui est quidam prophe-
tiae gradus.

De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit.

Quarum prima est de essentia eius.

Secunda, de causa ipsius.

Tertia, de modo prophetice cognitionis.

Quarta, de diuisione prophetie.

Circa primum quæruntur sex.

Primò, vtrum prophetia pertineat ad cognitionem.

Secundò, vtrum sit habitus.

Tertiò, vtrum sit solum futurorum contingentium.

Quartò, vtrum propheta cognoscat omnia prophetabilia.

**Quintò, vtrum propheta discernat ea quæ diuinitus percipit, ab
eis quæ proprio spiritu videt.**

Sextò, vtrum prophetia possit subesse falsum.

ARTICVLVS I.

Primum prophetia pertineat ad cognitionem.



PRIMUM sic proceditur. Videtur *Infra ar.*
quod prophetia non pertineat ad cognitio-
nem. Dicitur enim Ecclesiæ 48. quod cor-
pus Helisæ mortuum prophetauit. Et in-
fra, 49. dicitur de Ioseph, quod ossa ipsius vi-
sitata sunt, & post mortem prophetabant.
Sed in corpore vel in ossibus post mortem
non remanet aliqua cognitio: ergo prophe-
tia non pertinet ad cognitionem.

**Præterea, Primæ ad Cor. 14. dicitur, Qui prophetat hominibus
loquitur ad edificationem: sed locutio est effectus cognitionis, non
autem ipsa cognitio: ergo videtur quod prophetia non pertineat
ad cognitionem.**

**Præterea, Omnis cognoscitiua perfectio excludit stultitiam &
infantiam: sed hæc simul possunt esse cum prophetia. Dicitur enim
Osee 9. Scitote Israël stultum prophetam & infantem. Ergo pro-
phetia non est cognoscitiua perfectio.**

**Præterea, Sicut reuelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio
videtur pertinere ad effectum, eo quod importat motionem quan-
dam: sed prophetia dicitur esse inspiratio, vel reuelatio secun-
dum Cassiodorum: ergo videtur quod prophetia non magis per-
tineat ad intellectum quam ad affectum.**

SED CONTRA est quod dicitur, primi Regum 9. Qui
enim propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns: sed vi-
dendi pertinet ad cognitionem: ergo prophetia ad cognitionem
pertinet.

Secunda secundæ S. Tho. Ppp 3

Super Quaestione centesima septuagesima prima. Articulus secundus.

Nam si lumen prophetiarum esset per modum formae permanentis, daretur ad valendum Deum.

Quaestio. In articulo secundo eiusdem quaestiones, dubium duplex occurrit circa rationem assignatam in littera: quare lumen prophetiarum non est habitus.

Primum est, quia videtur assignare talium scilicet, quod si esset per modum formae permanentis, faceret videtur Deum, qui est principium cognitionis supernaturalium. Probatur namque hoc esse falsum ex hoc, quod modus essendi non variatur naturam, nec essentialiter efficaciam formae: sed ea tantum quae se tenent ex parte modi essendi. Sed lumen prophetiarum per modum passionis non est talis naturae nec efficaciae: ut sit sufficienti causare visionem Dei; ergo cum sit esset per modum habitus, non sufficeret ad causandam visionem. Et confirmatur quia constat quod Deus possit lumen infusum prophetiae conferre: et tamen non propterea videtur Deum prophetia illi, maior est clara, & manifestatur in proposito etiam, quia lumen gloriae, quia est propria natura est sufficienti ad visionem Dei, siue habetur per modum formae permanentis, ut in beatis: siue per modum passionis, ut in Moyse & Paulo, facit videre Deum. Nec ergo modus essendi variat efficaciam essentialiter formae: nec lumen prophetiarum, quantumcumque transiret per modum habitus, faceret videtur Deum: quia ex hoc non esset lumen gloriae, quod constat esse altius naturae: ita ut etiam per modum passionis habitus faciat videtur Deum.

Secundum est, quia processus litterae inferit conclusionem quae non est elicta ex praemissis. Nam conclusio sequens ex praemissis est ista: Lumen prophetiarum non inest per modum formae permanentis & perfectae. Et praemissae sunt istae: Lumen intellectuale existens in aliquo per modum formae permanentis & perfectae, facit videtur Deum. Ergo lumen prophetiarum inest per modum formae permanentis & perfectae, quia facit videtur Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod assignatur, ut prophetiae argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad prophetiam enunciationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetae infanti & stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Hieremias 23. Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis & decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezechiel 13. Haec dicit dominus de prophetis incipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod assignatur, ut prophetiae argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad prophetiam enunciationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetae infanti & stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Hieremias 23. Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis & decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezechiel 13. Haec dicit dominus de prophetis incipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod assignatur, ut prophetiae argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad prophetiam enunciationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetae infanti & stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Hieremias 23. Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis & decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezechiel 13. Haec dicit dominus de prophetis incipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.

CONCLUSIO.

Prophetia primo & principaliter in cognitione consistit, secundario autem in locutione.

RESPONDEO dicendum, quod prophetia primo & principaliter consistit in cognitione, quia videlicet cognoscit ea, quae sunt procul & remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetae a pro quod est procul, & phanos quod est apparitio: quia scilicet eis aliqua quae sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit in libro Etymologiae, in veteri testamento appellabantur Videntes: quia videbant ea, quae ceteri non videbant: & prospiciebant quae in mysterio abscondita erant. Unde & gentilibus eos appellabat vates a vi mentis. Sed quia ut dicitur prima ad Corinthios 12. Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Et infra, 14. dicitur, Ad edificationem Ecclesiae querite ut abundetis. inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae diuinitus edocti cognoscunt, ad edificationem aliorum annuntiant: secundum illud Isaiae 19. Quae audiui a domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit in libro Etymologiae, possunt dici prophetae quasi praefatores, eo quod porro fatur id est a remotis fatur, & de futuris vera praedicunt. Ea autem, quae supra humanam cognitionem diuinitus reuelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt secundum operationem virtutis diuinae, secundum illud Marci 16. vltimo. Praedicauerunt ubique domino cooperante, & sermonem confirmante, sequentibus signis. Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae annuntiationis. Unde dicitur Deuteronomio 18. Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem vidit dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod assignatur, ut prophetiae argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad prophetiam enunciationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetae infanti & stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Hieremias 23. Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis & decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezechiel 13. Haec dicit dominus de prophetis incipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod assignatur, ut prophetiae argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad prophetiam enunciationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetae infanti & stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Hieremias 23. Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis & decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezechiel 13. Haec dicit dominus de prophetis incipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod assignatur, ut prophetiae argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad prophetiam enunciationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetae infanti & stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Hieremias 23. Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis & decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezechiel 13. Haec dicit dominus de prophetis incipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.

circum quem versatur primum dubium.

Ad cuius evidentem notitiam scito, quod aliud est formae permanentis in aliquo, & aliud est esse in illo per modum formae permanentis. Nam per primum significatur duratio formae in subiecto: per secundum vero significatur modus essendi formae in subiecto, scilicet quod inest eo modo quoniam formae dependentes solli in fieri & non in esse ab agentibus infirmis.

Ad quartum dicendum, quod in prophetia requiritur quod intentio mentis eleuetur ad percipienda diuina. Unde dicitur Ezechielis 1. Fili hominis, sta super pedes tuos, & loquar tecum. Hac autem eleuatione intentionis fit Spiritus sancto mouente. Unde ibidem subditur, Et ingressus est in me Spiritus, & locutus est super pedes meos. Postquam autem intentio mentis eleuata est ad superna, percipit diuina. Unde subditur ibidem, Et audiui loquentem ad me. Sicigitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis eleuationem: secundum illud Iob 31. Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam: reuelatio autem quantum ad ipsam perceptionem diuinorum, in quo perficitur prophetia. Et per ipsam remouetur obscuritatis & ignorantiae velamen: secundum illud Iob 12. Qui reuelat profunda de tenebris.

ARTICULVS II.

Primum prophetia sit habitus.



SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod prophetia sit habitus. Quia videtur in secundo Ethico. Tria sunt in anima, potentia, passio, & habitus: sed prophetia non est potentia: quia sic inesset omnibus hominibus quibus potentiae animae sunt communes. Similiter etiam non est passio: quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est. Prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est, ergo prophetia est habitus.

Præterea, Omnis perfectio animae quae non semper est in actu, est habitus: sed prophetia est quaedam animae perfectio: non autem semper est in actu: alioquin non diceretur dormiens propheta: ergo videtur quod prophetia sit habitus.

Præterea, Prophetia computatur inter gratias gratis datas: sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est: ergo prophetia est habitus.

SED CONTRA, Habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit commentator in tertio de Anima. sed aliquis non potest uti prophetia cum voluerit. Sicut patet quarti Regum 3. de Heliseo, quem cum Iosaphat de futuris requireret, & prophetiae spiritus ei deesset, platem fecit applicari, ut prophetiae ad hunc spiritum per laudem psalmodiae descenderet, atque eius animum de venturis repletet: ut Gregorius dicit super Ezechiel. Ergo prophetia non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod assignatur, ut prophetiae argumentum.

¶ Super Quaestione centesima septuagessima prima
Articulum quartum.

Articulus. In articulo quarto eisdem questionibus, in corpore articuli aduerte, quod illa propositio, Diuersa non oportet esse simul, nisi propter aliquod vnum, in quo conueniant, & à quo dependent, si accipiantur et iacet, magnam habet questionem de diuersis quæ sunt in eis se fecundum se conuexa: et cælum, & illius figura, ut volueris aliter subiectum sed altiori modo manifestantur per illustrationem diuini luminis. Fides autem etsi sit de inuisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ credantur, sed quod homo per cognitionem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

¶ Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica est lumen diuinum: ac eius vnitate prophetia habet vnitatem speciei: licet sint diuersa quæ per diuinum lumen prophetice manifestantur.

ARTICVLVS III.

a ¶ Verum propheta per divinam reuelationem cognoscit omnia quae possunt propheticè cognosci.

A illa propositio de totaliter discretis, plana est, & optime seruit propositio. Caelum autem & sua figura, subiectum & passio, & alia huiusmodi, non sunt totaliter discretum in coniectis quod necessarium sunt ibidem suppositiua seu subiecto. Totalis enim discretio huiusmodi identitatem non comparat.

a ¶ Super Quaestione
centesima septuagesima
prima Articulu quat-
tuor.

Quesitio ¶ In articulo quinto elut
lōm quāstionis cōfēsi-
mēptu agētiū primū,
ecce primō causissimē
distinguitur prophetia,
scilicet per expositam
diuinā reuelationē, vel
per insinuatā diuinā,
& differentiam tantum
inter membra huius di-
stinctionis, vt prima sit
propheta simpliciter. Se-
cunda autem non oportet
quod sit propheta,
nisi secundū quid. Prima
parte certitudinem in
mente prophetę quo ad
dō, velū litera dicitur
valere & quo ad reuelatā,
& quo ad reuelationem
ita quod Propheta per
expositam reuelationem

CONCLUSIO.

¶ Cum prima veritas sit principium omnium co-
rum quæ propheticè manifestantur, non
oportet Propheti omnia prophetabi-
lia nota esse, sed tantum quæ
illius per divinam revela-
tionem nota
sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd diuerſa non eſt neceſſe eſſe ſimul niſi prop-
ter aliquod vnum in quo connectantur, & a quo
dependent: ſicut ſuprà dictum eſt, quòd vir-
tutes omnes neceſſe eſt eſſe ſimul prop-
ter prudentiam vel charitatem. Omnia autem qua
per aliquod principium cognoscuntur, con-
nectuntur in illo principio, & ab eo dependent.

¶ Nota tertio, quod in littera ad pariem affirmativam dicte questionis, afferuntur tres probationes. Prima, ex autoritate Hieremini secunda, ex certitudine nostre fidei: tertia, ex facto Abrahæ. Que probationes post declarationem sensum conclusionalis discutendæ sunt. Nota quarto descensus gradus in destina infirmitatibus. Nam revelatio divina multiplex cum sit, prophetia in responsione ad secundum excedens utriusque nostre, est quid imperfectum in genere: divina

revelationis. Hic autem instinctus propheticus ponitur imperfectum quid, non in genere divine revelationis, sed in genere prophetiae. Vbi videre potes quantum a divina differ revelationis instinctus propheticus: et non potius si etiam ve in imperfectum quid in illo admihi genere.

Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quae per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi: sed vnumquodque eorum per se oportet manifestari: & per consequens aliqua eorum possunt cognosci, & alia non cognosci. Principium autem eorum, quae diuino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima: quam prophetae in seipso non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant. Sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem reuelationem huius vel illius rei.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, reuelat Prophetis. Non tamen omnia omnibus, sed quædam vni, quædam ali.

¶ Ad secundum dicendum, quod Prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere diuina reuelationis. Vnde dicitur prima ad Corinth. 13. quod prophetia euacuabitur: & quod ex parte prophetamus, id est imperfecte. Perfectio autem diuinæ reuelationis erit in patria. Vnde subditur, Cum ueneris quod perfectum est: euacuabitur quod ex parte est. Vnde non oportet quod prophetica reuelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad que prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ, dependent. Et ideo qui perfectè habet habitum alicuius scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent: sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetiarum cognitivum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

ARTICVLVS V.

a ¶ Verum prophetia discernat semper quid
dicat per spiritum proprium, &
quid per spiritum
prophetia.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetie. Dicit enim Augustinus in sexto Confel. quod mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum reuelantem & inter animam suam somniantem. Sed prophetia est reuelatio diuina, vt dictum est: ergo prophetia semper discernit id quod Deus per spiritum prophetie dicit, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

¶ Præterea, Deus non præcipit aliquid impos-
sibile, ficut Hier. dicit. Præcipit autem Pro-
pheta Hier. 1. 1. Propheta qui habet somnium,
narrat somnium: & qui habet sermonem
meum, loquatur sermonem meum: verum ergo
Propheta potest discernere quid habeat per
spiritum prophetiae ab eo quod aliter videt.

revelata Prophetis non videntur aut illis ut patet de mysterio Trinitatis, &c. respondetur, quod reuelata Prophetis quantum ad id quod de illis erat non est videntur à Prophetis non autem quantum ad omnia. Unde et in eis se incarnatio & filius, non sunt reuelata Prophetis quantum ad quæstionem quod est, sed quantum ad quæstionem in eis, seu quia est. Ex quantum ad hoc vult sine à Prophetis sub lumine infuso eisdem. Ita quod videntur, non Trinitatem, non verbum incarnatum sed Trinitatem esse, sed verbi incarnationem futuram esse, & sic de aliis. Sicut etiam naturalis lumine videntur Deum esse, & quia est æternus & immobilitas, &c., & tamen non videntur ipsam Deum, nec eius æternitatem.

3. contra
cap. 154.
co. 1. & 3.
fina. Et
verit. qd.
12. arti. 2.
ad 15.
& 16.

Annots

¶ Num qua Propheta per revelationem cognoscunt, sint illi evidentes.

Questio. In eodem articulo contra primam & tertiam probationem, dubium occurrit ex una & eadem radice; quod non sufficienter probent conclusionem interuenientem iam de-

claratam. Et in promptu instantia est: quoniam quilibet Christianus potest ex fidei certitudine absolute dicere, in veritate misit me dominus ad confessionem fidei, quando tempus est confitendi fidem: & tamē caret certitudine evidentiā. Non ergo ex hoc quod Hieremias dixit, in veritate misit me dominus, inferri potest certitudo evidentiā in Hieremiam. Et similiter quilibet Christianus ex certitudine fidei sola tenetur se preparare ad propriam mortem subeundam. Non ergo ex hoc quod Abraham ad filium nec se parauit, concluditur maior certitudo quam fidei quæ est absque evidentiā.

¶ Num ad fidem certitudinem necessarium sit Prophetarum habere evidentiā de reuelatione.

Questio. In eodem articulo contra secundam probationem, occurrit dubium: quia fides nostra non reuelationi diuine secundum se & Ecclesie factæ, & non reuelationi huic & illi singulari homini. Nō ergo exigitur ad certitudinem fidei nostræ, quod prophetæ habuerint evidentiā de reuelatione: cum non oporteat Ecclesiam certitudinem evidentiā habere, sed sufficit ei certitudo adhesionis per lumen fidei.

¶ Ad obiecta contra primam & tertiam probationem simul, dicitur quod singularia occurrunt in certa vel incerta sunt diuersarum conditionum.

Nam quedam sunt quæ sub vniuersalibus, quæ fidei tenentur, substantiuntur, certificantur, & regulantur applicando vniuersalia ad singularia: quod nunc moriendum est pro fide Christi, certificantur & regulantur ex vniuersali fidei documento.

Quil me erubuerit coram hominibus, &c. Ex hac enim regula certum sum quod nunc est mihi moriendum pro confessione fidei Christi: & in his sufficit certitudo fidei. Quedam vero sunt quæ ex vniuersalibus fidei documentis non certificantur, sed habent fidei certitudinem remanente ambigua vel incerta in oppositum. Et ad assertionem talium, cum certitudo fidei locum non habeat, requiruntur certitudines evidentiæ. Talia autem sunt missio Hieremie, & præparatio ad necem innocentis Isaac. Ex nullo siquidem vniuersali documento fidei concluditur hunc, quod Deus misisset Hieremiam: & ex fidei ac rationis documentis certum erat oppositum eius, quod disposisset Abraham: quoniam mors filij innocentis diuino ac naturali iure prohibita est. Et ideo quia Hieremias asseruit in veritate, Misit me Deus: & Abraham parauit se ad necem filij: optime inferunt quod uterque habuit de his certitudinem evidentiā.

¶ Ad singularia autem quæ obiciendo tanguntur, sufficit (ut patet ex dictis) certitudo adhesionis secundum fidem.

¶ Ad obiecta autem contra secundam probationem dicitur, quod in hoc quod dicitur fidem nostram innati diuina reuelationi factæ Ecclesie, includitur quod innatur reuelationi factæ principalibus Ecclesie membris, scilicet Prophetis, Apostolis, & Evangelistis. Est siquidem ex parte humani generis necessarium ne-

cessitate suam dispositionis, quia diuina sapientia cum illa ordinat, ut aliqui homines reuelationem de his quæ fidei sunt a Deo sic haberint, ut certificentur evidenter, quod Deus hæc reuelat: & ab illis alij quasi discipuli a magistris instruantur. Naturalis siquidem est homini discere ab homine. Et diuina sapientia infima per media gubernat, Et licet non oporteat Ecclesiam hoc certo tempore habere certitudinem evidentiā de diuina reuelatione eorum quæ sunt fidei: necesse est tamen ut ipsa habeat vel habuerit huiusmodi evidentiā: alioquin ex parte sui Ecclesia non esset certa de his quæ sunt fidei: & per hoc nullus habens in se testes de vita. Modò autem dum quedam Ecclesie membra credunt aliis eiusdem Ecclesie membris, quæ videntur, & utique securi in fide viuunt: luxa illud primæ Ioan. primo. Quod vidimus testamur, & annuntiamus.

¶ Num Prophetæ errantes ex instinctu corrigantur scilicet.

Questio. In eodem articulo circa calceem illius, circa instinctus prophetici correctio-

¶ Præterea, Maior est certitudo quæ est per diuinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis. Ille autem qui habet scientiam, pro certo scit se habere: ergo ille qui habet prophetiam per lumen diuinum, multo magis certus est se habere.

¶ SED CONTRA est quod Gregorius dicit super Ezech. Sciendum est, quod aliquando prophetæ sancti dum consuluntur, ex magno vlu prophetandi quedam ex suo spiritu proferunt, & esse hoc ex prophetia spiritu suspicantur.

CONCLUSIO.

¶ Quæ per diuinam reuelationem Prophetis innaturantur, certitudinaliter ab illis cognoscuntur, non autem ea, quæ per instinctum & proprio cognoscuntur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod mens prophetæ dupliciter a Deo instruitur. Vno modo, per expressam reuelationem. Alio modo, per quandam instinctum, quem interdum etiam nescientes humane mentes patiuntur: ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. De his ergo quæ expressè per spiritum prophetie prophetæ cognoscit, maximam certitudinem habet: & pro certo habet quod hæc sunt diuinitus sibi reuelata. Vnde dicitur Hierem. 26. In veritate misit me dominus ad vos: ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc. Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innaturatur, certa non esset. Et signum prophetie certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione, se preparauit ad filium vniuentum immolandum, quod nullatenus fecisset, nisi de diuina reuelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitauerit aliquo diuino instinctu vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus diuino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur. Talis enim instinctus est quidam imperfectus in genere prophetie. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregor. Ne tamen error ex hoc possit accidere per spiritum sanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt: & semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt: ut ibidem Gregorius subdit. Primæ autem ra-

tionem dubiam occurrit: an hoc sit verum quod quando prophetæ ex instinctu errant, corrigantur a spiritu sancto: & vera audiant, ac semetipsos reprobent. Et est ratio dubia, quia hinc auctoritas Gregor. partem dicit affirmatiuam, hinc experientia apparet in oppositum. Et ratio, quia si sic esset, sequeretur quod semper Prophetæ discerneret inter suum ac diuinum instinctum, vel tunc vel post per aduenientem correctionem.

¶ Ad hoc dicitur, quod prophetæ per instinctum dupliciter loquuntur, scilicet diuinum vel proprium. Et si quidem diuino instinctu loquuntur, quamuis non discernant se loqui diuino instinctu, tamen impossibile est quod falsum dicant, quoniam diuinus instinctus non potest esse principium falsitatis: propter ea non est tunc locus correctionis. Si autem loquuntur ex proprio instinctu, tamquam ex diuino, dupliciter contingere potest. Primo, ut credat se loqui ex diuino spiritu. Et hoc licet possit contingere alicui Prophetæ, non tamen Prophetis sanctis contingit. Quoniam Prophetæ sancti, quando locuti sunt de instinctu non credidit, sed suspicauerunt diuinum esse instinctum: quod in sola suspitione saluatur. Gregor. in prima hom. super Ezech. dicit. Et tunc est locus correctionis. Sed Prophetis sanctis propter sui sanctitatem citius diuina opitulatur correctio, & restituitur correctio falsa Nathan super edificationem templi. Prophetæ autem non sancti huiusmodi correctionem non oportet aduenire: quia prius legimus sanctissimos in prophetis hoc est.

¶ Præterea, Omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute: quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Et necessarii autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium: ut probatur in primo Posteriorum. Sed si prophetie non possunt subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram. Si aliquid est prophetatum, erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de præterito: ergo & consequens erit necessarium absolute. Quod est inconueniens: quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetie non possint subesse falsum.

¶ SED CONTRA est quod Cassiodorus dicit, quod prophetia est inspiratio vel reuelatio diuina, rerum euentus immo-

forte vocando prophetas, bonas personas, quæ reputantur spirituales, patientes certissimæ, quæ æquiuoce Prophetæ dicuntur. Distant enim à Prophetis, pluriquam terra à celo, quoniam hæc naturalia sunt, & sepiissime infirma naturæ. Prophetia autem supernaturalis est, ut infra patebit. Ratio quoque allata nihil obstat: tum quia ex hoc quod Prophetæ sancti, qui errant non discernendo spiritum, postea corriguntur, non sequitur quod semper tunc vel postea discernant suum a diuino instinctum: quoniam non semper ad inuicemmodi errorem proueniunt, sed suspensio stat animo: & profert eloquio suspensio. Tum quia dato quod post cognosceret ex adueniente correctione, ita solida differentia assignatur: quod absolute in ipso instinctu, non cognoscit an Deus sit qui der illum.

¶ Ex eodem articulo colligitur aliam prophetie conditionem, scilicet quod si simpliciter est prophetia, dat Prophetæ claram visionem reuelationis: hoc est quod Deus est reuelans sibi tunc hoc. Ita quod non credit firmiter, sed videt sic esse.

¶ Super Quæstione centesimaseptuagesima-prima Articulus sextus.

IN articulo sexto eiusdem quæstionis centesimaseptuagesime primæ, nota in corpore articuli, quod prophetia dicitur cognoscit expressa ex diuina reuelatione per modum doctrine, non quantum ad discursum, sed quantum ad communicationem. Ita quod intendit Autor non quod Deus doceat Prophetam syllogizando, ut magister docet discipulum ex quodam in quodam discurrendo: sed quod doceat hominem communicando illi notitiam factam, sicut magister communicat discipulo notitiam quam habet. Modus autem quo modo ista communicatio fit, inferius tractabitur.

¶ In eodem articulo in responsione ad secundam, ita suspensus in dubio illo, an prophetarum secundum ordinem causarum tantum seu meritum, cognoscant reuelata sibi esse secundum ordinem causarum tantum. Inferius siquidem in articulo quarto, quæst. 17. clarificabitur veritas. Vbi ex proposito tractatur, quid Prophetæ cognoscant de reuelatis.

¶ In eodem articulo in responsione ad 3. nota duo. Primum est, quod Autor asserit antecedens illud, A est prophetia, & similiter, A est pscit, esse impossibile non esse, hoc est esse

se necessarium, ita quod
ed: edit argumeto quod
antecedens est absolute
necessarium. Et hoc no-
ta contra minus crudi-
tos in speculationibus. Se-
cundum est, quod res-
ponsio remittit se ad
responsionem extensam
in primo libro, ubi di-
ctum est quod quando
in antecedente ponitur
aliquid pertinens ad a-
lium antequam, consequens
est intelligendum secun-
dum quod substat actui
animæ. Constat autem
quod scientia & proph-
etia ad actum animæ spe-
ctant. Et ideo Auctor bre-
uiter sumens, dicit quod
consequens est necessa-
rium, ut consideretur in
suo præfati, prout sub-
ditur diuina præfati-
onem. Hæc autem in que-
stione 14. primi libri late
diffusa sunt. Nunc mo-
ralibus insistentes transi-
eamus hæc.

a Super Questionis
centesima septuagesima
secunda Articulus
primus.

In articulo primo quæ-
stionis octuagesima
septima sequens nota re-
la. Primo, circa opinionem
Platonis, quod cum duo
a Platone diceretur,
scilicet quod animæ hu-
manæ sunt ab æternis, &
quod statim ut sunt, ha-
bent scientiam & hoc
secundum quod ad se-
cundam, scilicet quod
animæ humanæ statim
ut sunt, habent scientiam.
Hoc enim potest dicere
etiam qui tenet animas
creari simul cum corpo-
ribus infunditur. Et quia
hæc positio nihil conti-
net aduersus fidem aut
ecclesiasticam doctrinam,
ideo Auctor cum magna
modestia eam restatuit,
nullius fore dicens, si se-
queretur pelus dicendum
& conclusa in primo li-
bro, quod animæ colligunt
scientiam ex sensibilibus.
Secundo, circa disposi-
tiones naturalis proph-
etiae quod Auctor ex Au-
gustino in sexto Natura-
lium has duas disposi-
tiones approbavit in pro-
phetia naturali, scilicet
bonitatem imaginarij
& claritatem intelligen-
tiae relinquo tertiam,
scilicet animæ potesta-
tem: quoniam chimæ-
rica est illa tertia. In se-
cunda autem conditione
potest aduocare, quod
non est sermo de diui-
nationibus aut significa-
tionalibus nesciendo quid
dicant, sed claritatem
intelligentiæ oportet esse
in prophetia vrayque,
scilicet naturali & di-
uina: alioquin nullius
prophetiae nomen me-
reretur. Et hinc habes quæ-
stionem a formis & me-
taphorice atque iustis-
modi hominibus plenis
apparitionibus interio-

veritate denuncians. Non autem esset immo-
bilis veritas prophetiae, si posset ei falsum sub-
esse: ergo non potest ei subesse falsum.

CONCLUSIO.

¶ Cum prophetia diuinum quoddam
signum sit diuina præfati-
onem, impossibile est ei sub
esse falsum.

RESPONDEO dicendum, quod, si-
cut ex dictis patet, prophetia est quædam
cognitio intellectui prophetæ impressa ex
revelatione diuina per modum cuiusdam
doctrinæ. Veritas autem cognitionis est ea-
dem in discipulo & in docente: quia cog-
nitio addiscens est similitudo cognitionis do-
centis: sicut in rebus naturalibus forma ge-
nerati est similitudo quædam formæ gene-
rantis. Et per hunc etiam modum Hierony-
micus, quod prophetia est quoddam signum di-
uina præfati-
onem. Oportet igitur eandem esse
veritatem prophetiæ cognitionis & enun-
tiationis, quæ est cognitionis diuina: cui
impossibile est subesse falsum, ut in primo
dictum est. Vnde prophetiæ non potest sub-
esse falsum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut in primo dictum est, certitudo diuina
præfati-
onem non excludit contingentiam sin-
gularium futurorum: quia fertur in ea secun-
dum quod sunt præfati-
onem & iam determinata
ad vnum. Et ideo etiam prophetia, quæ est
diuina præfati-
onem similitudo impressa vel si-
gnum, sua immobili veritate futurorum
contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum, quod diuina præ-
fati-
onem respicit futura secundum duo, scilicet
secundum quod sunt in seipsis, inquan-
tum scilicet ipsa præfati-
onem intuetur: &
secundum quod sunt in suis causis, inquan-
tum scilicet videt ordinem causarum ad ef-
fectus. Et quamuis contingentia futura, prout
sunt in seipsis, sint determinata ad vnum: ta-
men prout sunt in suis causis, non sunt deter-
minata, quin possint aliter euenire. Et quam-
uis illa duplex cognitio semper intellectu di-
uino coniungatur, non tamen coniungitur
semper in reuelatione prophetiæ: quia im-
pressio agentis non semper adæquat eius vir-
tutem. Vnde quandoque reuelatio proph-
etia est impressa quædam similitudo diuina
præfati-
onem, prout respicit ipsa futura con-
tingentia in seipsis. Et talia sic eueniunt sicut
prophetantur, secundum illud Isaiæ 7. Ecce,
virgo concipiet. Quandoque verò proph-
etia reuelatio est impressa similitudo diuina
præfati-
onem, prout scilicet cognoscit ordinem
causarum ad effectus: & tunc quandoque aliter
euenit quam prophetetur: nec tamen proph-
etia subest falsum. Nam sensus prophetiæ
est, quod inferiorum causarum dispositio, siue
naturalium siue humanorum actuum, hoc ha-
bet, ut talis effectus eueniat. Et secundum hoc
intelligitur verbum Isaiæ dicentis, Morieris, &
non viues, id est, dispositio corporis tui ad
mortem ordinatur. Et quod dicitur Ionæ 3.
Adhuc quadraginta dies, & Ninive subuer-
tetur, id est, hoc merita eius exigunt ut sub-
uertatur. Dicitur autem Deus poenitere me-
taphoricè, in quantum ad modum poeniten-
tis se habet, prout scilicet mutat sententiam,
et non mutet consilium.

Ad tertium dicendum, quod quia eadem
est veritas prophetiæ & diuina præfati-
onem, ut dictum est, hoc modo illa condicionalis est
vera, Si aliquid est prophetatum, erit: sicut
illa, Si aliquid est præfatum, erit. In vtra-
que enim antecedens est impossibile non
esse: vnde & consequens est necessarium:

non secundum quod est futurum respectu
nostri, sed ut consideratur in suo præfati,
prout subditur præfati-
onem diuina, ut in
primo dictum est.

QV AESTIO CENTESI-
ma septuagesima secunda, de
Causa Prophetiæ, in sex
articulos di-
uisa.

EINDE considerandum est
de causa prophetiæ.

¶ Et circa hoc quaeritur sex.

¶ Primo, vtrum prophetia sit
naturalis.

¶ Secundo, vtrum sit a Deo
mediantibus angelis.

¶ Tercio, vtrum ad prophetiam requiratur
dispositio naturalis.

¶ Quarto, vtrum requiratur bonitas morum.

¶ Quinto, vtrum sit aliqua prophetia a
demonibus.

¶ Sexto, vtrum prophetæ demonum aliquan-
do dicant verum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum prophetia possit esse naturalis.



AD PRIMVM sic proceditur.

Videtur, quod prophetia possit
esse naturalis. Dicit enim Gre-
gorius in 4. Dialogorum, quod ipsa
aliquando animarum vis sua sub-
tilitate aliquid prævidet. Et Au-
gustinus dicit in 1. super Gen. ad literam, quod
animæ humanæ secundum quod a sensibus cor-
poris abstrahitur, cōpetit futura prævidere.
Hoc autem pertinet ad prophetiam: ergo ani-
mæ naturaliter potest assequi prophetiam.

¶ Præterea, cognitio animæ humanæ magis
viget in vigilando quam in dormiendo: in
dormiendo quidam naturaliter prævidet
quædam futura: ut patet per Philosophum in
lib. de Somno & vigilia. Ergo multo magis po-
test homo naturaliter futura cognoscere.

¶ Præterea, homo secundum suam naturam
est perfectior animalibus brutis: sed quædam
animalia bruta habent cognitionem futuro-
rum ad se pertinentium, sicut formicæ præ-
cognoscunt pluuias futuras: quod patet per
hoc, quod ante pluuiam incipiunt grana in
foramen reponere. Et similiter pisces præ-
cognoscunt tempestates futuras: ut perpendi-
tur ex eorum motu dum loca tempestuosa
declinant. Ergo multo magis homines natu-
raliter præcognoscere possunt futura ad se
pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo
prophetia a natura.

¶ Præterea, Proverbiis 19. dicitur, Cum pro-
phetia defecerit, dissipabitur populus: & sic
patet quod prophetia est necessaria ad homi-
num conseruationem. Sed natura non deficit
in necessariis: ergo videtur quod prophetia
sit a natura.

¶ **S**ED CONTRA est quod dicitur se-
cundum Petrum. Non enim voluntate humana al-
lata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto
inspirante locuti sunt sancti Dei homines: ergo
prophetia non est a natura, sed ex dono Spiritus
sancti.

CONCLUSIO.

¶ Prophetia simpliciter non potest homini inesse a
natura, sed ex diuina reuelatione.

RESPONDEO dicendum, quod si-
cut supra dictum est, prophetia præcognitio
potest esse de futuris dupliciter. Vno modo,
secundum quod sunt in seipsis. Alio modo,
secundum quod sunt in suis causis. Præcog-
noscere autem futura secundum quod sunt in
seipsis

ribus, prophetica cog-
nitio etiam quæ secun-
dum naturam est, dicitur.
Oportet enim claritatem
intelligentiæ adesse, hoc
est certissimam visionem
fiorum quæ significan-
tur: alioquin nihil est.
Tercio, circa Auctoris
prophetiam ex tempore
quo scripsit quæstiones
duodecimas de veritate,
vsque in locum istum.
Hi enim quam dixit na-
turalem prophetiam, ad
prophetiam secundum
quod dicitur: & solum
illam quæ ex diuina est
revelatione, censet sim-
pliciter esse prophetiam.
Et ita est ut patet ex au-
toritate Petri apostoli,
& ex ratione literæ. Et
propterea simpliciter ne-
gandum est prophetiam
posse esse a natura.

¶ In responsione ad pri-
mum, quia auctoritas Gre-
gorij animæ naturalem
vim ad prævidendum
futura aperte docet: ideo
Auctor subtilitatem na-
turalem animæ ad præ-
videndum, non ad vim
præfati-
onem futurorum, sic. 3. cor.
sed ad vim perceptive
præfati-
onem reducit. Ita
quod nec noua nec anti-
qua animæ subtilitate
habet animæ vim futu-
rorum præfati-
onem propriam
mori corporis propin-
qua est: sed naturalis
virtute quam tunc habet
expedire respectu in-
teriorum motuum visum
ab exterioribus & cor-
poris proprio magis re-
moti, percipit vel supe-
riorum intellectum se-
cundum naturæ ordinem
revelationes: vel quod
magis condonat, per-
cipit subtile motus ima-
ginationis ex impressione
causarum naturalium. Ex
quibus motibus imagi-
nationis lucensibus lumi-
ne intellectus agentis, &
aliquis forte superioris
intellectus, mouetur in-
tellectus noster possibi-
lis ad cognoscendum fu-
turum in præfati signo
representatum. Et hoc
modo videtur ille, cuius
meminit Gregorius præ-
fati-
onem se in
sancto Xisto.

¶ In responsione ad quar-
tum, cum legis proph-
etiam necessariam ad po-
puli gubernationem, non
intelligas de prophetia
noua: sed sit est si sit an-
tiqua iuxta verbum A-
brahe ad diuitem, habet
Moysen & Prophetas,
audiant illos. Et in ordi-
ne quidem ad diuinum
cultum est omnino ne-
cessaria prophetia ex pa-
te nostri, ut prædictum
est. In ordine autem ad
alia, necessaria est ad
hoc ut firmior effica-
cioreque sit populi
gubernatio. Verbum sequi-
dem Dei validum est,
& penetrabilibus omni
gladio, &c. Et propterea
in littera dicitur, Et præ-
cipue, &c. ut scilicet
vtranque necessitas ostendat.

¶ Super

*a Super Quaestione
centesima septuagesima-
secunda Articuli se-
cundum.*

*Num prophetica il-
luminatio sit ab angelo
quo ad ipsum lumen pro-
pheticum.*

Quaestio. In articulo secundo eiusdem centesima septuagesime secundae quaestio- nis, dubia duo occurrunt. Primum, circa illuminationem prophetiam an scilicet sit ab angelo, quo ad ipsum lumen propheticum, an non. Et est ratio dubij, quia si lumen propheticum non esset ab angelo, frustra in littera diceretur, utrumque, scilicet illuminationes & reuelationes. Sufficeret siquidem dicere, reuelationes per angelos deferuntur. In oppositum autem est, quia Auctor in principio huius Summae quaestio- nis sextae articulo primo ad primum, ponit quod lumen fidei in intellectu nostro est immediate a Deo. Ergo a fortiori, lu- men prophetiam quod facit evidentiam eorum quae sunt fidei.

*Num inspiratio pro-
phetica sit ab angelo.*

Quaestio. Secundum dubium est circa inspirationem prophetiam, an sit ab angelo. Dicitur enim in primo articulo praedictae quaestio- nis, quod ad prophetiam requiritur inspiratio. Et est ratio dubij, quia in respon- sione ad primum dicitur quod non est eadem ratio de spectantibus ad intellectum, & de spectantibus ad voluntatem quoniam angelus potest imprimere in intelle- ctum, non autem in vo- luntatem. Constat au- tem quod inspiratio pro- phetica ad voluntatem spectat: igitur.

Ad primum debium de illuminatione, dicitur quod illuminatio pro- phetica, quo ad superna- turale lumen quod inest prophetae infunditur, non est ab angelo, sed a Deo immediate: quoniam regu- lare est quod nullus creatus intellectus potest alium illuminare hoc modo, scilicet tradendo illi lumen suae naturae, siue gratiae, siue gloriae, ut patet ab Auctore in primo huius operis libro quaestio- nis centesima- septuagesimae articulo primo ad secundum. Unde conceden- dum est, quod tam lu- men fidei quam lumen propheticum, illud ha- bituale, hoc per modum transiens, a Deo est immediate. Vocatur au- tem angelus illuminare hominem, vel per mo- dum confortationis: & hoc ex parte intellectus: vel per modum docen- tis, distinguens, pro- ponentisque percipibili- ter. Et hoc ex parte rei

seipis, est propriam diuini intellectus: cuius aternitati sunt omnia praesentia, ut in primo dictum est. Et ideo talis praecognitio futuro- rum non potest esse a natura, sed solum ex re- uelatione diuina. Futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione, etiam ab homine, sicut medicus praecognoscit san- nitatem vel mortem futuram in aliquibus causis: quarum ordinem ad tales effectus ex- perimento praecognoscit. Et talis cognitio fu- turorum potest intelligi esse in homine du- pliciter a natura. Vno modo, sic, quod itam anima ex eo quod in seipso habet, possit praecognoscere futura. Et sic, sicut Augustinus di- cit 12. super Genes. ad litteram, quidam vo- luerunt animam humanam habere quandam vim diuinationis in seipso. Et hoc videtur esse secundum opinionem Plato, qui posuit, quod animae habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cog- nitio obnubilatur in eis per coniunctionem cor- poris, in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diuersam. Et secundum hoc posset dici, quod homines habentes animas non multum ob- tenebratas ex corporum vnione, possint talia futura praecognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem obicit August. Cur non semper possit minus diuinationis ha- bere anima, cum semper velit? Sed quia ve- rius esse videtur, quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est: ideo me- lius est dicendum alio modo, quod praeco- gnitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam ex- perimentalem, in qua inuuantur per natura- lem dispositionem: secundum quod in homine inuenitur perfectio virtutis imaginariae, & claritas intelligentiae. Et tamen haec praeco- gnitio futurorum differt a prima, quae habe- tur ex reuelatione diuina dupliciter. Primo quidem, quia prima potest esse quorumcum- que euentuum, & infallibiliter. Haec autem praecognitio, quae naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundum quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda: sed potest ei subesse falsum. Prima autem praecognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secun- da: quia sicut supra dictum est, prophetica cognitio est eorum quae naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo di- cendum, quod prophetia simpliciter dicta, non potest esse a natura, sed solum ex reue- latione diuina.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod anima quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritalium substantiarum, & etiam ad per- ciendum subtiles motus qui ex impressio- nibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur: a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit, quod ani- ma, quando appropinquat ad mortem, praecognoscit quaedam futura subtilitate suae na- turae: prout scilicet percipit etiam modicas impressiones, aut etiam cognoscit futura re- uelatione angelica: non autem propria virtute: quia ut August. dicit 12. super Genes. ad lit- teram, si hoc esset, tunc haberet quodcumque vellent in sua potestate futura praecognoscere: quod patet esse falsum.

AD secundum dicendum, quod cognitio fu- turorum quae fit in somniis, est aut ex reue- latione spiritalium substantiarum, aut ex causa corporali: ut dictum est cum de diui-

nationibus ageretur. Vtrumque autem me- lius potest fieri in dormientibus quam in vi- gilantibus: quia anima vigilantis est occu- pata circa exteriora sensibilia: unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spi- ritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectio- nem iudicij, plus viget ratio in vigiliis quam in dormiendo.

AD tertium dicendum, quod bruta etiam animalia non habent praecognitionem futu- rorum euentuum, nisi secundum quod ex suis causis praecognoscuntur, ex quibus eorum phantasia mouentur, & magis quam homi- num: quia phantasia hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum ra- tionem quam secundum impressionem na- turalium causarum. Ratio autem facit in ho- mine multo abundantius id, quod in brutis facit impressio causarum naturalium: & ad- hac magis adiuvat hominem diuina gratia prophetas inspirans.

AD quartum dicendum, quod lumen pro- pheticum se extendit etiam ad directiones hu- manorum actuum. Et secundum hoc pro- phetia necessaria est ad populi gubernatio- nem, & praecipue in ordine ad cultum diui- num, ad quem natura non sufficit, sed re- quiritur gratia.

ARTICVLVS II.

a Vtrum prophetica reuelatio fiat per angelos.



D SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod prophetica reuelatio non fiat per angelos. Dicitur enim Sapientia 7. quod sa- pientia Dei in animas fan- ctas se transfert, & ami- cos Dei & prophetas con- stituit: sed amicos Dei constituit immediate: ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus angelis.

Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas: sed gratia gratis datae sunt a Spiritu sancto: secundum illud, Diuisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Non ergo prophetica reuelatio fit angelo mediante.

Præterea, Cassiodorus dicit, quod prophetia est diuina reuelatio. Si au- tem fieret per angelos, diceretur angelica reuelatio. Non ergo pro- phetia fit per angelos.

SED CONTRA est quod Dio. dicit 4. ca. Caelest. Hierarc. Diuinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medietas cae- lestes virtutes. Loquitur autem ibi de visionibus prophetis. Ergo reuelatio prophetica fit angelis mediantibus.

CONCLUSIO.

Prophetica reuelatio conuenit hominibus ex Deo, angelorum tamen ministerio.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Apostolus dicit ad Romanos 11. Quae a Deo sunt ordinata sunt. Habet autem hoc diuini- tatis ordo, sicut Dion. dicit, ut infima per media disponat. Angeli au- tem medij sunt inter Deum & homines, utpote plus participantes de perfectione diuina bonitatis quam homines. Et ideo illumina- tiones & reuelationes diuinae a Deo ad homines per angelos defe- runtur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem & reue- lationem diuinam: unde manifestum est quod fiat per angelos.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod charitas secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam angelus potest imprimere, ut in primo dictum est. Et ideo non est similis ratio de utroque.

AD secundum dicendum, quod gratia gratis datae attribuntur Spiritui sancto sicut primo principio, qui tamē operatur huiusmodi gratias in hominibus mediante ministerio angelorum.

AD tertium dicendum, quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit: & quia mini- ster est sicut instrumentum, idcirco prophetica reuelatio, quae fit ministerio angelorum, dicitur esse diuina.

ART

reuelaretur per angelos. Auctores in locis per alleg. Et ideo verè dicitur quod illuminant & reuelant. **Ad secundum** dicitur, quod inspiratio prophetica, cum non requirit aliquam impressionem in voluntatem ex parte ipsius voluntatis, sed pos- sit mediantibus obiectis in- stigatiui ad eleuationem mentis fieri, ab angelo fieri potest. Differentia namque in littera posita non militat aduersus hoc propter dictam rationem, quia scilicet inspiratio potest ex parte obiecti fieri. Constat enim quod angelus potest ex parte obiecti voluntatem nos- tram mouere per sua- suad. Et sic forte sit com- muniter prophetica in- spiratio. At si de inspira- tione efficaciter intelligen- dum est, cum prophetica dicitur inspiratio, constat quod cum solus Dei sit efficaciter mou- ere voluntatem, & ex parte ipsius voluntatis, ut inspirationis nomen sonat, dicendum esset quod non est ab angelo, sed a Deo immediate, non per impressionem aliquid formae in vo- luntatem, sed per adua- lem motum interio- rem, quia solus iste crea- tor voluntatis potest tam- cum vult & quod vult mouere, iuxta illud, Cor- regis in manu Domini, & vult illud quocum- que vult. Haec re- sponso, quia formalis est, amplianda magis videtur. Et forte pro- pterea in littera huius- quam meminit Aucto- inspirationis propheti- cae, sed reuelationis & illuminationis.

Supra

*Super Questionem
centesimam septuagesimam
secundam Articuli ter-
tium.*

ARTICULVS III.

*Primum ad prophetiam requiritur dispo-
sicio naturalis.*

*Annota.
1. q. 9.
2. 1. 1.*

In articulo tertio eiusdem centesimae septuagesimae secundae quaestio- nis nota quod prophetia- cam exigit naturalem dispositionem in prophe- ta, potest intelligi dupli- citer. Primo, de ipso do- no prophetiae secundum se, & sic dicitur quod ex- git & aliquam disposi- tionem, & quod impedi- tur per aliquam indis- positionem. Nam exigit imaginatiuam bene pre- paratam ad ministran- dam, seu obsequium prophetiae visioni. Quo- niam diuina illuminatio circumscripta est simili- tudinibus, ut Dionysio, ait. Et dicitur quod im- peditur per ebrietatem & passionem vehementem, & inuicem si quae impedi- tur speculationem veritatis. Nec huius oppositi do- cetur in littera. Alio ergo modo intelligitur de dono prophetiae in or- dine ad per se causam ef- fectus talis doni. Et sic dicitur quod nullam re- quirit dispositionem na- turalem. Et dicitur hoc ad differentiam prophe- tiae secundum quid, hoc est naturalis, quae non so- lum secundum se, sed etiam in ordine ad per se causam effectum illius praerogative necessario dispositionem naturalem in propheta, quoniam cau- sa naturalis prophetiae est natura, quae non po- test operari nisi in pa- tiente & dispositio, ut pa- ter. Sed causa prophetiae simpliciter est Deus, qui non praerogative aliquam dispositionem, sicut nec materiam, sed potest si- mul totam producere. Et hoc est intentio, hic est clarus sensus litterae, ut patet ex ratione liti- rae, & responsionibus ad argumeta, sed insurgit tunc aliud dubium: ad quid articulus iste, & quaestio ista magis de prophetia, quam de quo- cunque alio dono Dei, cum hac conditio, scilicet non praerogative dis- positionem in ordine ad Deum, & conditio communis omnium quae à Deo sunt, & est communis differentia inter naturalem & di- uina opera.

TERTIVM sic procedi- tur. Videtur, quod ad prophe- tiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipi- tur in propheta secundum dis- positionem recipientis, quia super illud Amos primo, Dominus de Sion rugiet, dicit glossa Hieronymi. Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex his rebus famant com- parationes, quas sunt experti, & in rebus quibus sunt nutriti. Verbi gratia, Nauta suos inimicos ventis, damnum naufragio com- parant. Sic & Amos, qui fuit pastor peco- rum, timorem Dei rugitui leonis assimilatur. Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem disposi- tionem: ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

Præterea, Speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquirunt. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiae acquirunt. Multi enim ex indispositione naturali pereingere non possunt ad scientias speculati- uas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem prophetiam.

Præterea, In dispositio naturalis magis im- pedit aliquid, quam impedimentum acci- dentale. Sed per aliquid accidentale super- ueniens impeditur speculatio prophetiae. Di- cit enim Hieronymus super Matth. quod in tem- pore illo quo coniugales actus geruntur, præ- sentia spiritus sancti non dabitur, etiam si pro- pheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur: ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam. Et sic videtur quod bona dispositio naturalis requiritur ad prophetiam.

SED CONTRA est, quod Gregor. dicit in Homel. Pentecostes, Implet, scilicet spiritus sanctus catharcedum puerum, & psal- mistam facit. Pastorem armentorum sycomor- vellicem, & prophetam facit. Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophe- tiam, sed dependet ex sola voluntate spi- ritus sancti, de quo dicitur primæ ad Cor. 12. Hæc omnia operatur vnus atque idem spiri- tus diuidens singulis prout vult.

CONCLUSIO.

Non aliqua præcedens naturalis dispositio necessaria est ad prophetiam, sed ex sola spiritus sancti voluntate homi- nibus infunditur.

RESPONDEO dicendum, quod, si- cut dictum est, prophetia vere & simpliciter dicta est ex inspiratione diuina. Quia autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem consideran- dum quod sicut Deus, qui est causa vniuersalis in agendo, non praerogative materiam nec aliquam materiam dispositionem in corpora- libus effectibus, sed simul potest & materiam & dispositionem & formam inducere: ita etiam in affectibus spiritualibus non praerogative aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturae. Et ulterius potest etiam si- mul per creationem producere ipsam subie- ctum, scilicet animam, & in ipsa sui creatione disponere ad prophetiam, & dare ei gratiam prophetalem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod indifferens est ad prophetiam quibuscunque similitudinibus res prophetica exprimitur. Et ideo hoc ex operatione diuina non immu- tatur circa prophetiam. Remouetur autem diuina virtute, si quid prophetiae repugnat.

Ad secundum dicendum, quod speculatio scientiae fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia, quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiae causa.

Ad tertium dicendum, quod aliqua natu- ralis indispositio, si non remouetur, impe- dire possit prophetalem reuelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali deti- tutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem pas- sionem, vel iram, vel concupiscentiam, qui- bus est in coitu, vel per quamcunque aliam passionem. Sed talem indispositionem natu- ralem remouet virtus diuina, quae est prophe- tiae causa.

ARTICULVS IIIL.

Primum bonitas morum requiritur ad prophe- tiam.



QUARTVM sic proce- ditur. Videtur, quod bonitas morum requiritur ad prophe- tiam. Dicitur enim Sapient. 7. quod sapientia Dei per oratio- nes in animas sanctas se transfert, & amicos Dei & prophetas constituit: sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, & sine gra- tia gratum faciente: ergo prophetia non po- test esse sine bonitate morum, & gratia gra- tum faciente.

Præterea, Secreta non reuelantur nisi ami- cis, secundum illud 10. 15. Vos autem dixi ami- cos, quia omnia quaecunque audiui à patre meo, nota feci vobis. sed prophetis Deus sua secreta reuelat, ut dicitur Amos 1. ergo vide- tur quod prophetiae sint Dei amici: quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine charitate, quae non est sine gratia gratum faciente.

Præterea, Matth. 6. dicitur. Attendite à falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ouium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. sed quicunque sunt sine gratia interiori viden- tur esse lupi rapaces: ergo omnes sunt falsi prophetae. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

Præterea, Philo sophus dicit in lib. de Somno & vigilia, quod si diuinitas somniorum est à Deo, inconueniens est eam immittere quibul- libet, & non optimis viris: sed constat donum prophetiae esse à Deo: ergo donum prophetiae non datur nisi optimis viris.

SED CONTRA est, quod Matth. 7. His qui dixerant, Domine, nonne in nomine tuo prophetauimus? respondetur, Nunquam noui vos. Nouit autem dominus eos, qui sunt eius, ut dicitur secundæ ad Timotheum. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

CONCLUSIO.

Quaeritur per morum malitiam ex animi in- ordinatis affectibus maximum prophetia ad se im- pedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate quo ad omnem bonitatem radicem, charitatem videlicet, cum ad intellectus spectans ad proximorum salutem, non autem propriam, sit à Deo hominibus infusa.

RESPONDEO dicendum, quod bo- nitas morum potest attendi secundum duo. Vno quidem modo, secundum interiorem eius radicem, quae est gratia gratum faciens. Alio autem modo, quantum ad exteriores ani- mae passionem & exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem coniungatur. Vnde Augustinus dicit in 15. de Trin. Nisi impetretur cuique spiritus sanctus, ut eum Dei & proximi faciat amatorem, ille à sinistra non transfertur ad dexteram. Vnde quicquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, & per consequens

secundum, quia ipsa distri- buit singulis prout vult, & ideo quodam prophe- ta, dicitur illis dispo- sitionem ad prophe- tiam donari. Excludi- tur enim hinc error phi- losophorum, qui prophe- tiam omnes ex naturali dispositione constitue- runt: ut Aristoteles probat in 2. de Anima in secundo naturalium.

*Super Qua-
estione centesimam septu-
agesimam secundam Artic-
ulum quartum.*

In articulo quarto eiusdem centesimae septu- gesimae secundae quaestio- nis, nota circa bonitatem morum quo ad passio- nes & actiones exteriori- res, quod non habentur. Autor ad prophetiam requirit bonitatem morum ex hac parte, scilicet quod sit passio debita & actionibus exterioribus. 13. 10. 3.

quantum non requiritur ex alia parte, scilicet ex parte radicis, scilicet chari- tatis. Veritas enim est, & clara apud Augustinum, quod prophetia sit autem peccata mortali & dam- natione aeterna, ut patet ex domini ueritate al- lata, & Hieronymi, & directo processu articuli huius respondendo ad argumenta. Sed intendit & explicat quod malitia morum impedit prophe- tiam, pro quanto im- pediat magnam mentis eleuationem & contem- plationem spiritualium. Quod quidem verum esse constat, cum pas- siones sunt vehementes, & exteriores occupa- tiones multae. Sub hac enim ratione impediunt mentis eleuationem. Et praeterea si etiam ex hac parte aliqua inor- dinatio moralis sine ha- bitu morum magnitudine, vel multitudine occu- rant, vel etiam huius- modi quales à passio- nibus & occupationibus extraneis sunt, non propter bonum morum, sed naturam, vel speculationem, ac per hoc esset di- cta quies sine bonitate morali, statet prophetia etiam ex hac parte sine bonitate morali.

In responsione ad quar- tum eiusdem articuli, nota diligenter glossam Auctoris ad textum Ari- stoteli aut non esse glossam, sed responsionem ad ra- tionem Aristoteli, dicendo quod ratio illa non est vera de optimis simpli- citer, sed ad hoc ex di- uina electione. Aut si est glossa, non glossa sextus illius, inquam est Aristoteles sed inquam est philosophus, quoniam philosophia non est nisi verum. Et constat verum verum non esse contrarium. Aristoteles autem constat quod in- tendit de optimis simpli- citer. Et scito quod Auctor plures glossas Aristoteli, ut Philosophum, non ut Aristoteli, Et hoc in famo- rem veritatis.

Super

*a Super Quaestione
centesima septuagesima
secunda Articulus
quintus.*

Nota. In articulo quinto eiusdem quaestione centesima septuagesima secunda, collige tres differentias inter prophetas simpliciter & demonum. Prima est, quia propheta simpliciter extendit se ad ea, quae Deo soli nota sunt, quae sunt simpliciter procul, & non solum procul à nobis. Prophetia vero demonum ad illa non se extendit quo ad cognitionem, quamvis quo ad superbiam temerariamque demonum praesumptionem non vereantur praedicere quae nesciunt. Secunda est, quod illa est eum illuminatione intellectus, illa non. Tertia est, quod illa nunquam falsa, haec quandoque falsa; quamvis falsitatem quandoque contineat sub specie prophetiae comminationis.

*a Super Quaestione
centesima septuagesima
secunda Articulus
sextus.*

Nota. In articulo sexto eiusdem quaestione centesima septuagesima secunda, hoc solum dicendum occurrit, quod syllabae quae hic inter demonum prophetas computantur superius in quaestione 2. articulo 7. ad tertium inter personas in fide Christi explicitae salutis computari videntur. Materia siquidem haec incerta cum sit, quoniam de individualibus non pertinetur ad fidem est, modo in unam, modo in aliam partem declinare permittitur.

a Super Ad secundum dicendum, quod Gregorius exponens illud, dicit, Dum audita superna caelestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse nostra est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant. Et hoc modo non reuelantur semper secreta diuina prophetis.

Ad tertium dicendum, quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus super Matth. quod catholici doctores, etsi fuerint peccatores, serui quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, qui non habent propositum perdere Christianos. Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad quartum dicendum, quod dona diuina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis, qui sunt optimi, quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiae illis dat quibus optimum iudicat dare.

ARTICULVS V.

a Perum aliqua prophetia sit à demonibus.

3. contra
cap. 154.
60. 4.



AD QUINTVM sic proceditur. Videtur, quod nulla prophetia sit à demonibus. Prophetia enim est diuina reuelatio, ut Cassio dicit: sed illud quod fit à demone non est diuinum; ergo nulla prophetia potest esse à demone.

Præterea, Ad prophetiam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est: sed demones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo; ergo nulla prophetia potest esse à demonibus.

Præterea, Non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet: sed prophetia est signum confirmationis fidei. Unde super illud Rom. 12. Siue prophetiam secundum rationem fidei, dicitur glo. Nota quod in numeratione gratiarum à prophetia incipit, quae

est prima probatio quod fides nostra sit rationalis, quia credentes accepto spiritu prophetabant. Non ergo prophetia à demonibus dari potest.

SED CONTRA est, quod dicitur 3. Reg. 18. Congrega ad me vniuersum Israël in monte Carmeli, & prophetas Baal trecentos quinquaginta, prophetarumque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Iezabel: sed tales erant demonum cultores: ergo videtur quod etiam à demonibus sit aliqua prophetia.

CONCLUSIO.

a Prophetia simpliciter & proprie non aliqua demonum ministerio, sed diuina reuelatione fit.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est, prophetia importat cognitionem quandam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quae sunt remota à cognitione intellectus inferioris. Supra autem intellectum humanum est non solum intellectus diuinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum & malorum secundum naturae ordinem. Et ideo quaedam cognoscunt demones etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota ab hominum cognitione, quae possunt hominibus reuelare. Simpliciter autem & maxime remota sunt quae solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie & simpliciter dicta, sit per solam diuinam reuelationem. Sed ipsa reuelatio facta per demones potest secundum quid dici prophetia. Unde quibus aliquid per demones reuelatur, non dicuntur in scripturis prophetae simpliciter, sed cum aliqua additione puta prophetae falsi, vel prophetae idolorum. Unde Augustinus 11. super Genesim ad litteram. Cum malus spiritus arripit hominem in hac, scilicet vili, aut demoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Cassio ibi diffinit prophetiam proprie & simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quod demones ea quae sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibilibus colloquendo. Et in hoc deficit haec prophetia à vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia demonum à prophetia diuina. Unde dicit Chrysostomus super Matth. quod quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt diuinatores. Sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum falsa dicit, spiritus sanctus nunquam. Unde dicitur Deute. 18. Si tacita cogitatione responderis, quomodo possunt intelligere verbum quod dominus non est locutus? hoc habebis signum, Quod in nomine domini propheta ille praedixerit, & non euenierit, hoc dominus non est locutus.

ARTICULVS VI.

a Perum propheta demonum aliquando praedicent verum.



AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quod propheta demonum nunquam vera praedicant. Dicit enim Ambrosius, quod omne verum à quocunque dicitur, à spiritu sancto est: sed prophetae demonum non loquuntur à spiritu sancto, quia non est conuentio Christi ad Belial, ut dicitur secundum ad Corinth. 6. Ergo videtur quod tales nunquam vera praenuntiant.

Præterea, Sicut veri prophetae inspirantur à spiritu veritatis, ita prophetae demonum inspirantur à spiritu mendacii, secundum illud tertij Regum ultimo: Egrediar, & ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius. Sed prophetae inspirati à spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est: ergo prophetae demonum nunquam loquuntur verum.

Præterea, Io. 8. dicitur de diabolo, quod cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia diabolus est mendax, & pater eius, id est, mendacii. Sed inspirando prophetas suos diabolus non loquitur nisi ex propriis. Non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia non est conuentio lucis ad tenebras, ut dicitur secundum Corinth. 6. Ergo prophetae demonum nunquam vera praedicant.

SED CONTRA est, quod Numeri 22. dicit quidam glossa quod Balaam diuinus erat demonum, scilicet ministerio: & attē magica nonnunquam futura praecognoscebat. Sed ipse multa praenuntiavit vera, sicut est id quod habetur Numeri 24. Orietur stella ex Iacob, & consurget virga ex Israël. Ergo etiam prophetae demonum praenuntiant vera.

CONCLUSIO.

a Propheta demonum nonnunquam vera dicunt, sed non demonum opere, verum potius spiritus sancti opere.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inueniri aliquid in rebus, quod totaliter bono priuetur. Unde impossibile est

sum homines. Vel pro
pter defectum applica
tionis, ut in compati cir
cullum quam speculatio
nem contingit, & si qui
aliud simile est impedi
mentum, nihil aliqui
requiritur ad genera
tionem speciei intelligibi
lis, nisi lumen intellectu
agentis. Quod quantum
est ex se, temper est pa
ram agere, & similitu
paratus est intellectu
possibilis recipere. Ter
tio, ex phantasmatibus
quoque existit adiutu
luminis superiori ad lu
men naturale. Et hoc mo
do ponitur ab Auctore
similiter cum quarto in hoc
articulo in responsio
ad secundum, dicente
similitudine intelligibili
quod, quandoque a for
mis imaginatis resulta
secundum adiutoriu
propter similes. Qui

est eisdem formis imaginata subtilior conficitur veritas secundum illustrationem altioris luminis. Hinc siquidem apparet quod in eisdem phantasmatibus, pota leonis, hominis, quadrupedis, latent nulle appellationes possibiles inextrahendi, quia latent in nulle veritates possibiles et ex eis et in eis inspicitur ad quas appellationes de veritate extrahenda et illustrandas non sufficit naturale lumen nostrum, sed superueniens lumine altiori apparebunt nouæ. Et inde hinc nouæ species intelligibiles, et nouæ veritates pota quod leo de tribu in la filios mundum.

Quarto, ex immediata impressione à Deo, vnde idem Autor dicit. Diuina siquidem virtus immediate impellit quandoque in animas species intelligibiles, ut patet quando apostolus docet de his.

In responsione ad tertium eiusdem articuli aduertere quod phantasmata naturalium ordinari ad intelligibiles veritates excedentes intellectum potest intelligi dupliciter. Primo, ad eogitandum illas veritates. Et hoc non est verum valde utiliter, nam quia potest homo fingere illas veritates quas tamen cum quia possunt sine sensu et cogitatione, possunt aliis cogitari, et discuti et disputari, ut patet de his libro trigesimo. Alio ergo modo intelligitur quod non possunt ordinari ad inspicendum hoc est ad hoc, ut in eis videantur veritates excedentes facultatem naturalem intellectus. Et hoc est verissimum et intentionem, ut patet ex aduerso libro subditum, scilicet de his feminis, quod videri facit ad eas inspicendum naturalem lumen deficit inueniens

a. Super Qua-
stionis centesimaseptua-
gesimatertia Articulu
tertium.

¶ Articulus tertio eius.
Idem quæstiones centæ.

nouum lumen, quia sicut dicitur glossa. Microny.
Amos primo, Prophetæ videntur similitudinibus
rerum in quibus conuersati sunt. Sed si
visio prophetica fieret per aliquas species de
nouo impressas, nihil operaretur ibi præcedens
conuersatio: ergo non imprimuntur aliquæ
species de nouo in animam prophetæ, sed solum
propheticum lumen.

¶ Præterea, Sicut Auguſt. dicit 12. ſuper Gen.
ad litteram, Viſio imaginaria non facit pro-
phetam, ſed ſolum viſio intellectualis. Vnde
etiam Dauid. 10. dicitur quòd intelligentia opus
eſt in viſione: ſed viſio intellectualis, ſic in
eodem lib. dicitur, non fit per aliquas ſimili-
tudines, ſed per ipſam rerum veritatem: ergo
videtur quòd prophetica revelatio nò fiat per
impreſſionem aliarum fuerieram.

¶ Præterea, Per donum prophetiæ spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ: sed formare quæcunque rerum species potest homo ex facultate naturali: ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur
Olea 12. Ego visiones multiplicavi eis, & in
manibus prophetarum assimilatus sum. Sed
multiplicatio visionum non fit secundum lu-
men intelligibile, quod est commune in omni
prophetica visione, sed solum secundum diuer-
sitate[m] specierum, secundum quas etiam est
assimilatio: ergo videtur quod in prophetica
revelatione imprimatur non species rerum,
& non solum intelligibile lumen.

CONCLVSIO.

¶ Fit prophetia revelatio nonnunquam per solam
divini luminis influentiam, nonnunquam vero per
speciem de novo impressam, seu aliter ordinatam.

RESPONDE O dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit 12. super Genes. ad litteram, cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet. Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem siue repræsentationem rerum, & iudicium de rebus præsentatis. Repræsentantur autem menti humanæ res aliquæ secundum aliquas species & secundum naturæ ordinem. Primo ergo oportet quòd species repræsententur sensui: secundò imaginationi: tercio, intellectui possibili, qui immutatur à speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilium secundum quòd accipiuntur à sensui, sed transmutantur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus & furiosis: vel etiam secundum imperium rationis disponitur phantasmata in ordine ad id quòd est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Iudicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectus luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quòd pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet & quantum ad iudicium, per influxum luminis intellectus, & quantum ad acceptionem seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi prophetiæ, non autem quantum ad primum. Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare: sicut facit Deus, Horum autem duorum principalis est primum in prophetia, quia iudicium est completivum.

cognitionis. Et ideo sicut sic diuinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, vt Pharaon & Nabuchodonosor, aut etiam per similitudines corporales, vt Balthazar, non est talis ceniendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum. Sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Vnde a quibundam vocatur extraneis prophetiæ, sicut & diuinitio somniorum. Est autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad iudicandum, etiam ea que ab aliis imaginariè visa sunt, vt patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit 12. super Genes. ad literam, maxime propheta est qui utroque præcellit, vt scilicet videat in spiritu corporalium rerum significatiuius similitudines, & eas viuacitate mentis intelligat. Repræsentant autem diuinitus menti prophetæ, quandoque quidem mediante sensu, exterius quædam formæ sensibiles, sicut Daniel

vidit scripturam parietis, vt legitur Dan. 5. quandoque autem per formas imaginarias, siue omnino diuinitus impressas, non per sensum alicui cæco nato imprimerentur in imaginatibiles, vel etiam diuinitus ordinatas ex his quæ pæ, sicut Hieremias vidit ollam succensam a betur Hierem. 1. siue etiam imprimendo spei menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam, sicut Salomon & Apostoli. Lumen autem quod quidem imprimitur menti humane de ea quæ ab alijs visa sunt, sicut dictum est de Io. Apostolis quibus dominus aperuit sensum vt ras, vt dicitur Luc. 24. Et ad hoc pertinet nam, siue etiam ad diiudicandum secundum ea quæ cursu naturali homo apprehendit. Scandum veraciter & efficaciter ea quæ ag illud Isa. 63. Spiritus domini doctor eius fuit. prophetica reuelatio quandoque quidem fit fluentiam: quandoque autem per species diuinitus ordinatas.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quòd
doque in prophetica reuelatione diuinitus ori
ginarie præacceptæ a sensu secundum cong
reuelandam. Et tunc conuersatio præceden
iplas similitudines, non autem quando total
primuntur.

¶ Ad secundum dicendum, quòd visio intell
dum aliquas similitudines corporales & indu
cundum aliquam similitudinem intelligibile
de Trinit. quòd habet animus nonnullam spe
nem, quæ quidem similitudo intelligibilis in
tica quandoque immediate à Deo imprimitur
imaginatis resultat secundum adiutorium pr
ex eisdem formis imaginatis subtilior conspi
illustrationem altioris luminis.

¶ Ad tertium dicendum, quod quascunque for-
turali virtute homo potest formare absolute,
nisi ut sint ordinatae ad representandas intel-
lectionis intellectum excedunt, sed ad hoc nec
supernaturalis luminis.

ARTICVLVS III.

¶ *Verum visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.*

AD TERTIVM sic procedit prophetica semper fiat cum a Dicitur enim Numeri 12. Si qui pheta domini, in visione appare loquar ad illu. Sed sicut gladio Viso quæ est per somnia & visiones, est per vel fieri. Cum autem aliqua videntur dici ve tur, vel fieri, est alienatio a sensibus: ergo pro alienatione a sensibus.

Præterea, Quando vna virtus multū intendit alia potentia abstrahitur à suo actu, sicut illi qui dant ad aliquid audiendum, non percipiunt vbi sunt: sed in visione prophetica est maxime intenditur in suo actu: ergo videtur quod sententia à sensibus.

¶ Præterea, Impossibile est idem simul

simaequeque dimentione
dubium quidem occurrat,
an detur quintum specu-
dum quod sit propheti-
ca reuelatio. In liera si-
quidem quatuor eun-
taccantur. Et est ratio
dubio, quia naturalis co-
gnitio habet quintum, sci-
licet ordinatiorem spe-
cietum intelligibillium,
quae nihil istorum quatuor
est, vt patet. Et conuenit
secundum quod differenti-
mode & componuntur
& ordinantur species in-
telligibiles diuersas verita-
tes pariter. Quare igitur
in prophetica cogniti-
one reliqua proportio-
naliter ponuntur, sicut in
naturalis cognitione; Et
hoc vniu. scilicet ordi-
natio specierum intel-
ligibillium, praeterali-
sum est.

Super

Annot. 2.

Annot. 4

Ad hoc dicitur, quod ordinatio specierum intelligibilium locum habet in prophetica revelatione, sicut & ordinatio imaginabilium quoniam quandoque mens prophetae adiuta lumine prophetico, antiquas species intelligibiles ordinat ad aliquam ueritatem excedentem facultatem naturae inspicendam. Sicut hoc facit circa formas imaginatas iuxta precedentis articuli doctrinam. Neque enim minus potest esse lumen propheticum ad ordinandum aliter species intelligibiles, quam imaginatas, cum sit propinquius, istae remotiores ab ipso sint. Neque species intelligibiles sunt minus labiles quam imaginatae, sed in secundo membro subintelligitur. Nam intelligendum est secundum immisionem uel ordinem specierum intelligibilium, sicut in tertio membro immisio uel ordinatio coniunguntur explicite. Et quoniam singulorum certa ratio reddi non possit, quare scilicet Author hoc non explicite dixit in intellectu sicut in imaginatiua: dici tamen potest quod quia sola ordinatio in phantasmatibus ad prophetiam satis manifesta est in prophetis: quoniam communiter in phantasmatibus naturaliter acceptis diuinitus ordinatis prophetiae apparent reuelationes: ideo ex manifestis tradendo doctrinam, subintelligendum duxit simile ad ista manifestum, sed maiore ratione amplexendum ex simili manifestum.

Nota. In eodem articulo, nota quod quatuor membra in littera enumerantur, tria determinatur in littera negatiue, scilicet quod non est in eis necessaria abstractio a sensibus, scilicet quantum, primum, & secundum, & in solo tertio necessitate abstractio a sensibus ponit ac probat. Vbi oportet te formalem habere intellectum, nec aliud quod dicitur intelligere. Quoniam primum & secundum membra, scilicet influxus luminis, & impressio intelligibilium formarum, uerissimum est non exigere abstractionem a sensibus: quia possunt fieri sine abstractione a sensibus, ut in littera probatur ex parte officij nostri sensus, & in responsione ad tertium ex parte luminis prophetici, redditur propter quid. Cum hoc tamen fiat quod quandoque exigunt abstractionem a sensibus, scilicet cum mens prophetae exeat uel ad sublimiora contemplanda, ut in calce eiusdem responsionis ad tertium patet. Ita quod alienatio a sensibus semper existit ad prophetiam secundum imaginarias impressionem uel ordinem. Quia intellectualis reuelatio quando ad superioris influxum fit, ad mouendum prophetae mentem uersus iudicium, uel dispositionem sensibilem, concretio ad sensum utilis est non abstractio. Quando uero intellectualis reuelatio ad sublimia contemplanda mentem docet prophetiam, abstractione ab inferioribus opus est. Virumque autem horum in naturalibus cognitionibus experimur: quoniam disponentes aut iudicantes de sensibilibus, non abstrahimur, sed sensibus immergemur. Ad aliorum autem speculanda quanto magis abstrahimur, melius percipimus.

Nota. In eodem articulo, nota autem uerbum diuinam conditionem, scilicet talis alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae: & mul-

conueriti: sed in uisione prophetica mens conueritur ad accipiendum a superiori: ergo non potest simul conuertere a sensibilibus. Necessarium ergo uidetur quod reuelatio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

SED CONTRA est, quod dicitur primae ad Cor. 14. Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt: sed hoc esse non posset si propheta non esset sui compos a sensibus alienatus existens: ergo uidetur quod prophetica uisio non fiat cum alienatione a sensibus.

CONCLUSIO.

Fit nunquam prophetica reuelatio per abstractionem a sensibus, cum uidelicet fit per imaginarias formas, non tamen cum aliqua naturae inordinatione, sed uel per somnium, uel contemplationem diuinorum, uel diuinam uirtute rapiente.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, prophetica reuelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immisionem intelligibilium specierum, secundum impressionem uel ordinem imaginabilium formarum, & secundum expressionem formarum sensibilem. Manifestum est autem quod non fit abstractio a sensibus quando aliquid representatur menti prophetiae per species sensibiles, siue ad hoc speculiter formatas diuinitus: sicut rubus ostēdit Moysi, & scriptura ostēdit Danieli: siue etiam per alias causas productas: ita tamen quod secundum diuinam providentiam ad aliquid prophetice significandum, ordinatur: sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio a sensibus exterioribus, per hoc quod mens prophetiae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus: quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conuersionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia, ut in primo habitum est. Sed quando fit reuelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quae exteriori sentiuntur. Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat: quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat quae exteriori percipit ab his, quae imaginabiliter uidet. Vnde Augustinus dicit super Gen. ad litteram, sicut uidentur quae in spiritu sunt imagines corporum, quemadmodum corpora per corpus, ita ut simul cernatur & homo aliquis praesens & absens alius, spiritu, tanquam oculis. Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae, sicut in arreptis uel furiosis: sed per aliquam causam ordinatam uel naturalem,

ut minus sit cum aliqua inordinatione honestatis aut moris. Spiritus enim sanctus qui Author est alienationis, requiritur ad prophetiam, sicut & prophetiae ipsius, non est Author deordinationis naturae aut moris. Quoniam gratia secundum genus suum, & naturam, & morem, perficere, non destruere, minuire, aut uolere, natura est. Et propterea alienatio a sensibus cum cordis situ sensibilibus uehementi, cum deordinatione naturae continetur, non est a Spiritu sancto. Et similiter si cum denudatione pudendorum partium fiat ex parte personae alienatio, nisi adessent operientes. Hoc enim & contra honestatem morum & contra naturae ordinem est, quoniam motus talis membrorum ad deordinationem naturae spectat, etiam si nudatio pudendorum non esset extra sequebatur de oportet aduenire in huiusmodi alienationibus si interueniat aliquid indecentis, secundum motus intrinsecos uel extrinsecos, siue sit indecentia naturae, siue indecentia moris: quoniam tunc non est alienatio prophetica, sed infirmitatis uel fidei, uel illiusmodi debilitatis, aut naturaliter animalis ex nimia meditatione alicuius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur uel ordinabantur imaginariae formae: uel in dormiendo, quod significatur per somnium: uel in uigilando, quod significatur per uisionem.

Ad secundum dicendum, quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quae sunt a sensibus remota, tunc propter uehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem uel iudicium sensibilem, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis prophetiae non est secundum uirtutem propriam, sed secundum uirtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetiae inclinatur ad iudicandum uel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando eleuatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quod spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad prophetiam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur: quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea, quae uidentur, non mente perturbata sicut arrepti, ut dixerit Priscilla & Montanus: sed in ipsa prophetica reuelatione potius ipsi substituantur spiritui prophetiae, id est, dono prophetico.

ARTICULVS III.

Virum propheta semper cognoscat ea quae prophetant.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod propheta semper cognoscat ea quae prophetant: quia ut Augustinus dicit super Gen. ad litteram, Quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. Sed ea quae intelliguntur, non possunt esse incognita: ergo propheta non ignorat ea quae prophetant.

Præterea, Maius est lumen prophetiae quam lumen naturalis rationis: sed quicquid lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quae sciuntur: ergo quicquid lumine prophetico aliqua enunciat, non potest ea ignorare.

Præterea, Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem. Vnde dicitur 2. Petri 1. Habemus propheticum sermonem, cui bene sc-

iat huiusmodi uerba, huiusmodi actus, huiusmodi personas: non aduertentes quod spiritus prophetarum subiecti sunt eis quo ad promulgationem.

Super Questionis centesimae septuagesimae articulum quartum.

Artic. 4. eiusdem, quod superius contra declaratum est quod de cognitione euidens est sermo, quod etiam hic patet in responsione ad argumenta, dum dicitur quod primae rationes loquuntur de ueris prophetis quorum mens diuinitus illustratur perfecte. Et constat quod tres primae rationes de cognitione euidens loquuntur: ideo non est hic amplius immorandum, sed firmandum quod prophetae ueris quo ad duo habent eandem, scilicet quo ad ipsam reuelationem quod est a deo: & quo ad reuelata, quod sunt futura sic uel sic, prout reuelantur: & quod sunt talis uel talis conditionis reuelantur prout tamen reuelantur. Et hinc soluitur questio superius in articulo ultimo ad secundum quod 1. 7. relictum de prophetia comminationis. Nam propheta cui reuelatur

Secunda Secunda S. Th.

Q. 99. laus

Nota.

Heb. 11. 17. 19.

Nota.

latur aliquid futurum, in causis, eundem cognoscit illud futurum in causis illis. Quoniam cognitio eius est similitudo diuine scientie de illo futuro in illis causis. Sed non oportet quod sciat hunc an sit etiam ponendum in esse illud futurum, sed quantum est ex illius prophetice cognitionis, remanet ambiguum in mente prophete: an illud futurum eueniet, uel non. Et propheta Ionas reusibus prophetat. Nimirum, dicens de eo quod eueniet, scilicet quod esset propheta comminationis tantum. Sciebat enim clare quod erat propheta comminationis, quia uiderat futuram submerisionem ciuitatis in causis, & non uiderat aliter, sed nesciebat an esset tantum comminationis & non euentus: quia nihil erat sibi de hoc reuelatum. Ad uerum enim prophetam sufficit cognoscere euentum quod propheta, secundum id quod est sibi reuelatum & ut in litera optime subditur, propheta circa reuelata sibi non cognoscit omnia que spiritus sanctus intendit per illa, sed sufficit quod uideat illa cognitionem quod propheta iubetur. Nec oportet quod comprehendat illam, sed comprehendat intentionem illius spiritus sancti & relinquat propter rationem literae, scilicet quod est instrumentum deficientis a spiritu sancto.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Io. 11. Hoc autem a seipso Caiphas non dixit, sed cum esset pontifex anni illius propheta uir, quia Iesus mortuus erat pro gente, &c. Sed hoc Caiphas non cognouit: ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea, quae prophetat.

CONCLUSIO.

¶ Cum prophetia uocatur spiritus sanctus, ut deficientibus instrumentis, non oportet prophetam quascunque praedicant cognoscere.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in reuelatione prophetica mouetur mens prophetae a spiritu sancto, sicut instrumentum deficientis respectu principalis agentis. Mouetur autem mens prophetae non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, uel ad aliquid faciendum: & quandoque quidem ad omnia tria simul: quandoque autem ad duo horum, quandoque uero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetae mouetur ad aliquid estimandum uel apprehendendum: quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam: quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat hanc sibi esse diuinitus reuelata. Similiter etiam quandoque mouetur mens prophetae ad aliquid loquendum: ita quod intelligat id quod per haec uerba spiritus sanctus intendit: sicut Dauid qui dicebat secundi Reg. 21. Spiritus domini locutus est per me. Quandoque autem ille cuius mens mouetur ad aliqua uerba exprimenda, non intelligit quid spiritus sanctus per haec uerba intendat: sicut patet de Caipha Io. 11. Similiter etiam cum spiritus sanctus mouet mentem alicuius ad aliquid faciendum: quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Hiero qui abscondit lumbarum in Euphratem: ut habetur Hiero. 13. Quandoque uero non intelligit, sicut milites diuidentes uestimenta Christi non intelligebant quid significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moueri a spiritu sancto ad aliquid estimandum, uel significandum uerbo uel facto: hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem mouetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quod quia mens prophetae est instrumentum deficientis (ut dictum est) etiam ueri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum uerbis aut uerbis aut etiam factis spiritus sanctus intendit. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes loquuntur de uerbis prophetis, quorum mens diuinitus illustratur perfecte.

¶ Super Quaestione celsima septuagesima quarta articulus primus.

¶ Num author diuidat prophetiam in multas species.

¶ Quasi. I. Natus, 1. q. 74. ad 1. dubium occurrit ad hominem. Quoniam superius in questione 36. artic. 1. ad tertium, Author posuit prophetiam esse unius speciei. Hic uero ponit multas prophetiae species ex obiectis distinctas, sicut universaliter habetur seu actus ex obiectis distinctus. Quo patet hanc duo limitari. 1. Author superius locutus est de specie subalterna, hic uero loquitur de specie specialissima. Et ideo nulla est obiectaritas inter illius dicta. Sed hanc responsio facile confutatur, monstrando quod ibi loquitur de specie specialissima. Ostenditur autem, conferendo responsionem illam ad tertium, ipsi argumentum tertio.

¶ Ad cuius evidentiam aduertendum est quod in specie subalterna rationantur duo, scilicet unitas speciei, quae est unitas generica, & inuenitur diuersitas specificata: ipsorum temporisibile esse aliquam

¶ QVAESTIO CENTESIMA SEPTUAGESIMA QUARTA, De diuisione prophetiae, in sex articulos diuisa.

¶ INDE considerandum est de diuisione prophetiae. **¶ Et** circa hoc quaeruntur sex. **¶ Primo**, de diuisione prophetiae in suas species. **¶ Secundo**, utrum sit aliorum prophetia, quae est sine imaginaria uisione. **¶ Tercio**, de diuersitate graduum prophetiae. **¶ Quarto**, utrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum. **¶ Quinto**, utrum aliquis comprehensor possit esse propheta. **¶ Sexto**, utrum prophetia creuerit per temporis processum.

ARTICULVS I.

¶ Vtrum conuenienter diuidatur prophetia in prophetiam praedestinationis dei, praesentiae, & comminationis.

¶ PRIMVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter diuidatur prophetia in gloss. super Matt. 1. Ecce, uirgo in utero habebit: ubi dicitur, quod propheta alia est ex praedestinatione dei, quam necesse est omnibus modis euenire, ut sine nostro impleretur arbitrio, ut hanc de qua hic agitur: alia est praesentia dei, cui nostrum admiscetur arbitrium: alia est quae comminationem dicitur, quae sit ob signum diuinae animaduersionis. illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum diuisionis prophetiae. Sed omnis prophetia est secundum praesentiam diuinam: quia prophetae legunt in libro praesentiae, ut dicit glo. Isaie 38. Ergo uidetur quod non debeat poni una species prophetiae quae est secundum praesentiam.

¶ Præterea, sicut aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem: & utraque uariatur. Dicitur enim Hierem. 18. Repente loquar aduersum gentem & aduersum regnum, ut eradicem, & destruiam, & disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam & ego poenitentiam. Et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis. Subito loquar de genere & regno, ut aedificem & plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, poenitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei. Ergo sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

¶ Præterea, Isidorus dicit in lib. Etymol. Prophetiae genera sunt septem. Primum genus est, exaltis quod est mentis excessus, sicut uidit Petrus uas submissum de caelo cum uariis animalibus. Secundum genus, uisio, sicut apud Isaiam dicentem, Vidi dominum sedentem, &c. Tertium genus est somnium: sicut Iacob scalā dormiens uidit. Quartum genus est per nubem: sicut ad Moysen loquebatur deus. Quintum genus est uox de calis: sicut ad Abraham sonuit, dicens, Ne mittas manum in puerum. Sextum genus accepta parabola, sicut apud Balaam. Septimum genus repletio spiritus sancti, sicut pene apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera uisionum: unum secundum oculos corporis, alterum secundum spiritum imaginariū, tertium per intuitum mentis. Sed haec non exprimuntur in praedicta diuisione: ergo est insufficientis.

¶ SED CONTRA est Autoritas Hiero. cuius dicitur esse glo. **¶ Diuiditur** omnis prophetia in eam, quae est Dei praedestinationis, praesentiae, & comminationis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod species habituum & actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiae est id quod est in cognitione diuina supra humanam facultatem existentem. Et ideo secundum horum differentias prophetia distinguitur in diuersas species secundum prius dictam diuisionem. Dicitur est autem supra, quod futurum est in diuina cognitione dupliciter. Vno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia comminationis, quae non semper impletur: sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectus: qui quandoque aliis superuenientibus impeditur. Alio modo, praecognoscit deus aliqua in se ipsis, uel ut scienda ab ipso: & horum est prophetia praedestinationis: quia secundum Damascenum, deus praedestinat ea quae non sunt in nobis: uel ut scienda per liberum ar-

speciem subalternam sine diuibus ad minus speciebus. Cum omne genus diuibus ad minus differentis diuidatur. Argumentum illud ita dicitur & explicite contra secundum tendit, scilicet quod prophetia non habet diuersas species, sed unam tantum deducendo ad hoc inconueniens quod non sit eadem species prophetiae. Responsio uero consistit in assignando formale, unde prophetia habet unitatem specificam. Vbi patet quod si de specie subalterna solutio loqueretur, argumento non satisficeret: quia daret illud quod inferbatur quod non esset eadem species prophetiae: quoniam hoc stat cum specie subalterna, & sic respondit nihil dixerat ad propositum argumenti. Dicendum est ergo quod utrobique loquitur de specie specialissima quod conclusio hic posita secundum se, est contraria conclusioni illi secundum se. Quoniam ibi conclusio dicitur, quod prophetia est unius speciei species istius: hic uero quod sunt plures species prophetiae. Et quod ita sit, ratio litterae hic & ibi explicat. Nam ratio quae hic assertur ad conclusionem, scilicet, habitus & actus distinguuntur per obiecta: ibi assertur arguendo, & soluitur quod intelligitur de obiecto formali: & dicitur quod formale in obiecto prophetiae est lumen diuinum, a cuius unitate prophetia habet speciem unitatem. Et expresse excluditur ratio hic allata, dum subditur, licet sint diuersae, quae per diuinum lumen prophetiae manifestantur. Notantes autem dixi secundum se, quoniam ut ponitur in littera, non sunt contrariae dictae conclusiones: quoniam conclusio de identitate specificae prophetiae, ponitur ab Authore simpliciter & secundum propriam sententiam, ut ibi patet legenti. Conclusio autem de diuersitate specificae ponitur secundum quod, & secundum alienam sententiam: ut patet ex duobus in littera hac. Primo, ex eo quod in littera inferuntur. Et ideo secundum horum differentias prophetia distinguitur in diuersas species, non quidem absolute, hoc est, sine additione aliquae illi additione, secundum prius dictam diuisionem: quod dixerat, quod ista diuersitas speciei ponitur supponendo & sequendo prius dictam diuisionem. Secundo, patet ex eo quod in eadem corporis articulo substat etiam quod dicitur

dux tantū species pphē-
tice ponitur. Hoc est si-
gnū est quod adaptatio
res aduenerat ad saluā-
dā glōsā scripturā,
dummodo res, modo
dum tād species saluat.
Reuerētia ergo docto-
rū cōgruētia tāto vtro,
ratio est horū dictōrū.
Propria autē sentētia, ra-
tio fuit prius dictōrum.
Et sic omnia cōsonant.

*Super Questioni
de similitudine
quarta Articulum
secundum.*

Narticulo secundo
eiusdem questionis
17. aduente q. si ver-
ba in titulo posita pro-
prie respiciant l. primi-
pio fuerit, clarior erit
intellectus legēis articu-
lū alioquin vbi ad cal-
cem articuli suauabit.
Vnde si quidē titulus nō
formis imaginaria, sed
visione imaginaria. Ita
q. nō verū in questio-
nē, vnde prophetia sine
phantasmibus, sed sine
visione imaginaria. Et
quoniam de prophetia est
sermo, intelligit de vi-
sione imaginaria pro-
phetia. Et hoc in calce
articuli explicat. Ita q.
sensu questionis est an
prophetia habeat alteram
tū prophetia visionē,
scilicet intellectuāle, sit
excellētiōr prophetia
habente vtrāq. pphē-
ticiā visionē, scilicet intel-
lectuāle & imaginariā.

In responsō ad tertium
eiusdem articuli, aduente
q. similitudo l. littera po-
nitur inter fidei respectu
cognitionis vtrius & pa-
trix, & prophetia respe-
ctu visionis imaginari-
e & intellectuālis, nō
currit quatuor pedibz.
sed sit est quod exēpli
rationem habeat, vt in-
telligit audientes. Pro-
phetia siquidem distin-
guitur non per propriē
vel improprie dici de
altera visionum, sicut
fides improprie dice-
tur de cognitione pa-
trix: sed distinguat pe-

nes magis & minus pro-
prie. Ita quod magis
proprie dicitur de illa
quæ habet visionem
Et q. imaginariā, & minus
proprie de illa quæ ha-
bet solam intellectuā-
lem visionem. De vtra-
que tamen proprie: vt
q. 12. ar. patet ex definitōe pro-
phetie ex Cassiodoro.
Et 13a. In eodem articulo
secundo in responsō
ne ad quartum mani-
festē habes, quod quan-
tūcūque sit excellēs
intellectuālis visio pro-
phetica absque imagi-
naria visionē, nunquam
tamen est sine phan-
tasmatum ministerio:
quoniam diuina sapi-
entia disponit omnia lū-
uiter. Et naturale est ho-
mini, absque phantasma-
tate non intelligere.
Nec extendas hanc
ad raptum Pauli, aut
Moysi: quoniam non
loquimur de huiusmo-
di singularibus, sed de
prophetis visionibus
regulariter.

bitū hominis: & sic est pphētia præscien-
tiæ, quæ potest esse bonorū & malorū: quod
nō contingit de prophetia prædestinationis,
quæ est bonorū tantū. Et quia prædestinatio
sub præscientia cōprehēditur, ideo in glo. in
principio Psalterij ponitur tantum duplex
prophetia species, scilicet secūda præscien-
tiā, & secundum comminationem.

AD PRIMVM ergo dicendū, q.
præscientia pphētie dicitur præcognitio futuro-
rū euentū, put in seipfis sunt, & secundum
hoc ponit species prophetie. Prout autē di-
cit respectu futurorū euentū siue secūda q.
in seipfis sunt, siue scdm q. sunt in suis causis,
cōiter se habet ad omnē speciem pphētie.
Ad secundū dicendū, q. prophetia promif-
sionis cōprehenditur sub prophetia cōmi-
nationis: quia eadē est ratio veritatis in vtraq.
Denominatur tamē magis a cōminatione:
quia Deus promior est ad relaxandā penam
quā ad subtrahendū promissa beneficia.
Ad tertium dicendū, quod Isidorus distin-
git prophetiam secūda modū prophetan-
di: qui quidē potest distingui vel secundum
potētiā cognoscitiuā in homine, quæ sunt
sensus, imaginatio & intellectus. Et sic sumi-
tur triplex visio: quam ponit tam ipse quā
Augustinus super Gen. ad literā. Vel potest di-
stingui secundū differentia prophetici influ-
xus, qui quidē quantū ad illustrationē intel-
lectus significatur p repletionē Spiritus san-
cti, quam septimo loco ponit. Quantū verō
ad impressionē formari imaginabilium po-
nit tria, scilicet somnium, quod ponit tertio
loco: & visionē quæ sit in vigilando, respec-
tu quorūcūq. cōmunium, quam ponit in
secundo loco: & ecstasim, quæ sit per eleua-
tionē mentis in aliqua altiora: quā ponit pri-
mo loco. Quantum verō ad sensibilia signa,
ponit tria: quia sensibile signū aut est aliqua
res corporea exterius apparens visui, sicut
nubes, quam ponit quarto loco: aut est vox
formata exterius ad auditū hōis delata, quā
ponit quinto loco: aut ex vox per hominē
formata cū similitudine alicuius rei, qd per-
tinet ad parabolā, quam ponit sexto loco.

ARTICVLVS II.

*Verū excellētiōr sit prophetia, quæ habet vi-
sionē intellectuālem & imaginariā, quā ea quæ
habet visionem intellectuālem tantum.*

AD SECVNDVM sic pro-
ceditur. Videtur q. excellētiōr sit
prophetia quæ habet visionē in-
tellectuāle & imaginariā, quā
ea quæ habet visionem intellectuālem tan-
tum. Dicit enim Augustinus super Gen. ad
litteram: & habetur in gl. primæ ad Cor. 14.
super illud, Spiritus autē loquitur mysteria.
Minus est prophetia qui rerū signatarum
solo spiritu videt imagines: & magis est pro-
pheta qui solo earum intellectu est prædi-
tus: sed maxime propheta est qui in vtroq.
præcellit. Hoc autem pertinet ad prophē-
tam qui simul habet intellectuālem & ima-
ginariā visionem: ergo huiusmodi pro-
phetia est altior.

Præterea, Quanto virtus alicuius rei est
maior, tanto ad magis distantia se extendit:
sed lumen propheticum principaliter ad
mentem pertinet, vt ex dictis patet: ergo
perfectior videtur esse prophetia quæ de-
riuat vsque ad imaginationem, quā illa
quæ existit in solo intellectu.

Præterea, Hieronymus in prologo libri
Regū, distinguit prophetas cōtra hagiogra-

phos. Omnes autē illi quos prophetas nominat: puta, Isaia, Hie-
remias, & alij huiusmodi simul cū intellectuāli visione imagina-
riā habuerūt: nō autē illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex in-
spiratione Spiritus sancti scribētes: sicut Ioh, David, Salomon,
& huiusmodi. Ergo videtur q. magis pphētie dicuntur prophetæ
illi qui simul habent visionē imaginariā cū intellectuāli, quā
illi qui habent intellectuālem tantum.

Præterea, Dio. dicit i. ca. cell. hiera. q. impossibile est nobis super-
lucere diuinū radiū, nisi varietate sacrorū velaminū circūuela-
tū: sed pphētica reuelatio sit p immisionē diuinū radij: ergo vi-
detur quod non possit esse absq. phantasmatum velaminibus.

SED CONTRA est qd glossa dicit in principio Psal-
terij, q. ille modus prophetie dignior est ceteris: quādo scilicet
ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori admi-
niculo facti: vel dicti, vel visionis, vel somnij, prophetatur.

CONCLUSIO.

*Prophetia, per quā supernaturalis veritas conspicitur secundū intellectuā-
lem veritatem, longē dignior est illa, in qua supernaturalis veritas innoscitur
per similitudinē rerū corporalium secundū imaginariā visionem.*

RESPONDEO dicendum, quod dignitas eorū quæ
sunt ad finem, præcipue consideratur ex fine. Finis autē prophē-
tie est manifestatio alicuius veritatis supra hominem existētis.
Vnde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophē-
tia est dignior. Manifestū est autē q. manifestatio diuinæ verita-
tis, quæ sit per nudam cōtemplationē ipsius veritatis, potior est
q. illa quæ sit sub similitudine corporalium rerū. Magis enim ap-
propinquat ad visionē patriæ, secundū quam in essentiam Dei
veritas cōspicit. Et inde est q. prophetia, per quā aliqua super-
naturalis veritas cōspicitur, secundū intellectuāle veritatē est di-
gnior, quā illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per
similitudinē corporalium rerū secundū imaginariā visionē. Et
ex hoc etiā ostenditur, mens prophetie sublimior, sicut in do-
ctrina humana additur ostēdiū esse melioris intellectus q. qui ve-
ritatē intelligibilem a magistro nudē prolatam capere potest,
quā ille q. indiget sensibilibus exēplis ad hoc manuduci. Vnde
in cōmendationē prophetie David, dicitur i. Regū 23. Mihi
locutus est fortis Israël. Et postea subdit, Sicut lux auroræ oriē-
te Sole mane absq. nubibus rutilat.

AD PRIMVM ergo dicendū, q. quādo aliqua super-
naturalis veritas reuelanda est per similitudines corporales, tūc
magis est propheta qui vtrūq. habet, scilicet lūm intellectuā-
le & imaginariā visionē, quā ille q. habet alterū tantū: quia perfe-
ctior est pphētia. Et quātū ad hoc loquitur Aug. Sed illa pphē-
tia in qua reuelatur nudē intelligibilis veritas, est obscurior.

Ad secundū dicendū, q. aliud est iudiciū de his quæ propter se
querūtur, & de his quæ querūtur, ppter aliud. In his enim quæ
propter se querūtur, quāto virtus agentis ad plura & remotiora
se extendit, tanto potior est: sicut medicus reputatur melior, qui
plures potest & magis a sanitate distātes sanare. In his autē quæ
nō querūtur nisi ppter aliud, quāto agens potest ex paucioribus
& propinquioribus ad suū intentū peruenire, tanto vide-
tur esse maioris virtutis: sicut magis laudatur medicus q. per pau-
ciora & leniora potest sanare infirmū. Visio autē imaginaria in
cognitione prophetica nō requiritur propter se, sed propter ma-
nifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est
prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum, q. nihil prohibet aliquid esse simpliciter
melius, qd tamē minus proprie recipit alicuius prædicationem:
sicut cognitio patriæ est nobilior quā cognitio viarū: quæ tamē
magis proprie dicitur fides, ppter ea q. nomē fidei importat im-
perfectiōne cognitionis. Similiter autē prophetia importat quā-
dam obscuritatē & remotionē ab intelligibili veritate. Et ideo
magis pphētie dicuntur prophetæ, qui vident per imaginariā vi-
sionē: quāuis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectuāle
visionē, dū modo tamē sit eadē veritas vtrobiq. reuelata. Si ve-
rō lumen intellectuāle alicui diuinitus infundatur, nō ad cognos-
cendū aliqua supernaturalia, sed ad indicandū scdm certitudi-
nē veritatis diuinæ, ea quæ humana ratione cognosci possunt:
sic talis prophetia intellectuālis est infra illā quæ est cū imagina-
ria visionē docente in supernaturalem veritatē: cuiusmodi pro-
phetia habuerūt omnes illi q. numerātur in ordine prophetarū.
Qui etiā ex hoc specialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico
officioungebantur. Vnde & ex persona Domini loquebantur
dicētes ad populū, Hæc dicit Dominus. Quod nō faciebant illi
q. hagiographa cōscripserūt, quorū plures loquebantur frequen-
tius

Tertia Sancti Thomæ Qqq 2

plenius est circa ratio-
nem in littera allatam, ad
propheta quod Moyſes
fuit simpliciter excellen-
tissimus propheta. Et co-
tra primam rationem
obicit dupliciter. Pri-
mo, Claritas cogniti-
onis actum prophetandi
excludens, non constituit
excellentiorem gradum
prophetie. Sed visio di-
vine essentie excludit
actum prophetandi, sicut
& actus fidei, quia videri
est necessarium anigma-
ticum: ergo. Præterea,
si hæc ratio valeret, se-
queretur quod Moyſes
fuit excellens Apo-
stolus, excepto Paulo.
Et tenet sequela: quia
Moyſes vidit divinam
essentiam, alii autem Apo-
stoli non. Cōsequens re-
probatur in hac littera:
dum ministri novi Testa-
menti præferuntur
Moyſi. Contra secundam
rationem obicit: quia
denuntiatio est aliquid
cōsequens cognitionem
prophetiam non ergo
variat gradum propheti-
æ. Contra quartam ra-
tionem littera de confir-
matione obicit: quia
cōfirmatio per signum
cōsequitur etiam propheta-
m. Unde & Ioannes Ba-
ptista nullum signum fecit,
videlicet Ioh. 10. & tamē
a dicto Doctore præfer-
tur Moyſi.

¶ Num Moyſes fuerit
ampli⁹ prophetia maior.

¶ Secundum dubium est
circa conclusionem, con-
tra quā arguitur idem vo-
lens quod David sit sim-
pliciter excellens. Pri-
mo, quia Moyſes non ha-
buit toties, nec ita com-
muniter, illustrationes,
secundum visionem pure
intellectualem, sicut Da-
uid, secundum Reg. 23. Præ-
terea, David plenius &
clarius cognovit & ex-
pressit mysteria Christi
quam Moyſes secundum
dictum doctorem. Ergo
prophetia David fortis-
simè quiddam excellentiā
ex hoc, quod Christi
mysteria sic expressit.
Probat sequela: quia
lex & prophetæ ordinā-
tur ad Christum sicut fi-
nes sunt autem nobilior
est his quæ sunt ad finē.
Et confirmatur, quia

supra Gregorius Homilia 4.
super Ezech. dicit quod
David clariore cog-
nitionem quam Moyſes
Et 3. q. habuerit.
Et 2. d. Ad primū dubium di-
citur cum Auctore in ar-
ticulo sequenti in respō-
sione ad primum, q. vi.
Et 3. q. vii. dicitur divinæ essen-
tiæ rap-
tū per modū passio-
nis, non excludit actum
prophetandi: quia est
visio procul ex parte vi-
dentis. Nec est similis
ratio de actu fidei, qui
est non apparentium.
Nec est verum quod
actus propheticus est
necessario anigmaticus,
iuxta illud Numeri 24.
Palam & non per an-
igmata Deum videt.
¶ Ad alia objectionem
dicitur, q. cōsequenter

pliciter tamē Moyſes fuit omnibus alijs ma-
ior. In prophetia cōsistit ex dictis patet, cō-
sideratur & cognitio tam secundū visionem
intellectualem quam secundū visionē ima-
ginariā: & denuntiatio & cōfirmatio per mi-
racula. Moyſes ergo fuit alijs excellentior.
Primo quidē, quātū ad visionē intellectu-
alē: eo q. vidit ipsam Dei essentia, sicut Paul⁹
in raptu: sicut Aug. dicit 12. sup. Gen. ad lite-
ram. Unde dicitur Numeri 12. quod palam
non per anigmata Deum videt. Secundo,
quantum ad imaginariā visionem, quam
quasi ad nutum habebat, non solum audire
verba: sed etiā videns loquentem etiam in
specie Dei: solum in dormiēdo, sed etiam
in vigilando. Unde dicitur Exo. 33. quod lo-
quebatur ei Domin⁹ facie ad faciem, sicut so-
let loqui homo ad amicum suū. Tercio, quā-
tum ad denuntiationē: quia loquebatur toti
populo fidelium ex persona Dei, quasi de no-
uo legē proponens: alijs verō prophetæ lo-
quebantur ad populum in persona Dei, qua-
si inducentes ad observatiā legis Moyſi:
secundū illud Malach. 3. Memento legis
Moyſi servi mei. Quarto, quantum ad ope-
rationem miraculorū quæ fecit toti populo
in fidelium. Unde dicitur Deuter. 34. Non
fuerit vltra prophetia in Israël sicut Moyſes,
quem nosse Dominus facie ad faciem
in omnibus signis atque portentis quæ mi-
sit per eum, ut faceret in terra Ægypti Pha-
raonem, & omnibus servis eius, vniuersaq.
terre illius.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum,
q. prophetia David ex propinquo attingit
visionem Moyſi, quantum ad visionē intel-
lectualem: quia uterque accepit revelatio-
nem intelligibilis & supernaturalis verita-
tis absque imaginaria visione. Visio tamen
Moyſi fuit excellentior, quantum ad cog-
nitionem diuinitatis: sed David plenius co-
gnovit & expressit mysteria Incarnatio-
nis Christi.

¶ Ad secundum dicendum, quod illa signa
illorum prophetarum fuerūt maiora secun-
dum substantiam facti, sed tamen miracula
Moyſi fuerunt maiora secundum modum
faciendū: quia sunt facta toti populo.

¶ Ad tertium dicendum, quod Ioannes per-
tinet ad novum Testamentum, cuius mini-
stri præferuntur etiam ipsi Moyſi, quasi ma-
gis reuelatē speculantes: ut habetur 1. ad
Corinth. tertio.

ARTICVLVS V.

¶ Verum aliqui gradus prophetie sit etiam in beatis.

¶ QVINTVM sic proce-
ditur. Videtur quod aliquis grad⁹
prophetie est etiam in beatis Moy-
ſes enim, ut dictum est, vidit di-
uinam essentiam, qui tamen propheta di-
citur. Ergo pari ratione beati possunt dici
prophetæ.

¶ Propterea, Prophetia est diuina reuelati-
o: sed diuine reuelationes sunt etiam an-
gelis beatis: ergo angeli beati possunt dici
prophetæ.

¶ Præterea, Christus ab instanti conceptio-
nis fuit comprehensor. Et tamen ipse pro-
phetas se nominat. Math. 13. vbi dicit, Nō
est propheta sine honore nisi in patria sua.
ergo etiam comprehensores & beati pos-
sunt dici prophetæ.

¶ Præterea, De Samuele dicitur Ecclesia.
46. Exaltavit vocem eius de terra in pro-

phetia delere impietatem gentis. ergo ea-
dem ratione alij sancti post mortem pos-
sunt prophetæ dici.

¶ SED CONTRA est, q. 2.
Pet. primo. sermo propheticus comparatur
lucernæ lucenē in caliginoso loco: sed in
beatis nulla est caligo: ergo non possunt di-
ci prophetæ.

CONCLUSIO.

¶ Nulla est finaliter beati prophetia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod
prophetia importat visionem quādam ali-
cuius supernaturalis veritatis, ut procul
existentis. Quod quidem contingit esse du-
pliciter. Vno modo, ex parte ipsius cogniti-
onis: quia videlicet veritas supernaturalis non
cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis
effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc

fit per figuras corporaliū rerum, quā per
intelligibiles effectus: & talis maximē est
visio prophetica, quæ fit per figuras & si-
militudines corporaliū rerum. Alio modo
visio est procul ex parte ipsius vidētis: qui
scilicet non est totaliter in vltimā perfectio-
nem adductus: secundum illud 1. ad Cor. 5.
Quandiu in corpore sumus, peregrinamur
à Domino. Neutro autem modo beati sunt
procul. Unde non possunt dici prophetæ.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum,
q. visio illa Moyſi fuit raptim per modum
passionis, non autē permanēs per modū bea-
titudinis. Unde adhuc videns erat procul.
Propter hoc non totaliter talis visio amit-
tit rationem prophetiæ.

¶ Ad secundū dicendū, quod angelis sit re-
uelatio diuina non sicut procul existentibus,
sed sicut totaliter Deo coniunctis. Unde talis
reuelatio nō habet rationem prophetiæ.

¶ Ad tertium dicendū, q. Christus simul erat
comprehensor & viator. Inquātū ergo erat
cōprehensor, nō competit sibi ratio prophe-
tiæ, sed solum in quantum erat viator.

¶ Ad quartum dicendum, q. etiam Samuel
nondū peruenerat ad statum beatitudinis.
Unde et si volūtatē Dei ipsa anima Samue-
lis Sauli euentū belli præntendit, Deo sibi
hoc reuelatē, pertinet ad rationē prophetiæ.

Non autē est eadem ratio de sanctis qui sunt
modò in patria. Nec obstat q. arte demonū
hoc dē factū: quia et si demones animā alicui⁹
sancti euocare non possunt neq. cogere ad
aliquid agendū, potest tamē hoc fieri diuina
virtute: ut dñs demon cōsultitur, ipse Deus p-
suum nuntiū veritatem enuntiet. Sicut per
Heliam veritatē respōdit nunti⁹ Regis qui
mittebatur ad cōsulendū Deum Acharen.
ut habetur 4. Reg. 1. Quauis etiā dici pos-
sit q. nō fuerit anima Samuelis, sed demon
ex persona eius loquens: quem sapiens Sa-
muele nominat: & eius prænuntiationem
propheticam, secundum opinionem Saulis
& astantium qui ita opinabantur.

ARTICVLVS VI.

¶ Verum gradus prophetie variantur secundum
temporis processum.

¶ D. SEXTVM sic procedi-
tur. Videtur quod gradus prophe-
tiæ variantur secundum temporis
processum. Prophetia enim ordi-
natur ad cognitionē diuinorū, ut ex dictis
patet. Sed sicut dicit Greg. per successiones
temporū creuit diuine cognitionis augmē-
tū: ergo & gradus & prophetiæ secundum
processum temporis debent distingui.

Tertia Sancti Thomæ Q. 99. 3

valeret si seruatiū iden-
titate statu: sed variato
statu, nō valent. Nam mi-
nistri noni testamēti ra-
tione status, id est reue-
lante gratia, præferuntur
Moyſi, & nō ratio ma-
ioris visionis quā tu
est visio diuinæ essen-
tiæ. Propter quod ratio illa
valet respectu stat⁹ an-
te nouum testamētum,
simpliciter loquendo.

¶ Ad obiectā contra se-
cundam & quartam ra-
tiones, dicitur q. licet
denuntiatio & cōfir-
matio sequatur essen-
tiam prophetiæ: quia ta-
men spectant ad condi-
tiones prophetarum, ut
sic: ideo ad excellentiā
prophetiæ bene inducē-
tur & male improban-
tur, quia non ad excel-
lentiam essentialē prophe-
tiæ inducē sunt, sed
ad excellentiā prophe-
tiæ secundū illas condi-
tiones: ut sic secundū o-
mnes conditiones inue-
niat Moyſes superior.

¶ Ad secundū dubium
dicitur, q. prima ob-
jectionis assumptum ex
facilitate potest nega-
ri, quia affirmatur: quia
non habet ex Scriptura
auctoritatem. Secunda ve-
rō nobilitatem prophe-
tiæ David quo ad secun-
dum ostendit. Na prin-
cipale est diuinitas, in
cuius cognitione excel-
lit Moyſes. Christus au-
tem vtrāq. naturam ha-
bet. Unde ex hoc nihil
concluditur. auctoritas
Greg. de cognitione mō-
sticorū Christi intelli-
gitur & nō simpliciter.

¶ Super Questionis
ceteris septuagesima. Annot.

quarta. Articulus 5.

¶ In articulo quinto
eiusdem questionis
hoc solum scriben-
dum occurrit, quod vi-
sio Dei p. essentiam ad
prophetiā dē dicitur, ut res
superioris ordinis, & p.
accidēs, scilicet ratio-
ne modi, scilicet quia
per modum passionis
& secundum quiddam
quo ad hoc quod vi-
dens adhuc erat pro-
cul. Et hæc denotatur
in littera cum subditur,
Et propter hoc non to-
taliter amittit rationē
prophetiæ talis visio.
Parum enim quid ha-
bere prophetiæ dicitur,
quod non totaliter ex-
cludit illam.

¶ Super Questionis
ceteris septuagesima
quarta. Articulus 6.

¶ In articulo sexto
eiusdem questionis
adducit q. Adomai
(ut in littera dicitur) po-
nitur ad denotandum
aliud Dei nomen intel-
ligibile, significans Dei
essentiam ex parte ipsius.

¶ 4. 37. ad
ar. 3. ad
tertium.
Et veri-
4. 42. ar.
4. 4. ad
primum.
¶ In eodem articulo in
responsione ad secundū
adducit Auctorem red-
dere rationē duorum,
scilicet

scilicet quare sermo Domini erat ante Samuel & Reges sarras. Et hoc dicit in calce responsionis: & quare prophetia cepit scribi tempore Isaiæ. Quia scilicet tunc erat exordium Romanæ urbis, qua imperante erat Christus venturus, & impletur omnis prophetia in oculis, ac extensuras promissam salutem vniuerso orbi. Deinde siquidem simul incipere scripturæ & cui scriberentur. Populus Israël non agebat scripturam, habebat

coram prophetas, Gentiles per Christum aduocandi sub Romana Ecclesia, agebant scripturam. Et ideo simul scripturæ prophetica & Romana ceperunt. Hanc rationem non aulicis effugere, nisi auctoritas Aug. in 8. de ciuit. Dei, allata in littera, me foueret.

In responsione aduersus eiusdem articuli nota bene cetera. nouos prophetas, & specialiter quondam Amadei, qui (vt auctorem edidit, nouis doctrinis eorum quæ ad fidem Christianam mysteria spectant, introducere conantur, & suos sequaces ac similes. Omnes enim tales hic damnantur ab Autore, ed dicitur, non defuerit singulis temporibus prophetis spiritum habentes, non quidem ad nouum doctrinam sed ad fidem deprecandam. Non dicit, non quidem ad nouam fidem sed ad nouam doctrinam fidei. Ita quod non solum noua fide deprecantes, qui etiam singulis de celo effugant, excommunicati sunt à Paulo apostolo: sed non ad doctrinam fidei afferentes, procul ab Ecclesia & prophetis sunt: sicut si doceret alii oportere esse ritum sacramentorum, ab illo quod cõmuniter Ecclesia seruauit: aut si alia Evangelii, aut sacre scripturæ apponerent, tanquam sacre scripturæ parerent. Aut si alius aduersus secundum fidem doctrinam illicites, diceret licitos, aut aliqd iudicium de quæ fidei Christianæ doctrinam horret, siue quæ dicitur fidei aduersantur, siue quæ ex eõ quæ fidei cõtrariantur, ut illi qui faciunt se nosse Deum, facti autem negant, Deo cõtrariantur.

¶ Num. quibusdam creditis prophetis adhibenda fides.
Quæstio. In eod. arti. 6. in ead. responsione ad textum, circa id quod ibi dicitur, scilicet quod singulis temporibus non defuerit habentes spiritum prophetie ad humanorum aduocum directionem, dubiū occurrit, an tales creditis prophetis audiendi sint in his quæ dicunt se ex spiritu prophetie habere. Et videtur quid sit: tum quia aliter in vniuersum daretur prophetia spiritus, qui ad utilitatem Ecclesie tanquam finem ordinatur. Et si hæc cõtra illud Apostoli primæ ad Thim. 1. Prophetas nolite spernere, tum quia Isaiæ obediuit precepto Abraham circa mortem sui ipsius, quæ erat contra omniur, tum quia mulier fornicaria, quæ genuit ex Osee propheta, excusata est à fornicatione. In oppositum autem est, quod daretur per hoc via in obediendis & impediendis, & aliis singularibus excusibus hominū illorum, qui dicerent se hæc patre ex iussu huiusmodi prophetarum.

Ad huius euidenciam sciendum est, quod eā duplices sint actus humani, qui dant spectantes ad publica officia, & præsertim ecclesiastica: vt prædicare, celebrare, sententias ferre in iudicio, & similia. Et circa hæc non veretur pectus quæstio: quoniam clara huius quæstionis solutio habetur extra de hæreticis, c. Cui ex iniuncto. Vbi dicitur, si inuicibilis misione à Deo missum publica fides negatur, nisi miraculo vel specialia scripturæ testimonio id confirmet. Hinc enim patet quod quacumque persona prophetante de nouo, non sum publici actus dirigendi secundum illius prophetiam: quoniam Ecclesia fide eis publicam negat, nisi aliquid dictorum testimoniorum efficaciter adesset. Alii verò actus humani priuati sunt perso-

narum, & in his distinguendū est. Quoniam quidam distinguuntur ab huiusmodi prophetis cõueniunt ad vniuersales Ecclesie regulas, & in his, quæ nullū periculum est, quilibet potest in suo sensu abundare, vt dirigat suos actus secundum auctoris huiusmodi prophetarum. Quodam verò distinguuntur difformiter ad ecclesiasticos mores, siue cõmunes totius Ecclesie siue peculiare aliquius religionis: & huiusmodi est

hoc illic in veritate sit ista difformitas, siue habeat speciem difformitatis: & in istis huiusmodi prophetis nec audiendi nec fœdendi sunt aliquo modo, nisi (vt dicitur) fides publica ab Ecclesia eis deberetur. Manifestatur autem hoc ratione & auctoritate. Ratione quidem, quoniam recta ratio exigit vt in directione actuum nostrorum certū præponatur dubio, quod ad bonitatem vel malitiam. Cõstat autem quod regulare actus nostros cõformiter ad diuinas ecclesiasticas leges & mores, bonū procul dubio est. Et declinare ab illis, malū similiter pouldubio est. An autem Deus in veritate illuminauerit huiusmodi prophetas, & præstare debeat præcipiendi oppositū, aut dispensandi in huiusmodi, nulla euidenciam certitudine cõstat nobis: quibus ipse hoc dicitur & iuraret. Et sic huc etiam incurrere & ambigere postpositū est: & infallibilis regule diuine seu humanæ irreprehensibiliter habemus actus nostros te galuimus Auctoritates verò. Nā Paulus Apostolus vbi supra, c. 12. dixit, Prophetas nolite spernere, Isaiæ subiungit tria documenta ad hoc, dicens, Omnia vobis probate, quod bonū est tenete, ab omni specie mali abstinete vos. Vbi sic venerat prophetas docet, vt primò ppter omnia quæ dicitur, & in hac discussione includit assignata ratio, vt scilicet certa præponatur incertis, vbi periculum imminet. Deinde ad electionem boni nos cogit. Et demum non solum ab abstinentia mali, sed etiam ab his quæ habent mali speciem causam præcipiendi actus aperit dicens, Nolite spernere prophetas, qui de nouo apparent. Verumtamen estote prudetes & cauti: ne ad malū necid speciem mali propter eos declinetis, sed bonū tantummodo amplectamini. Cõstat enim bonum & malū in actibus humanis secundum cõformitatem & difformitatem ad diuinas humanasque præcipiunt ecclesiasticas

leges, attendi. Quocirca non excusantur qui ex iussu vel licentia huiusmodi prophetarum, credentes eis spiritu affluos diuino, aliquid cõmittunt ex suo genere malū, vel habet speciem mali: vt faciunt hi qui amplexibus seu impudicis prophetarum operam dant delicias pompasque assumunt, nouitates singulares quas nesciunt patres totū, sub specie sanctitatis introducant. Non sunt enim hæc nisi carnis opera, & aliena à fructibus spiritus, vt patet ad Gal. 5. Et propterea, si propterea actus sunt peccati moralis ex suo genere, peccant proculdubio mortaliter, tales actus facientes: vt potest non excusantur quoniam iuris diuini, quare hoc est, ignorantia non excusat.

Ad primū ergo in oppositū dicitur, quod prophetia datur ad utilitatem, iuxta cõm conditionem prophetarum. Nā prophetia prophetarum recepta ab Ecclesia, datur ad utilitatem, vt quid necessario amplectendū, prophetia verò prophetarum non recepta ab Ecclesia, datur ad utilitatem, tanquam aliquid prius probandū & eiusdem antequam cõ periculo aliquo amplectatur. Nec hoc est spernere prophetas, sed eas probare.

Ad secundū dicitur dupliciter. Primò, quod Isaiæ non cooperabatur morti suæ, sed patientiæ. Quocirca non excusantur qui ex iussu vel licentia huiusmodi prophetarum, credentes eis spiritu affluos diuino, aliquid cõmittunt ex suo genere malū, vel habet speciem mali: vt faciunt hi qui amplexibus seu impudicis prophetarum operam dant delicias pompasque assumunt, nouitates singulares quas nesciunt patres totū, sub specie sanctitatis introducant. Non sunt enim hæc nisi carnis opera, & aliena à fructibus spiritus, vt patet ad Gal. 5. Et propterea, si propterea actus sunt peccati moralis ex suo genere, peccant proculdubio mortaliter, tales actus facientes: vt potest non excusantur quoniam iuris diuini, quare hoc est, ignorantia non excusat.

pietate tolerabat illa: licet martyres potentes coudere, & tñ ipse suscipiens martyrium. Et poterea ipse certitudine adhesionis tñ, tñdē patē suā inspiratū a Deo, nullū actū fecit ex suo gñe mortale. Dicit scilicet qd. qd. Abrahā erat iam ppheta receptus i Ecclē. hanc quo iam circūclonē acceptat a Deo, ipso mediatore. Et ppter ea sicut nos credentes dōtū pphetarū receptū in Ecclē, licet talē cultū reprobandum, & talem amplius tēnemur: tñ hanc tenebatur credere revelationē faciā pati suo. Nō est autē simile de illis pphetis de qd. loquimur, qd. diuersi apparent rēponib. quoniam eis non tenemur credere.

¶ Ad vltimū de muliere fornicatice. Ose dicit qd. si (vt multi putant) verē cōcubuit fornicatice ex suo gñe illi fuit, cō mulier illa peccatrix esset, nō oportet laborare ad excolandū ipsam a peccato. Constat enim qd. si aliud non interfuit, nos laici excolat nō fuit a pñō mortali. Sicut nec hodie excusatur quicquid mulier permittens se cognoscī a quocunq. sanālimo homine & ppheta reputato, qd. non esset suus maritus.

¶ Super Quæstionis centesimæ septuagesimæ quintæ Articulus 1.
¶ Num abstractio sensus tres tñm causā sint.

I N articulo primo, & scdo simul quæstionis 175. dubia occurrunt. cur abstractionis a sensibus in primo articulo. Autō tres tantum assignauerit causas, scilicet: agnitionē, dāmonem, & Deum. cū cōstet quātrā inueniri causam ab ipso expressam in secundo articulo de alibi scilicet: vehementiā amoris seu intentionis animæ. Et augetur dubiū: quā inuenit Socrates apud Aulū Gellū de nobilibus Articulis libro secundo, qd. perditus atque pñox immobilis abstraxit. Quis manebat, ipse erat. Autō, vt in gestis eiusdem legitur, tñ familiarē habebat huiusmodi.

¶ 12. obseruationē, vt etiam ad nūc illā habuisse videatur. Ad hoc dicit, quod reuera abstractio a sensibus, ppter illā quā fit somnatio, a quatuor oritur causis iā dictis. Sed tres earū in primo articulo numerat: sunt causæ extrinsecæ, & ppter ea ipse solē ibidē numerare. Et de Deo quē de dāmonē clarū est qd. sunt extrinsecæ causæ. De corpore autē manifestatur ex hoc, qd. licet sit intrinsecū hominī, est tamē extrinsecū animæ, quæ alienat & abstrahit a sensibus. Quarta verō intrinsecā est, quā est ipsa intentio seu

imperatē fuerat Christus vctur, in quo implerent illa pmissa oracula pphetarū, nō solum loquētū, verū etiā scribentū, in tantæ rei futuræ testimoniū soluerent, scilicet promissioes Abrahæ factæ. Cū em. pphete nūq. ferē defuissent populo Israhel, ex quo ibi Reges esse coeperūt, in vsum tñ modo corū fuisse, nō Gentū. Qñ autē scriptura prophetica manifestius cōdebat, quæ gentib. quādoq. pdeffatū cōdebat hanc ciuitatē, scilicet Romanā qd. gentibus imperaret. Ideo autē maxime tñ Regū oportuit pphetas in illo pñō abūndare: quia tñ popul. nō opprimebatur ab alienigenis, sed pñō Regē habebat. Et ideo oportebat p. pphetas cū instrui de agendis, quāsi libertatē habentem.

¶ Ad tertium dicēdū, qd. pphete pñūciantes Christi aduentū, nō potuerūt durare nisi vsq. ad Ioannē, qd. pñūciantes Christū digito demonstrauit. Et tñ vt Hiero. ibidē dicit, nō hoc dicit vt post Ioannē excludat pphetas. Legimus em. in Actibus Apostolorū & Agabū prophetasse, & quatuor virgines filias Philippi. Ioānes etiā libellū ppheticū cōscripsit de fine Ecclē: & singulis tñbus nō defuerūt aliqui pphetæ spiritū habentes, nō quidē ad nouā doctrinā fidei depromendam, sed ad humanorū actū directionem: sicut Aug. refert de ciui. Dei. qd. Theodosius Augustus ad Ioannē in Ægypti eremo cōstitutū, quē pphetiā spiritū præditum fama crebescēte didicerat, misit: & ab eo nuntium victoriæ certissimū accepit.

QV AESTIO CENTESIMA SEPTUAGESIMA QUINTA, de raptu, in sex articulos diuisa.

B E I N D E cōsiderādū ē de raptu. Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum anima hominis rapiatur ad diuinā.

¶ Secundo, vtrum raptus pertineat ad vim cognoscitiuā vel ad appetitiuā.

¶ Tercio, vtrum Paulus in raptu viderit diuinam essentiam.

¶ Quarto, vtrum fuerit alienatus a sensibus.

¶ Quinto, vtrum fuerit totaliter anima a corpore separata in statu illo.

¶ Sexto, quid circa hoc sciuerit & quid ignorauerit.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum anima hominis rapiatur ad diuinā.

P R I M V M sic proceditur. Videt qd. aīa hoīs nō rapiat ad diuinā. Diffinitur em. a quibusdā raptus ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ eleuatio. Est autē scdm naturā hoīs vt ad diuinā eleuet. Dicit em. Aug. in principio cōfess. Fecisti nos Dñe, ad te, & inquietū est cor nostrū, donec requiescat in te. Non ergo hoīs anima rapiatur ad diuinā.

¶ Præterea, Dionys. dicit 8. c. de di. no. qd. iustitia Dei in hoc attēdit, qd. omnibus reb. distribuit scdm suū modū & dignitatē: sed qd. aliquis eleuet supra id qd. est scdm naturā, non pertinet ad modū hoīs vel dignitatē: ergo vsq. nō rapiat mens hoīs a Deo in diuinā.

¶ Præterea, Raptus quādā violentiā sportat: sed Deus non regit nos per violentiā & coactū, vt Damasc. dicit. Non ergo mens hominis rapiatur ad diuinā.

¶ S E D C O N T R A est qd. 1. ad Cor. 12. dicit Apostolus, Scio hoīem in Christo rap-

ptū vsq. ad tertium cælum. Vbi dicit glossa. raptum, id est contra naturam eleuatum.

CONCLUSIO.

¶ Rapiatur nonnunquam anima hominis quando spiritu diuino ad supernaturalia eleuatur, cum abstractione a sensibus.

¶ R E S P O N D E O dicēdū, qd. raptus violentiā quādā importat, vt dictū est. Violenti autē dicitur cuius principū est extrā, nil cōferente eo qd. vim patit, vt dicitur 3. Ethic. Constat autē vnūquodq. ad id in qd. tendit scdm pñā inclinationē vel voluntariā vñ naturalē. Et ideo oportet qd. ille qd. rapiatur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid qd. est diuersum ab eo in quod ei inclinatio tendit. Quæ qd. diuersitas attendit dupliciter. Vno qd. modo, quātū ad finē inclinationis: puta, si lapis qd. naturaliter inclinatur ad hoc quod ferat deorsum, pñciatur sursum. Alio modo, quātū ad modū tendēdi: puta, si lapis velocius pñciat deorsum qd. sit motus eius naturalis. Sicigit & aīa hoīs dicitur rapi in id qd. prater naturā. Vno modo, quātū ad terminū raptus: puta, qñ raptus ad pñas: scdū illud Psal. Ne qñ rapiat, & nō sit qd. eripiat. Alio modo, quātū ad modū hoīs cōnaturalē qd. est vt p. sensibilia intelligat veritatē. Et ideo qñ abstrahitur a sensibilibus apprehensione, dicitur rapi etiā si eleuet ad ea ad q. naturaliter ordinatur. Dñ tñ hoc nō fiat ex pñā intentione, sicut accidit in somno qd. est secundū naturā. Vñ nō pōt pñā raptus dici. Huiusmodi autē abstractio ad quēcūq. fiat, pōt ex triplici causa contingere. Vno modo ex causa corporali: sicut accidit in his q. ppter aliquā infirmitatē alienationē patiūt. Secundo modo, ex virtute dāmonū, sicut patet in arreptitijs. Tercio modo, ex virtute diuina. Et sic loquimur nūc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu diuino eleuat ad aliqua supernaturalia cū abstractione a sensibus, scdū illud Ezech. 8. Spiritus eleuauit me inter cælū & terrā, & adduxit me in Hierusalem in vilionē Dei. Sciendū tñ qd. rapti quādoq. dicit aliquis nō solū ppter alienationē a sensibus, sed etiā propter alienationē ab his qbus intendebat: sicut cū aliquis patitur euagationem mentis prater positum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

¶ A D P R I M V M ergo dicēdū, qd. naturale est hominī vt in diuinā tendat per sensibilia apprehensione: scdm illud Ro. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta cōspiciunt. Sed iste modus, qd. aliquis eleuetur ad diuinā cū abstractione a sensibus, non est hominī naturalis.

¶ Ad secūdū dicēdū, qd. ad modū & dignitatē hominis pertinet, qd. ad diuinā eleuetur ex hoc ipso qd. homo factus est ad imaginē Dei. Et qd. bonū diuinū in infinitū excedit humanā facultatē, indiget hō vt supernaturaliter ad illud bonū capescendū adiuuet: qd. sit per quodēq. beneficiū gratiæ. Vnde qd. sic eleuetur mō a Deo per raptū, nō est cōtra naturā, sed supra facultatē naturā.

¶ Ad tertium dicēdū, qd. verbū Damasceni est intelligendū quātū ad ea quæ sunt per hoīem faciendā. Quātū verō ad ea quæ excedunt liberi arbitrij facultatē, necesse est qd. homo quādā fortiori operatione eleuetur. Quæ quidē quātū ad aliquid pōt dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis: non autem si attendatur terminus operationis in quem natura hominis & eius intentio ordinatur.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum raptus magis pertineat ad vim intellectiū, quā ad vim appetitiuā.

S E C V N D V M sic proceditur. Videt qd. raptus magis pertineat ad vim appetitiuā qd. ad vim cognoscitiuā. Dicit em. Dio. 4. cap. de diu. no. Est autē ecstasis faciens diuinus amor: sed amor pertinet ad vim appetitiuā, ergo & ecstasis siue raptus.

¶ Præterea, Greg. dicit in secdo dialogorū. qd. ille qd. porcos pavit euagationē & mētis insiditū sub semetipso cecidit. Petr. 2. qd. Angelus soluit, cuius mētē in ecstasi rapuit, nō extrā se qd. dem, sed supra semetipsum fuit. Sed ille filius pñdus per affectū in inferiora dilapsus est: ergo etiā & illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

¶ Præterea, Super illud Psal. In te Dñe speraui, nō cōfundar in scdā scdā Sancti Thomæ. Qq. 4. æternum.

*Super Quaestione
eētēsimā septuagēsimā
quinta Articuli.*

Annot.

IN art. 1. et 2. quæ-
stione 177. ubi de
capto Pauli ad vi-
dendā diuinā essentiam
scilicet verborū as-
serit, scrupulus mihi ac-
cidit: quoniam Paulus nō di-
xit se vidisse, sed audisse.
Ac per hoc ad minus
quod se raptū dicit, quā
ad videndū Deū per ef-
ficientiā. Audire enī ver-
ba arcana ineffabilia,
nō est videre Deum per
essentiā quoniam inuicē
ille vnus est, nō multo-
rū vnus est, nō audire.
Ad hoc dicitur, quod quia
non ex scripturā auto-
ritate, sed diuī Aug. &
sequentiū, creditur Pau-
lum raptū vīq; ad vīdē-
dū diuinā essentia, ideo
nō oportet tā propriē
discutere seu intelligere
verba illa ad opinandū
oppositum.

Annot.

In respōdē ad ter-
tios et 4. articuli, dubium
occurrit etiā de ipso ha-
bitū fidei in Paulo, quā
videtur quod frustra remā-
serit. Quoniam actualis
vīdēdū aliquid rei nō so-
lū excludit actuale si-
de respectū illius p. rē,
sed etiā in futurum. Qui
enī semel vidit Romā,
nō credit amplius, si Ro-
ma esset incōmutabi-
lis, ipsam esse. Cū igitur
Paulus supponatur vi-
dēdū diuinā essentia,
in qua omnia fidei my-
steria relictā postquam
cessante vidēdū, nō cre-
debat amplius, sed certē
erat certitudine prae-
teritā euidētiā, cuius
erat memor.

Ad hoc dicitur, quod Pau-
lus nō vidit omnia quae
sunt fidei i. diuinā essen-
tia, cū nō videt se in
corpore vel extra cor-
pus. Et propterea habi-
tus fidei remansit in eo
quo ad multa credenda
exiurus in actum sim-
pliciter. Quo ad illa ve-
rō quae vidit exiurus
in actum sub conditio-
ne & preparatione ani-
mi, scilicet quod etiam
crederet si non vidis-
set. Et hac solutio
videndum est, cum de
visionibus propheta-
rum & eorum hāc est
questio.

plex appetitus, scilicet intellectus, qui dicitur voluntas, & sensiti-
uus, qui dicitur sensualitas. Est autē propriū homini ut appetitus
inferior subdat appetitui superiori: & superior moueat inferio-
rē. Dupliciter ergo homo secundum appetitū pōt fieri extra seipm.
Vno modo, quā appetit⁹ intellectus totaliter in diuinā tendit,
praetermissis his in quae inclinat appetitus sensitiuus. Et sic Dio.
dicit in 4. de diuī. nō quod Paulus ex virtute diuinī amoris ecstasim
faciente, dicit, Vno ego, iā non ego: vidit verō in me Christ⁹. Alio
modo, quā praetermissis appetitui superiori hō totaliter fert in
ea quae pertinent ad appetitū inferiorē: & sic ille quod porcos paui,
sub semetipso cecidit. Et iste excessus vī ecstasim, plus appropin-
quat ad rationē rapt⁹ quā primus: quā scilicet appetit⁹ superior est
magis hōi p. prius. Vñ quā hō ex violentia appetit⁹ inferioris ab-
strahit a motu appetit⁹ superioris, magis abstrahit ab eo quod est
sibi propriū: quā tū nō est ibi violentia eō quod voluntas pōt resistere
passiōi, deficit a vera ratione rapt⁹, nisi fortē tā vehemēs passio
sit, quod vīsum rationis totaliter tollat: sicut cōtingit in his qui

ecstasim dicit gl. in expositione tituli, Ecstasim
Græcē, Latine dicitur excessus mentis: qui sit
duobus modis, vel pauore terrenorū, vī mē-
te rapta ad superna & inferiorū oblita. Sed
pauore terrenorū ad affectum pertinet: ergo
etiam raptus mentis ad superna, qui ex op-
posito ponitur, pertinet ad effectum.

SED CONTRA est quod super il-
lud Psal. Ego dixi in excessu meo, oīs homo
mendax. dicit gl. Dicit hic ecstasim, cū mens
non pauore alienatur, sed aliqua inspiratio-
ne reuelationis sursum assumitur. Sed reue-
latio pertinet ad vim intellectiuā: ergo
ecstasim sūte raptus.

CONCLUSIO.

Quoniam secundū vim intellectiuā homo ra-
piatur, causaliter tamen ex effectiue ad appetitum
animae partem raptus pertinere potest.

RESPONDEO dicendum, quod de
raptu dupliciter loqui possum⁹. Vno modo,
quātū ad id in quod aliquis rapit. Et sic pro-
priē loquēdo raptus nō potest pertinere ad
vim appetitiuā, sed solum ad cognoscitiuā.
Dicitur enī quod raptus est praeter propriā
inclinatiōē eius quod rapit. Ipse autē mot⁹
appetitiu⁹ virtutis est quādā inclinatio ad
bonū appetibile. Vñ propriē loquēdo, ex hoc
quod homo appetit aliquid, nō rapit: sed per
se mouet. Alio modo pōt cōsiderari raptus
quātū ad suā causā, & sic pōt habere cau-
sā ex parte appetitiu⁹ virtutis. Ex hoc
enī ipso quod appetitus ad aliquid vehemē-
ter afficitur, pōt cōtingere quod ex violentia
affectus homo ab omnibus alijs alienetur.
Habet etiā effectū in appetitiua virtute, cū
scilicet aliq; delectat in his ad quae rapitur.
Vnde & Apłs dixit se raptum nō solum ad
tertium caelum, quod pertinet ad contem-
plationem intellectus, sed etiam in paradisi-
um, quod pertinet ad affectum.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod
raptus addit aliquid supra ecstasim. Nā ecsta-
sis importat simpliciter excessum a seipso, sed in
quē scilicet aliq; extra suā ordinationē po-
nitur. Sed raptus super hoc addit violentiā
quādā. Potest igitur ecstasim ad vim appetiti-
uā pertinere: puta, cū alicui⁹ appetit⁹ tendit
in ea quae extra ipsum sunt. Et secundū hoc Dio.
dicit, quod diuinus amor facit ecstasim, in qua
tū scilicet facit appetitū hōis tendere ad res
amatas. Vñ postea subdit, quod etiā ipse Deus,
qui est omnīū causa, per abundantē amato-
riā bonitatis extra seipsum sit per providē-
tiam ad oīa existētia. Quāuis etiā si expres-
se hoc diceretur de raptu, non designaretur ni-
si quod amor esset causa raptus.

Ad secundū dicendū, quod in homine est du-
plex appetitus, scilicet intellectus, qui dicitur voluntas, & sensiti-
uus, qui dicitur sensualitas. Est autē propriū homini ut appetitus
inferior subdat appetitui superiori: & superior moueat inferio-
rē. Dupliciter ergo homo secundum appetitū pōt fieri extra seipm.
Vno modo, quā appetit⁹ intellectus totaliter in diuinā tendit,
praetermissis his in quae inclinat appetitus sensitiuus. Et sic Dio.
dicit in 4. de diuī. nō quod Paulus ex virtute diuinī amoris ecstasim
faciente, dicit, Vno ego, iā non ego: vidit verō in me Christ⁹. Alio
modo, quā praetermissis appetitui superiori hō totaliter fert in
ea quae pertinent ad appetitū inferiorē: & sic ille quod porcos paui,
sub semetipso cecidit. Et iste excessus vī ecstasim, plus appropin-
quat ad rationē rapt⁹ quā primus: quā scilicet appetit⁹ superior est
magis hōi p. prius. Vñ quā hō ex violentia appetit⁹ inferioris ab-
strahit a motu appetit⁹ superioris, magis abstrahit ab eo quod est
sibi propriū: quā tū nō est ibi violentia eō quod voluntas pōt resistere
passiōi, deficit a vera ratione rapt⁹, nisi fortē tā vehemēs passio
sit, quod vīsum rationis totaliter tollat: sicut cōtingit in his qui

propter vehementiā irae vel amoris insaniunt. Considerandum
tamen quod vterq; excessus secundum appetitū existens, potest
causare excessum cognoscitiu⁹ virtutis, vel quā mēs ad quēdam
intelligibilia rapiat alienata a sensibus, vī quā rapiatur ad aliquā
imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est motus appetitus
respectu boni, ita timor est motus appetit⁹ respectu mali. Vnde
eadem ratione ex vtroq; potest causari excessus mentis, praeter-
tim cū timor ex amore causetur, sicut Aug. dicit 14. de ciui. Dei.

ARTICVLVS III.

Primum Paulus in raptu vidit Dei essentiam.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod Pau-
lus in raptu nō vidit Dei essentia. Sicut enī de Paulo
legitur quod est raptus vīq; ad tertium caelum: ita &
de Petro legitur Actuum 10. quod cecidit super cum
mētis excessus: sed Petrus in suo excessu nō vidit Dei essentiam,
sed quādam imaginariam visionem: ergo videtur quod nec
Paulus Dei essentiam vidit.

Praeterea, Visio Dei facit hominē beatū: sed Paulus in illo ra-
ptu nō fuit beatus: alioquin nunc ad vitā hui⁹ miserā rediisset,
sed corpus eius fuisset per redundantiā ad oīa glorificatū, sicut
erit in sanctis post resurrectionem, quod patet esse falsum: ergo
Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

Praeterea, Fides & spes esse nō possunt simul cum visione di-
uinā essentiae: ut habetur primae ad Cor. 13. Sed Paulus in statu
illo habuit fidem & spem: ergo non vidit Dei essentiam.

Praeterea, Sicut Aug. dicit 2. sup. Gen. ad literā, secundū visionem
imaginariā quādā similitudines corporū videntur. Sed Paulus
in raptu dicitur quādam similitudines vidisse: puta, tertij caeli &
paradisij: ut habetur 1. ad Corin. 12. Ergo videtur esse raptus ad
imaginariā visionem magis quā ad visionem diuinā essentiae.

SED CONTRA est, quod Aug. determinat in lib. de
vidēdo Deū, ad Paulinā, quod ipsa Dei substantia a quibusdam
videri potuit in hac vita positā, sicut a Moyse & Paulo, qui ra-
ptus audiuit ineffabilia verba, quae nō licet homini loqui.

CONCLUSIO.

Paulus vīq; in tertium caelum diuinā virtute raptus, Deum per essen-
tiam vidit.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerūt Pau-
lū in raptu nō vidisse ipsam Dei essentiam, sed quādā refu-
gentiā claritatis ipsius. Sed cōtrarij manifestē Aug. determinat,
nō solum in libro de vidēdo Deū, sed etiā 1. super Gen. ad literā.
& habetur in gl. 1. ad Corin. 12. Et hoc etiā ipsa verba Apostoli
designant. Dicit enī se audisse ineffabilia verba, quae nō licet ho-
mini loqui. Huiusmodi autē videntur ea quae pertinent ad vīdē-
dū beatorū, quae excedit statū viuentiū illud Isa. 64. Oculis
non vidit Deus absque te, quae preparasti diligentibus te. Et
ideo conuenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit.

AD PRIMVM ergo dicendū quod mens humana diui-
nitus rapitur ad cōtemplandū veritatē diuinā, tripliciter. Vno
modo, ut cōtemplet eā p. similitudines quādam imaginarias. Et talis
fuit excessus mētis qui cecidit supra Petrū. Alio modo, ut cōtem-
plet veritatē diuinā per intelligibiles effectus: sicut fuit excessus
David dicentis, Ego dixi in excessu meo, oīs homo mendax.
Tertio modo, ut cōtemplet eā in sua essentia. Et talis fuit raptus
Pauli & etiā Moyse. Et satis cōgruēter. Nā sicut Moyses fuit pri-
mus doctor Iudaeorū, ita Paulus fuit primus doctor Gentium.

Ad secundū dicendū, quod diuinā essentia videri ab intellectu crea-
to, nō pōt nisi p. lūmē glorię de quo dicitur in Psal. In lumine tuo vi-
debimus lūmē. Quod tū dupl. participari pōt. Vno modo, per
modum formae immanētis. Et sic beatos facit sanctos in patria.
Alio modo, per modū cuiusdam passionis transcendentis: sicut dicitur
est de lumine prophetiae. Et hoc modo lūmē illud fuit in Pau-
lo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione nō fuit simpliciter
beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundū quid.
Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendū, quod quia Paulus in raptu nō fuit beatus
habitualiter, sed solum habuit actū beatorum: consequens est ut
similitudine in eo nō fuerit act⁹ fidei: sicut in eo fidei habitus.

Ad quartū dicendū, quod nomine tertij caeli potest vno modo in-
telligi aliquid corporeū. Et sic tertij caeli dicitur caelum empy-
reū, quod dicitur tertij respectu caeli aērei, & caeli syderei: vel po-
tius respectu caeli syderei & respectu caeli aquei sive crystallini.
Et dicitur raptus ad tertium caelum, non quia raptus sit ad vi-
dendū

*Super Questionibus
centesima septuagesima
maquina Articuli
quartum.*

Not.

In art. 4. eiusdem q.

tionis 175. in respo-

sione ad tertium ad-

uerte q. respo. illa, sci-

licet q. in paulo videtur

diuinam essentiam, reli-

qua fuerunt aliquae spe-

cies intelligibiles ex ip-

sa visione: sicut abesse

sensibili, remanent ali-

que impressiones in a-

nima, quas conferens ad

phantasmata, postea me-

moratur potest duplici-

ter intelligi. Primo, q.

remanerunt in intelle-

ctu pauli species intelli-

gibiles, quasi reliquiae

illius visionis, sicut con-

tingit in nobis, q. rema-

net reliquiae lucis post

visionem corporalem. Et

hoc videtur sonare mo-

do loquendi istius lite-

ra, dum dicit q. reliquiae

fuerunt ex hoc ipso q.

videbat Deum. Et sic in-

tellectus pauli passus

se habuisse ad diuinum

modum participationis

speciem. Alio modo po-

test intelligi q. intelle-

ctu pauli dum videtur

Deum, formatur sibi simi-

litudines eorum quae vi-

debat in Deo: & hoc ex

naturalis intellectus vir-

tute, quae natus est ex q.

bus illis vis formae q.

multitudine aliterius. Et

hinc quidem secundum

sententiam, seu modum, ex-

pressit Auer in 1. lib. q.

12. art. 9. ad 2. Primum

autem modum hinc tantum

insinuatur. Verum tamē

et rei, possibilis videtur.

q. 10. et.

q. 11. et.

q. 12. et.

q. 13. et.

q. 14. et.

q. 15. et.

q. 16. et.

q. 17. et.

q. 18. et.

q. 19. et.

q. 20. et.

q. 21. et.

q. 22. et.

q. 23. et.

q. 24. et.

q. 25. et.

q. 26. et.

q. 27. et.

q. 28. et.

q. 29. et.

q. 30. et.

q. 31. et.

q. 32. et.

q. 33. et.

q. 34. et.

q. 35. et.

dendum similitudinem alicuius rei corporeae, sed propter hoc q. locus ille est contemplationis beatorum. Vnde glossa dicit 2. ad Cor. 12. q. celi tertium est spirituale celum, ubi angeli & sanctae animae fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit se raptum, signat q. Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in aeternum. Alio modo per tertium celum potest intelligi aliqua visio supermundana, quae potest dici tertium celum tripliciter. Vno modo, secundum ordinem potentiarum cognoscitur. Ut primum celum dicatur visio supermundana corporalis, quae fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete Danie. 2. Secundum autem celum sit visio imaginaria: puta quia vidit Isa. & Ioan. in Apoc. Tertium vero celum dicatur visio intellectus: ut Aug. exponit 12. super Gen. ad literam. Secundo modo potest dici tertium celum secundum ordinem cognoscibilium: ut primum celum dicatur cognitio celestium corporum: secundum, cognitio celestium spirituum: tertium, cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium celum contemplatio Dei secundum gradum cognitionis qua Deus videtur: quorum primus pertinet ad angelos in summa hierarchia: secundus, ad Angelos medietatis: tertius, ad Angelos supremos: ut dicit gl. 2. ad Cor. 12. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium celum ratione contemplationis, sed etiam in paradisi ratione delectationis consequentis.

ARTICVLVS III.

Primum Paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur quod Paulus in

raptu non fuerit alienatus a sensibus. Dicit enim Aug. 12. sup. Gen.

ad literam, Cur non credimus quod tanto Apo-

stolo doctori gentium raptus usque ad ipsam ex-

cellentissimam visionem voluerit Deus demon-

strare vitam in qua post hanc vitam viuendum

est in aeternum? Sed in illa vita futura sancti

post resurrectionem videbunt Dei essentiam

absque hoc quod fiat abstractio a sensibus

corporeis: ergo nec in Paulo fuit huiusmodi

abstractio facta.

Præterea, Christus verè viator fuit, & con-

tinuè visione diuinæ essentiae fruebatur: nec

tamen fiebat abstractio a sensibus: ergo nec

fuit necessarium q. in Paulo fieret abstractio

a sensibus ad hoc q. essentiam Dei videret.

Præterea, Paulus postquam Deum per essen-

tiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa

visione cõspexerat. Vnde dicebat 2. ad Cor.

12. Audiuimus arcana verba quæ non licet

homini loqui. Sed memoria ad partem sensiti-

uam pertinet, ut patet per Philosophum in lib.

de memoria & reminiscencia: ergo videtur

quod etiam Paulus videndo Dei essentiam,

non fuerit alienatus a sensibus.

SED CONTRA est quod Aug. dicit super Gen. ad literam, Nisi ab hac vita

quisque quodammodo moriatur, siue omnino

exiens a corpore, siue auersus & alienatus a

corporis sensibus, in illa non velutur visionem.

CONCLUSIO.

Impossibile est aliquem viatorem videre Deum

per essentiam nisi abstrahatur a sensibus.

RESPONDEO dicendum, q. diuina

essentia non potest ab homine videri per aliam

vim cognoscitivam, q. per intellectum. Intel-

lectus autem humanus non convertitur ad intelli-

gibilia, nisi mediatis phantasmatibus, quæ

per species intelligibiles a sensibus accipit: & in quibus considerans de sensibilibus iudicat, & ea disponit. Et ideo in omni operatione, qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est q. abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis in statu vite, necesse est q. a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quin-

imò nec per aliquam speciem intelligibile creatam: quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmatia, sed etiam omnem intelligibile creaturam. Oportet autem cum intellectus hominis eleuatur ad altissimam Dei essentiam visionem, ut tota mentis intentio illuc aduocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Vnde impossibile est quod homo in statu vite videat Deum per essentiam, sine abstractione a sensibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, q. sicut dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires & usque ad corpus. Vnde secundum ipsam regulam diuinæ visionis, anima intedet phantasmatibus & sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, q. intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo diuinam essentiam videbat multo amplius q. aliquis Angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulominus ab Angelis minorabatur: ut dicitur ad Heb. 2. dispensatiue, & non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Vnde non est similis ratio de eo & de alijs viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus postquam cessauit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognouerat paliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas: sicut etiam abeunte sensibili remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmatia memoratur. Vnde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere.

ARTICVLVS V.

Primum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur q. ani-

ma Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata.

Dicit enim Apost. 2. ad Cor. 5. Quia diu sumus in corpore,

pergrinamus a Domino. Per fidem enim ambula-

mus & non per speciem. Sed Paulus in statu illo non peregrina-

batur a Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum

est: ergo non erat in corpore.

Præterea, Potentia animæ non potest eleuari supra eius essen-

tiam in qua radicatur: sed intellectus, qui est potentia animæ, in

raptu fuit a corporalibus abstractus per eleuationem ad diuinam

contemplationem: ergo multo magis essentia animæ fuit

separata a corpore.

Præterea, Vires animæ vegetabilis sunt magis materiales

quàm vires animæ sensitivæ: sed oportebat intellectum abstrahi a

viribus animæ sensitivæ, ut dictum est, ad hoc ut rapiatur ad vi-

ndendam diuinam essentiam: ergo multo magis oportebat quod

abstraheretur a viribus animæ vegetabilis, quarum operatione

cessante iam nullo modo remanet anima corpori coniuncta.

Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a

corpore esse separatam.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in Epistola ad

Paulinam de videndo Deum, Non incredibile est sic quibusdā san-

ctis nondum vita defunctis ut sepelienda eorum cadauera rema-

nerent, istam excellentiam reuelationis fuisse concessam, ut sci-

licet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium

ut in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur a corpore.

CONCLUSIO.

Quaquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum eius abstrahi a

phantasmatibus & sensibilibus perceptione, non oportuit tamen animam illius

sic a corpore separari, ut si non remaneret ut forma.

RESPONDEO dicendum, quod in raptu, de quo nunc

loquimur, virtute diuina eleuatur homo ab eo quod est secundum

naturam, in id quod est supra naturam. Et ideo duo considerare oportet.

Primum quidem, quid sit homini secundum naturam. Secundum, quid di-

uina virtute in homine sit secundum supra naturam. Ex hoc autem

q. anima corpori vnitur ita quæ naturalis forma ipsius, conuenit

animæ

ux, & huiusmodi mini-
strantibus intellectu.
Quandoq. etiam conuertit
exercitatio intellectus
vegetatiue, pro quo
ponit in exercitio & la-
bor virtutes sibi mini-
strantes. Labor enim &
ex exercitio partium corpo-
ralium moderat & re-
gionem conferunt.

Inf. ar-
tic. 6.
Et veri-
q. 13. ar-
tic. 6.
Et 2. co-
l. 1. &

Annot. *Super Questionibus
centesima septuagesima
quinta. Articulus
seximus.*

In articulo eliole quæ-
stionis in responsio-
ne ad ultimum, vbi
Aug. recitat dicit, hoc
defuit Paulo raptu ad
plenam perfectamq; co-
gnitionem rerum quæ An-
gelis inest &c. cautus
est, & non intelligat qd
hoc tantum defuerit
(vt diximus) simile est,
imò malus, iudicium de
multis aliis quod quili-
dem multa alia non per-
tinebant ad ipsum Pau-
lum. Se autem in corpore
vel extra corpus esse vel
rapti, ad se pertinebat.
Meminit autem huius so-
lutionis Aug. ubi qd hoc so-
lum exceptum sit, sed qd
hoc solum scriptum est.
Act. 26. q. 17.

*Super Questionibus
centesima septuagesima
sexta. Articulus
primus.*

Annot. *In questione 176. ar-
ticulo colligitur in præ-
dicatore, quilibet mo-
tus, vnde dicitur lingua-
rum oportuit in primi-
tibus Ecclesia esse. Pri-
mum, ex vniuersali of-
ficio docendi illorum
Christi discipulorum. Se-
cundum, ex vniuersali na-
tionis eorumdem. Ter-
tium, ex cōditione co-
rundem, quia scilicet pau-
peres & imponentes.
Quartum, ex infidelita-
te. qd. se docendorum popu-
lorum. Quintum, ex con-
fessione remedium ad ea-
sumque in littera cla-
tus habet.*

fin.

animæ naturalis habitudo ad hoc quod per
cōuersionem ad phantasmata intelligat. Quod
quidē ab ea nō aufertur diuina virtute in ra-
ptu; qd nō mutatur status eius, vt dictū est.
Manente autē hoc statu, aufertur ab anima
actualis cōuersio ad phantasmata & sensibi-
lia, ne impediatur eius eleuatio in id quod
excedit omnia phantasmata, vt dictum est.
& ideo in raptu nō fuit necessarium quod
anima sic separaretur a corpore, vt ei nō vni-
retur quasi forma. Fuit autem necessarium in-
tellectum eius abstrahi à phantasmatis
& sensibilibus perceptione.

AD PRIMVM ergo dicendum, qd
Paulus in raptu illo peregrinabatur à Do-
mino quātū ad statū, quia adhuc erat in sta-
tu viatoris; nō autē quo ad actū quo vide-
bat Deum per speciem, vt ex prædictis patet.
Ad secundū dicendū, qd potentia animæ vir-
tute naturali nō eleuatur supra modū con-
uenientē essentia eius. Virtute tamē diuina
potest in aliquid altius eleuari, sicut corpus
per violentiā fortioris virtutis eleuatur supra
locū cōuenientē sibi scdm speciem suæ naturæ.
Ad tertiu dicendū, qd vires animæ vege-
tabilis nō operatur ex intentione animæ, si-
cut vires sensitiuæ sed per modū naturæ. Et
ideo nō requiritur ad raptum ab eis abstra-
ctio, sicut à potentis sensitiuis; per quarum
operationes minueretur intentio animæ cir-
ca intellectiua cognitionem.

ARTICVLVS VI.

*Primum Paulus ignorauerit an anima eius fuerit
à corpore separata.*

AD SEXTVM sic proceditur.
Videtur quod Paulus nō ignora-
uerit an eius anima fuerit à cor-
pore separata. Dicit enim ipse 1.
ad Cor. 12. Scio hominē in Christo raptum
vsq; ad tertiu cælū. Sed homo nominat cō-

positum ex anima & corpore; raptus etiā differt à morte. Vide-
tur ergo quod ipse sciuerit animā nō fuisse per mortē à corpore
separatam; præsertim quia hoc cōmuniter à doctoribus ponitur.
Præterea, ex eiusdē Apostoli verbis patet, quod ipse sciuit quō
raptus fuerit; quia in tertiu cælū; sed ex hoc sequitur, quod sciue-
rit vtrū in corpore fuit vel nō; quia si sciuit tertiu cælū esse aliqd
corporeū, cōsequens est quod sciuerit animā suā nō esse à corpore
separatā; qd visio rei corporeæ nō potest fieri nisi p corpus. ergo
videtur qd nō ignorauerit an anima fuerit à corpore separata.

Præterea, sicut Aug. dicit 12. super Gen. ad literā, Ipse in
raptu vidit illa visione Dei qua vident sancti in patria; sed san-
cti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorū sint à
corporibus separatæ; ergo & Paulus hoc sciuit.

SED CONTRA est quod dicitur 1. ad Cor. 12. Siue in
corpore, siue extra corpus, nescio, Deus scit.

CONCLUSIO.

*Ignorauit Paulus cum raptus fuit in tertium cælum, num anima eius
tunc fuerit corpore coniuncta, an à corpore separata.*

RESPONDEO dicendū, qd huiusmodi quæstionis veri-
tate accipere oportet ex ipsius Apostoli verbis, quibus dicit se ali-
qd scire, scilicet raptū esse vsq; ad tertiu cælū; & aliqd nescire, scilicet
in corpore aut extra corpus. Qd quidē potest intelligi dupliciter.
Vno modo, vt hoc qd dicitur, siue in corpore siue extra corpus, nō
referatur ad ipsum esse hoīs rapti; quasi ignorauerit an anima ei
esset in corpore an nō, sed ad modū raptus; vt si ignorauerit an cor-
pus eius fuerit simul raptū cum anima in tertiu cælū vel nō, sed
solū anima; sicut Ezech. 8. dicit qd adductus est in visionibus Dei
in Hierusalē. Et hūc intellectū fuisse cuiusdā Iudei exprimit Hie-
ro. in prologo super Danielē; ubi dicit, Deniq; & Apostolū no-
strū, scilicet dicebat Iudeus, nō fuisse ausum affirmare se corpe
raptū, sed dixisse, siue in corpore siue extra corpus, nescio. Sed hūc
sensem reprobatur Aug. 12. sup. Gen. ad literā. per hoc qd Apost.
dicit sciuisse se esse raptū vsq; in tertiu cælū. Sciebat ergo vtrū
esse tertiu cælū id in qd raptus fuit, & nō similitudinē imagina-

tiā tertij celi. Alioquin si tertiu cælū nominauit phantasma tertij
cæli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptū, nominis cor-
pus propriū corporis phantasma, quale apparet in somnijs. Si au-
tem sciebat esse vtrū tertiu cælū, sciebat ergo aut esse aliqd
spirituale & incorporeū, & sic nō poterat corpus eius illuc raptū
aut esse aliqd corporeū; & sic anima nō posset illuc sine cor-
pore raptū, nisi separaretur à corpore; & ideo oportet scdm aliū
sensem intelligere, vt scilicet Apostolus sciuerit qd fuerit raptus
secundū animā, & nō scdm corpus; nesciuerit tamen qualiter se
haberet anima ad corp⁹; vtrū scilicet fuerit sine corpore, vel nō.
Sed circa hoc diuersimodē aliq loquuntur. Quidā enim dicunt, qd
Apostolus sciuit qd anima sua erat corpori vnita vt forma, sed
nesciuit vtrū esset passus alienationē à sensibus; vel etiā vtrum
esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed qd fue-
rit facta abstractio à sensibus, hoc nō potuit ignorare, ex quo sci-
uit se raptū. Quod autē fuerit facta abstractio ab operibus ani-
mæ vegetabilis, nō erat tantū aliqd vt de hoc oportet etā soli-
citatē fieri mentionē. Vnde relinquitur qd nesciuit Apostolus, vtrū
anima eius fuerit cōiuncta corpori vt forma, vel à corpore se-
parata per mortē. Quidā autē hoc cōcedentes dicūt, qd Aposto-
lus tūc nō perpendit quādo raptus erat, qd tota eius intentio con-
uersa erat in Deū; sed postmodū percepit, cōsiderans ea quæ vi-
derat. Sed hoc etiā cōtrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in
verbis suis præteritū à futuro. Dicit enim in præsentī se scire qd
fuit raptus ante annos quatuordecim, & se in præsentī nescire
vtrū in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendū, qd prius
& postea nesciuit, vtrū anima fuerit à corpore separata. Vnde
Aug. dicit 12. super Gen. ad literā. post longam inquisitionē con-
cludens, Restat ergo fortasse vt hoc ipsum eū ignorasse intelli-
gamus, vtrum quando in tertiu cælū raptus est, in corpore fuerit
anima, quomodo est anima in corpore, cū corpus viuere dicitur,
siue vigilāti, siue dormiēti, siue in ecstasi à sensibus corpis alie-
nati; an omnino de corpore exierit, vt mortuum corpus iaceret.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod per synecdochē
quādoq; pars hominis homo nominatur, & præcipue anima; quæ
est pars hominis eminentior. Quāuis etiā possit intelligi, eū quem
raptū dicit, nō tunc fuisse hominē quādo raptus fuit, sed post an-
nos quatuordecim. Vnde dicit, Scio hominē; nō dicit, scio raptū
hominē. Nihil etiā prohiberet mortē diuinitus procuratā, raptū
dici. Et sic Aug. dicit 12. super Gen. ad literā, Dubitāte inde Apo-
stolo, quis nostrū inde certus esse potuit? Vnde qui super hoc lo-
quuntur, magis cōiecturaliter quā per certitudinē loquuntur.
Ad secundū dicendū, qd Apostolus sciuit vel illud cælū esse
quid incorporeū, vel aliqd incorporeū à se visum in illo
cælo; cum hoc potuerit fieri per intellectū eius, etiam si anima
non esset à corpore separata.

Ad tertiu dicendū, qd visio Pauli in raptu quātū ad aliqd
fuit similis visioni beatorū, scilicet quātū ad id qd videbatur;
& quātū ad aliqd dissimile, scilicet quātū ad modū vidēdi;
quia nō ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Vnde
Aug. dicit 12. super Gen. ad literā, Apostolo arrepto à carnis sen-
sibus in tertiu cælū, hoc defuit ad plenā perfectāq; cognitionē
rerū quæ angelis inest, qd siue in corpore siue extra corpus esset,
nesciebat. Hoc itaq; nō deerit receptis corporibus in resurrectio-
ne mortuorum, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem.

QVAESTIO CENTESIMA SEPTVAGE- SIMA. Sexta. De gratijs gratis datis & primo de gratia linguarum, in duos ar- ticulos diuisa.

DE INDE considerandum est de gratijs gratis datis
quæ pertinent ad locutionē. Et primū, de gratia lin-
guarū. Secūdo, de gratia sermonis sapiētiae seu sciētiae.
Circā primum quærentur duo.

Primū, vtrum per gratiam linguarū homo adificatur scien-
tiam omnium linguarum.

Secundū, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICVLVS I.

*Primum illi qui consequuntur donum linguarum, loquebantur omni-
bus linguis.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod illi qd
consequuntur donū linguarum, nō loquebantur
omnibus linguis. Illud enim quod diuina virtute aliq
bus cōceditur, optimū est in suo genere; sicut Dominus per
aquam

Annot. In res pōne ad pri-
mū nota glossam super
hoc cōmuni dicto. Et mi-
raculosa opera Dei sūt
perfecta quod intelligi-
tur vel de pōte in suo
genere, sicut vniū factū
in Cans Galilee, & ian-
tas testatur tot infirmis
statim ambulātibz &c.
vel de pōte in ordi-
ne ad finē, ad quem ē
directū, vt de dono lin-
guarum hīc dicitur, q
sunt perfecti ad finem,
qui erat cōuersio gentiū
& nō in se absolute. Et
propterea Paulus in li-
tera dicitur melius lo-
quebatur Hebraicē q
Gracē.

In responsione ad ter-
tiū eundē art. dubiū est,
quare hodie Ecclesia
nō habet donū lingua-
rum. Nā Aug. ratio in li-
tera allata sufficere non
videtur, scilicet qd iam
ipsa Ecclesia linguis om-
niū gentiū loquitur.
Experimēto enim appa-
ret, Ecclesā lingua vel
linguis carere multatū
gentiū tēpōribz istis
reptantibus nō por-
tet per interpretes hīc
declari, & predicator-
es dīcere ab illis lin-
guam.

Annot. Ad hoc dicitur, qd cū
dicitur, Matc. vlt. promi-
sit donū linguarū, sicut
& gratiā miraculorum,
dicēdo, signa autē eorū
quī crediderint, hīc se-
quētur &c. & huiusmo-
di dona inter gratias
gratiā dācas cōponētur
& ex diuina actiōe fiat
quā nullā pōtēstas
spōntē naturalē aut
morale i nulla videtur
efficax ratio ad quēstā-
dū intellectū, quare cū
oportet fieri hōile mō-
est, in Ecclesia donū lin-
guarū, nisi qd hīc om-
nia opatur Spiritus san-
ctus, diuīdēs sicut vult
& quando vult. Nō mo-
dica tamē pōtēstas est
repor sui defectū nōstet
ad implendū illud. Dñi
mandatū, & rogatē dñi
mētē vīnitatē opera-
tōis in mētē sua. De-
fectus quoq; nōstet hō-
mīnū, & pōtēstas in
pōtēstas multū coope-
rati videtur. Quoniam
bonitas quē collēct im-
pedimēta gratiā huius-
modi, abest. Gratiam
enim cōstat regularitē
nō dari apponētibz
impedimēta, quāuis nō
debet ex meritis. Vnde
& prophetiā donū pro-
phetiā ipsi tēpōre cō-
sugallī actus impediē-
tis negatur. Dñi autē
Aug. ratio ex suppo-
sitiōe procedit.

Super Quēstionē
trigesimā septuagesimā
secundā Articuli se-
cundū.

Annot. In art. 1. cū dicitur quē-
stionē, 176. aduerte
differētiā inter pri-
mū & secundū excel-
lētū prophetiā super do-
nū linguarū. Quoniam
primū attenditur pe-
nes ipsum actū vīnitatē,
scilicet prophetiā, & do-
nū linguarū: quoniam
donū linguarū actus est

aquam cōuertit in vinū bonū, sicut dicitur
Ioan. 1. Sed illi qui habuerunt donū lingua-
rum, melius loquebantur in propria lingua.
Dicit enim glossa ad Heb. 1. nō esse mirādū
quod epistola ad Hebr. maiore elucet faci-
dia quā alia: cū naturale sit vnicuiq; plus
in sua quā in aliena lingua valere. Cate-
ras enim epistolas Apostolus peregrino id
est Græco sermone cōposuit: hanc autē scri-
psit Hebraica lingua. Nō ergo per gratiam
gratis datam Apostoli acceperunt sciētiam
omniū linguarum.

Præterea, Natura nō facit per multa qd
potest fieri per vnū: & multo minus Deus,
qui ordinatus quā natura operatur. Sed
poterat Deus facere vt vnā lingua loquen-
tes eius discipuli, ab omnibus intelligen-
tur. Vnde super illud Act. 1. audiebat vnū-
quisq; lingua sua illos loquētes, dicit glossa,
linguis omnibus loquebantur, vel sua, id est
Hebraica, lingua loquētes ab omnibus in-
telligebantur: ac si proprijs singulorū loque-
rentur. Ergo videtur quod non habuerunt
scientiam loquendi omnibus linguis.

Præterea, Oēs gratiæ deriuantur à Christo
in corpus eius, quod est Ecclesia: scdm illud
Ioan. 1. De plenitudine eius oēs accepimus:
sed Christus non legitur fuisse locutus nisi
vnā lingua, nec etiā nūc fideles singuli nisi
vnā lingua loquuntur: ergo videtur qd disci-
puli Christi nō acceperunt ad hoc gratiam
vt omnibus linguis loquerentur.

SED CONTRA est quod dicitur
Act. 1. quod repleti sunt omnes Spiritu san-
cto, & ceperunt loqui varijs linguis prout
Spiritus sanctus dabat eloqui illis. Vbi di-
cit gl. Greg. quod Spiritus sanctus super di-
scipulos in igneis linguis apparuit, & eis o-
mnium linguarum scientiam dedit.

CONCLUSIO.

Oportuit vt Christi discipuli, qui per totū mun-
dum mittēbantur Euangelium predicare, omnū lin-
guarū hominū loquerentur Spiritu sancti opere.

RESPONDEO dicendū, qd primi
discipuli Christi ad hoc fuerūt ab ipso ele-
cti, vt per vniuersum orbē discurrerent, fi-
dem eius vbiq; predicarent: secundum illud
Matt. vlt. Euntes docete omnes gentes. Nō
autē erat cōueniens, vt qui mittebantur ad
alios instruendos, indigerent ab alijs instrui
qualiter alijs loquerentur, vel qualiter quæ
alijs loquerētur intelligenrent. Præsertim qd
isti qui mittebantur erāt vnius gentis scilicet
Iudeæ: secundū illud Isa. 27. Qui egredietur
imperu à Iacob, implebit facie orbis seme-
ne. Illi etiā qui mittebantur, pauperes & im-
potētes erant: nec de facili à principio repe-
rissent qd eorū verba alijs fideliter interpre-
tarētur, vel verba aliorū eis exponerēt: ma-
ximē quia ad infideles mittebantur. Et ideo
necessariū fuit vt sup. hoc eis diuinitus pro-
videretur per donū linguarū: vt sicut genti-
bus ad idololatriā declinātibz introducta
est diuersitas linguarū, sicut dicitur Gen. 11.
ita etiā quādo erant gentes ad cultum vnius
Dei reuocandē, cōtra huiusmodi diuersitatē
remediū adhiberetur per donū linguarum.

AD PRIMVM ergo dicendū, qd
sicut dicitur 1. ad Cor. 12. Manifestatio spiri-
tus datur ad vtilitatē. Et ideo sufficienter &
Paulus & alijs Apostoli fuerūt instructi diui-
nitus in linguis omnium gentiū, quantum re-
quirebatur ad fidei doctrinā. Sed quantum
ad quædā quæ superadduntur humana arte

ad ornatū & elegantia locutionis, Aposto-
lus instructus erat in propria lingua, nō au-
tem in aliena. Sicut etiā in sapiētia & scientia
fuerūt sufficienter instructi, quantum requi-
rebat doctrina fidei, nō autē quantum ad
omnia quæ per scientiam acquisita cogno-
scuntur: puta de conclusionibus Arithmetice
vel Geometrie.

Ad secundū dicendū, qd quāuis vtrūq; fieri
potuisset, scilicet qd per vnā linguā loquētes
ab omnibus intelligenrentur, aut qd omnibus
loquerētur: tamē cōueniētius fuit quod ipsi
omnibus linguis loquerētur: qd hoc perti-
nebat ad perfectionē sciētiæ ipsorū, per quā
nō solum loqui, sed intelligere poterāt quæ
ab alijs dicebantur. Si autē omnes vnā eorū
linguā intellexissent, hoc vel fuisset per sciē-
tiā illorū qui eos loquētes intelligenrent, vel
fuisset quasi quædā illusio, dū aliorū verba
aliter ad eorū aures proferretur, quā ipsi
ea proferrent. Et ideo glossa dicit Act. 1. qd
maiori miraculo factum est qd ipsi omnium
linguarū generibus loquerentur. Et Paulus
dicit 1. ad Cor. 14. Gratias ago Deo quod
omnium vestrum lingua loquor.

Ad tertium dicendū, quod Christus in pro-
pria persona vni soli gēti predicaturus erat,
scilicet Iudeis. Et ideo quāuis ipse absq; du-
bio haberet perfectissimē scientiā omnī lin-
guarū, nō tamē oportuit quod omnibus lin-
guis loqueretur. Ideo autē vt Aug. dicit sup.
Ioan. Cum & modō Spiritus sanctus acci-
piatur, nemo loquitur linguis omnī gentiū:
quia iam ipsa Ecclesia linguis omnium gen-
tium loquitur in qua qui non est, non acci-
pit Spiritum sanctum.

ARTICVLVS II.

Primum donum linguarum sit excellentius quā
40 gratia prophetiæ.



SECUNDVM sic pro-
ceditur. Videtur quod donum lin-
guarū sit excellentius quā gratia
prophetiæ. Quæ enim sunt melio-
ribz propria, videntur esse meliora. Secun-
dum Philosophū in 3. Topi. sed donum lin-
guarum est propriū noui Testamēti. Vnde
cantatur in sequentia Pentecostes, Ipse ho-
die Apostolos Christi donans munere inso-
lito, & cunctis inaudito feculis. Prophetia
autem magis competit veteri Testamento:
secundum illud ad Heb. 1. Multifariē mul-
tisq; modis olim Deus loquens patribz
in prophetis. Ergo videtur quod donū lin-
guarū sit excellentius quā donū prophetiæ.

Præterea, Illud per quod ordinatur ad
Deum, videtur excellentius esse eo per quod
ordinatur ad homines: sed per donum lin-
guarum homo ordinatur ad Deū, per pro-
phetiam autē ad homines. Dicitur enim
primā ad Corinth. 14. Qui loquitur lingua,
non hominibus loquitur, sed Deo: qui autē prophetat, homi-
nibus loquitur ad edificationem. Ergo videtur quod donum
linguarum sit excellentius quā donum prophetiæ.

Præterea, Donum linguarum habitualiter permanet in ha-
bente ipsum, & homo habet in potestate vti eo cū voluerit.
Vnde dicitur primā ad Corinth. 14. Gratias ago Deo quod q-
nium vestrum lingua loquor. Non autē sic est de dono pro-
phetiæ, vt supra dictum est. Ergo donum linguarum videtur esse
excellentius quā donum prophetiæ.

Præterea, Interpretatio sermonū videtur cōtineri sub pphē-
tia, qd Scripturæ eodē Spiritu exponitur quo sunt editæ: sed in-
terpretatio sermonum, 1. ad Cor. 12. ponitur post genera lingua-
rum: ergo videtur quod donū linguarū sit excellentius quā do-
num prophetiæ, maximē quantum ad aliquam eius partem.

vltus signorū, id est vo-
cum, Prophetia autē
pripud ligna, hoc est
veritas intelligibilis:
secundus autē excellit
clarē pater qd consistit
cōparatio obiecta vti-
lusque doni ad iudiciū
quæstō? vtrūq; est no-
tia quædā, dū prophē-
tia est notitia rerum, &
donū linguarum notia
vorum.

In responsione ad se-
cundū eundē art. dubiū
est, quō pacto qui lo-
quuntur lingua, nō loqui-
tur hominibus, hoc est
ad intellectū hominū,
vel vtilitatē eorum, sed
ad intellectū solius Dei,
& ad laudē eius: quoniam
donū linguarū manife-
stū est ad hominē & ho-
minū vtilitatē: sed cer-
te dubiū, dū perspicit-
ur ad quod propōsitū
hæc verba dicuntur ab
Apostolo & Aureo scilicet
cum aliquis loquitur
linguis absolute, nō
ad instruendū alios vel
interpretandū. Hoc est
cōtingit fieri inter eos
qui nullam illarū lin-
guā intelligūt. Et ideo
dicitur loqui ad intelle-
ctū & laudē Dei, & nō
ad intellectū & vtilitatē
hominis: vnde & A-
postolus ibidem dicit,
scilicet 1. ad Cor. 14. qd
ingrediens aliquis pu-
tabit eos ebrios seu in-
sanos.

In responsione ad quar-
tum eundē articuli no-
ta quod vltimū donum
inter gratias gratis da-
tas, hoc est interpreta-
tio sermonum, nō solum
extendit se ad exponē-
dum obscura sacre Scri-
pturæ: propter difficulta-
tē res, vt sunt myste-
ria Trinitatis, Incarna-
tionis, & huiusmodi: &
propter difficultatē si-
militudinū & parado-
larū in sacra Scriptura
multa secreta velantiū,
vt sunt tota in veteri
quā nouo Testamēte
cometaphoricē scripta:
sed etiam propter diffi-
cultatē ipsarū vocū
ita grām ad donū lin-
guarum, sed ad interpre-
tationem sermonū spe-
ctat & intelligere & ex-
ponere difficultates quæ
ex nominibz emēgūt.
Et propterea donū in-
terpretationis sermo-
num non comparatur
inter gratias spectantes
ad locū oronū, sed ma-
gis inter gratias spectā-
tes ad intellectū.

SED

*Super Questionem
centesima septuagesima
maestima. Articulus
primus.*

SED CONTRA est quod Apost. dicit 1. ad Cor. 14. Maior est qui prophetat, quam qui loquitur linguis.

CONCLUSIO.

*Prophetia donum potius & excellentius est do-
no linguarum.*

ANOT. **I**N AR. 3. q. 179. aduer-
to quod sermo sapien-
tiae & scientiae seu
unico vocabulo gratia
sermonis, habens pro
actibus suis doctore, pro
ut, atq. flectere loque-
re, non ita habet hanc
quodammodo aut huma-
nam quoniam aut humanam
conuenit, effectus quod
ex ipso principio artis,
finaliter autem ad illor-
um effectus ablationem
vel propositum aliquid
consequendi, puta locuti-
onem, bellum, pacem,
vel aliquid huiusmodi.
Doctores autem ecclesia-
stici effectus conuenit
ex spiritu sancto, iuxta
verba Apostoli, Alij p
spiritu datur sermo sa-
pientiae &c. finaliter ve-
ro propter edificatio-
nem meliorem Christi,
in quo omnis edificatio
construitur creatus in re-
plum sanctum in domi-
no. Vnde dicebat Apo-
stolus, Sermo meus, &
predicatio mea, non in
persuasibilibus humane
sapientiae verbis, sed in
ostensione spiritus & vir-
tutis. Hinc siquidem & vi-
predicatoribus defici-
tibus a proprio princi-
pio & proprio fine, ex
toto nisu quaerentibus
habere gratiam, ut in mul-
titudine magna audiat-
ur, impedimentum po-
natur diuinae largitatis
ad iussuriam gratiarum.

quentes, ut dicitur Act. 1. Per prophetias autem infideles con-
tuncuntur manifestatis absconditis cordis sui.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est,
ad excellentiam prophetiae pertinet quod aliquis non solum illumine-
tur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem ita
etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet quod non so-
lum impleat mentem lumine prophetico, & phantasiam imagi-
naria visione, sicut erat in veteri Testamento, sed etiam exterius lin-
guam erudiat ad varia signa locutionis proferenda, quod totum
fit in nouo Testamento, secundum illud 1. ad Cor. 14. Vnusquisque
vestrum psalmi habet, doctrinam habet, linguam habet, Apoca-
lypsim, id est prophetiam reuelationem habet.

Ad secundum dicendum, quod per donum prophetiae homo ordina-
tur ad Deum secundum mentem, quod est nobilius quam ordinari ad
eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur linguam, non loquitur
hominibus, id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad
intellectum solius Dei, & ad laudem eius. Sed per prophetiam ordina-
tur, aliquis & ad Deum & ad proximum. Vnde est perfectius donum.
Ad tertium dicendum, quod reuelatio prophetica se extendit ad omnia
supernaturalia cognoscenda. Vnde ex eius perfectione contingit,
quod in statu imperfectionis huius vitae non potest haberi perfecte
per modum habitus, sed imperfecte per modum cuiusdam passionis. Sed
donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem,
scilicet vocum humanarum: & ideo non repugnat imperfectioni
huius vitae quod perfecte & habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio sermonis potest reduci
ad donum prophetiae, in quantum scilicet mens illuminatur ad intel-
ligendum & exponendum quaecumque sunt in sermonibus obscura,
siue propter difficultatem rerum significatarum, siue etiam propter ipsas
voces ignotas quae proferuntur: siue etiam propter similitudines re-
rum adhibitas secundum illud Dan. 5. Audiui de te quod possis obscu-
ra interpretari, & ligata dissoluere. Vnde interpretatio sermonis
est potior quam donum linguarum, ut patet per illud quod
Apost. dicit 1. ad Cor. 14. Maior est qui prophetat, quam qui lo-
quitur linguis, nisi forte interpretetur. Postponitur autem inter-

pretatio sermonis dono linguarum, quia etiam ad interpre-
tationem linguarum genera, interpretatio sermonum se extendit.

QVAESTIO CENTESIMA SEPTIMA.

*De gratia sermonis, in
duos articulos diuisa.*

ARTICVLVS I.

Verum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

DE **PRIMVM** sic proceditur. Videtur quod in ser-
mone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia
enim datur ad id quod excedit facultatem naturalem, sed ex
naturalis ratione adinventa est ars rhetorica, per quam ali-
quis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Aug.
dicit in 4. de doct. Christi. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis:
ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

Preterea, Omnis gratia ad regnum Dei pertinet, sed Apost. dicit
1. ad Cor. 4. Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute, ergo in
sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

Preterea, Nulla gratia datur ex meritis: quia si ex operibus, iam
non est gratia: ut dicitur ad Rom. 11. Sed sermo datur alicui ex
meritis. Dicit enim Greg. exponens illud Psal. Ne auferas de ore
meo verbum veritatis, quod verbum veritatis est quod omnipotens
Deus facientibus tribuit, & non facientibus tollit. Ergo videtur
quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

Preterea, Sicut necesse est quod homo per sermonem pronunciet ea
quae pertinent ad donum sapientiae vel scientiae, ita etiam ea quae
pertinent ad virtutem fidei: ergo si ponitur sermo sapientiae & ser-
mo scientiae, gratia gratis data pari ratione deberet poni sermo
fidei inter gratias gratis datas.

SED IN CONTRARIVM est quod dicitur Ec-
cle. 6. Lingua eucharis, id est gratiosa in bono homine absconditur
sed bonitas hominis est ex gratia: ergo et gratiositas sermonis.

CONCLUSIO.

*Prater linguarum donum collatum est hominibus donum a spiritu san-
cto, quo efficacius Christi fideles ad bonum allegant.*

RESPONDEO dicendum, quod gratia gratis datae datur
ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est. Cognitio autem, quam
aliquis a Deo accipit, in utilitate alterius conuerti non posset nisi
mediate locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo
quod pertineat ad Ecclesiae utilitatem, etiam prouidet membris Eccle-
siae in locutione: non solum ut aliquis sic loquatur ut a diuersis
possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum, sed etiam quod
efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tri-
pliciter. Primo quidem, ad instruendum intellectum: quod fit dum ali-
quis sic loquitur quod doceat. Secundum, ad mouendum effectum, ut
scilicet libenter audiat verbum Dei: quod fit dum aliquis sic loquitur
quod auditores delectet: quod non debet alijs quaerere propter
favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum
Dei. Tertium, ad hoc quod aliquis amet ea quae verbis significan-
tur, & velit ea implere: quod fit dum aliquis sic loquitur quod au-
ditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus uti-
tur lingua hominis, quasi quoddam instrumento: ipse autem est qui
perficit operationem interiori. Vnde Greg. dicit in homil. Pen-
tecostes. Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures
corporis vox docentium in cassum sonat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut miraculose
Deus quodcumque operatur quoddam excellentiori modo, etiam ea quae
natura potest operari: ita etiam Spiritus sanctus excellentius ope-
ratur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.
Ad secundum, dicendum quod Apostolus ibi loquitur de sermone qui
innititur humanae eloquentiae absque virtute Spiritus sancti.
Vnde praemisit, Cognoscam non sermonem eorum qui inflati
sunt, sed virtutem. Et de ipso praemisit supra 1. Sermo meus
& predicatio mea non fuit in persuasibilibus humane sapientiae
verbis, sed in ostensione Spiritus & virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui
ad utilitatem aliorum. Vnde quodcumque subtrahitur propter audito-
ris cul-

*Super Questionibus
Septuagesimae
Articulus
secundus.*

In art. 2. eiusdem quæ-
stionis nota illud ver-
bum publicè allo-
quendo totam Ecclesiam.
Apposuit enim ly tota,
non ad comprehendend-
um orbem terrarum si-
delium, sed ad compre-
hendendum partes quas
essentiales Ecclesie, pa-
triarum & populum.
Et intendit, quod licet
mulieribus permittitur
fieri, imò mandatum, do-
cere publicè suam Ec-
clesiam secundum quid,
ut Abbatis vel Pri-
oratus suum monasterium
ut patet dum proponit
verbum Dei in capitu-
lo suis monialibus: &
rursus licet permittitur
se quod per modum pri-
uati personæ mulier al-
loquatur totam Eccle-
siam, exhortatio eorum ad
aliquid spirituale quod
sunt occurrent. Hec duo
tamen simul iuncta, sci-
licet quod publicè hoc
est ex publico officio,
ut predicator faciat,
& totam Ecclesiam, hoc
est populum communem
ad gradatiles co-
currentem, in quo clau-
duntur clerici & laici
et iuxta sexus, nunquam
permittenda sunt mu-
lieri propter rationes in
litera allatas.

*Super Questionibus
Septuagesimae
Articulus
primum.*

Quam in miracula
faciendo operetur quip-
iam instrumenta.

In art. 1. q. 178. du-
bium occurrit circa
illud in responsione
ad primum dictum, scilicet
quod Deus utitur instru-
mentaliter, vel interiori
motu hominis vel ei-
us locutione &c. utro-
libet modo faciat mira-
cula & cōstitit dubium in
hoc, an sit sermo de in-
strumento proprie dicto.
Et est ratio dubij, quia
videtur impossibile quod
de proprie dicto instru-
mento intelligatur hæc
litera. Quia huiusmodi
instrumentum oportet ali-
quid facere circa effectum.
Cōstat autem quod non semper
in miraculis huiusmodi
instrumenta aliquid faciunt
ut patet de voce Iosue
cui soli stetit. Nihil enim
circa solē aut calē ver-
bū eius aut quicquid ille-
rum superiorū effectū fecit.
In oppositū autē
Auctoris verba sunt. Nō
est cōsuetudo instru-
ta appellare nisi quod ali-
quo modo causæ sunt.
Ad hoc dicitur, quod cō-
quæstio de instrumento
excedat moralia, & in-
ferius (id est cōcedere) in-
tertia parte de operibus
humanitatis Christi &
operibus sacramentali-
bus sub illa magis tra-
ctabitur, discutendum
est idcirco pro tunc dicē-
do est, quod Auctor sumit
instrumentum per quicquid

ris culpā, quandoque autem propter culpam
ipsius loquens. Bona tamen opera viri usque
non merentur directē hanc gratiam, sed solum
impediunt huius gratiæ impedimenta. Nam
etiam gratia gratū faciens, subtrahitur pro-
pter culpam non tamen eam meretur aliquis
per bona opera, per quæ tollitur tantum
gratiæ impedimentum.

**Ad quartū dicendū, quod sicut dictū est, gra-
tia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorū.
Quod autē aliquis fidē suā alijs cōmunicet,
fit per sermonē scientiæ suæ sapientiæ. Vnde
Aug. dicit 14. de Trin. quod scire quēdam mo-
dum fides & pñs opituletur & contra im-
pios defendatur, videtur Apostolus scien-
tiam appellare. Et ideo non oportuit quod
poneret sermonem fidei, sed sufficit ponere
sermonem scientiæ vel sapientiæ.**

ARTICVLVS II.

*Primum gratia sermonis sapientiæ & scientiæ
pertinet etiam ad mulieres.*

AD SECVNDVM sic pro-
ceditur. Videtur quod gratia ser-
monis sapientiæ & scientiæ perti-
neat etiam ad mulieres. Ad huius-
modi enim gratiam pertinet doctrina, sicut
dictū est. Sed docere cōpetit mulieri. Di-
citur enim Proverb. 4. Vnigenitus fui corā
matre mea, & docebat me. ergo hæc gratia
competit mulieribus.

**Præterea, Maior est gratia prophetiæ quam
gratia sermonis: sicut maior est cōtemplatio
veritatis quam eius cōnuntiatio. Sed prophe-
tia conceditur mulieribus sicut legitur Iudic.
4. de Deibora. & 4. Reg. 22. de Oida p-
phetissa vxore Sellū. & Act. 21. de quatuor
filiabus Philippi. Apost. etiā dicit 1. ad Cor.
11. Omnis mulier orans aut propheti-
zans, &c. Ergo videtur quod multo magis
gratia sermonis competat mulieri.**

**Præterea, 1. Petr. 4. dicitur, Vnusquisque
sicut accepit gratiā in alterutrum illam admini-
strantes. Sed quædā mulieres accipiunt gra-
tiam sapientiæ & scientiæ quā nō possunt alijs
administrare nisi per gratiā sermonis. Ergo
gratia sermonis competit mulieribus.**

**SED CONTRA est quod Apost.
dicit 1. ad Cor. 14. Mulieres in Ecclesijs ta-
ceant. Et 1. ad Timo. 2. Docere mulieri non
permittitur. Hoc autem præcipue pertinet ad
gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis nō
competit mulieribus.**

CONCLUSIO.

*Interdicitur ex iure quidem mulieribus publicè
loqui, ac docere, quia viris subdita minus in sapien-
tia sunt erudita, & ei magis ad malum, quam ad
bonum homines promouentur.*

RESPONDEO dicendum, quod ser-
mone potest aliquis uti dupliciter: vno mo-
do priuātē ad vnū vel paucos familiariter
colloquendo: & quantum ad hoc gratia ser-
monis potest competere mulieribus. Alio
modo publicè alloquendo totā Ecclesiam.
Et hoc mulieri nō conceditur. Primò quidē
& principaliter propter conditionem femi-
nei sexus, qui debet esse subditus viro: ut pa-
tet Gen. 3. Docere autē & persuadere publi-
cē in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed
ad prælatos. Magis tamen viri subditi ex
cōmissione possunt exequi: quia nō habent
huiusmodi subiectionē ex naturali sexu si-
cut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter su-
perueniente. Secundò, ne animi hominum
alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Ec-
cles. 9. Colloquium illius quasi ignis exarde-

scit. Tertiò, quia ut cōmuniter mulieres nō
sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit con-
uenienter publica doctrina committi.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod illa autoritas loquitur de doctrina
priuata qua mater filium erudit.

**Ad secundū dicendū, quod gratia prophetiæ
attēditur secundū mentē illuminatā à Deo:
ex qua parte nō est in hominibus sexū dif-
ferentia: secundū illud ad Colos. 3. Induētes
nouū hominē, qui renouatur secundū ima-
ginem eius qui creauit eum: vbi nō est ma-
culus neque formina. Sed gratia sermonis
pertinet ad instructionem hominum, inter
quos differentia sexuum inuenitur: vnde nō
est similis ratio de vtroque.**

**Ad tertium dicendū, quod gratia diuinitus acce-
pta diuersimodē aliqui administrant secun-
dum diuersitatem conditionis ipsorum. Vnde
mulieres si gratiam sapientiæ aut scientiæ ha-
beant, possunt eā administrare scdm priuātā
doctrinam, nō autem secundum publicam.**

QVAESTIO CENTESIMA
septuagesima octaua, De Gratia
miraculorum, in duos ar-
ticulos diuisa.

INDE considerandum est
de gratia miraculorum.

Et circa hoc queruntur duo.

**Primo, vtrum sit aliqua gratia
gratis data faciendi miracula.**

Secundò, quibus conueniat.

ARTICVLVS I.

*Primum sit aliqua gratia gratis data ad miracu-
la faciendā.*

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod nulla gratia gratis da-
ta ordinetur ad miracula faciendā.

**Omnis enim gratia ponit aliqd
in eo cui datur: sed operatio miraculorū nō
ponit aliqd in anima hominis cui datur: quia
etiā ad tactū corporis mortui miracula fiūt:
sicut legitur 4. Reg. 13. quod quidā proiecerūt ea-
daver in sepulchro Helisei, quod cū tetigisset
ossa Helisei, reuixit homo & stetit super pe-
des suos. Ergo operatio miraculorū nō per-
tinet ad gratiam gratis datam.**

**Præterea, Gratia gratis data sunt à Spiri-
tu sancto: sed illud 1. ad Cor. 12. Diuisiones
gratiarū sunt, idē autē spiritus, sed operatio
miraculorū fit etiā à spiritu immundo: sicut
illud Mat. 24. Surgent pseudoprophetae, &
dabunt signa & prodigia magna. Ergo vi-
detur quod operatio miraculorum non perti-
neat ad gratiam gratis datam.**

**Præterea, Miracula distinguuntur per si-
gna & prodigia siue portenta, & per virtu-
tes. Inconuenienter ergo ponitur operatio
virtutum potius gratia gratis data, quam
operatio prodigiorum siue signorum.**

**Præterea, Miraculosa reparatio sanitatis
per diuinā virtutē fit: ergo nō debet distin-
gui gratia sanitati ab operatione virtutū.**

**Præterea, Operatio miraculorū cōsequi-
tur fidem vel facientis, secundum illud 1. ad
Cor. 13. Si habuerō omnē fidem, ita ut mon-
te transferam, siue etiam aliorum propter
quos miracula fiūt. Vnde dicitur Matth. 13.
Et nō fecit ibi virtutes multas propter in-
credulitatem illorum. Si ergo fides ponitur
gratia gratis data, superfluum est præter hoc
ponere aliam gratiam gratis datam opera-
tionem signorum.**

secundaria causa, siue sit
causa antegressiva effectum
sua causalitate in se, vel
in sua dispositione, sit
causa per modum metū
& similibus. Et ut acce-
pit instrumentū propi-
et. Quod probatur ex tri-
bus. Primò, ex eo quod ad
potestatem miraculorum
tactū spectat: potest
miraculū creationis, pa-
teat quod Deus creauit tota-
liter vnam naturam, vel
vnā substantiam &c. Con-
stat autē quod ad creatio-
nem totā nō potest con-
currere aliqua actio in-
strumentalis propriē dicta.
Maior habetur in hoc
articulo, cum dicitur quod
sicut propheta extendit se
ad omnia quæ super na-
turaliter cognoscit pos-
sunt, ita operatio virtutis
tā se extendit ad omnia
quæ supernaturaliter fi-
eri possunt. Minor autē
habita est in primo lib-
ro, ubi determinatū est quod
potentia creatura nec
instrumentaliter est cō-
municabilis. Secundo, ex
ipsis verbis Auctoris hinc
dictis, quod mens mira-
cula facientis mouetur
ad faciendū aliqd ad quod
sequitur effectus mira-
culi quod Deus sua vir-
tute facit. Tertiò, ex au-
toritate Scripturæ. Io-
h. 10. vbi hoc idem si-
gnificatur, cum dicitur,
Nō fuit antea nec post-
ea tā longa dies obedi-
te Deo voci hoīs. Vbi
manifeste patet Deum
poni proximū ad horum
miraculū, & vocē homi-
nis inter remotiora cō-
putari. Videtur igitur 3. cōtra. cō-
muniū Auctoris hoc in 1. 4.
loco, quod apparet instru-
mentū priorē effectum
præordinatū ab ipsa a-
ctiōe diuina, ad cuius
fines positionē Deus ipse
exequatur miraculū ef-
fectū. Ita quod ideo Deus
dicitur vti priorē effe-
ctū instrumentaliter, quia
ordinatū se exequuto-
rū effectū miraculū quod;
mediate, quod immediate
tē, mediate semper illa
priorē effectū ex pte ho-
minis siue ille effectus sit
oratio, siue vox, siue ho-
quatio, siue cōtra &c. &c.
In responsione ad 1. cōtra.
de articulo circa ambigui-
tatem ab Aug. tactū de
medicatio signorū & p-
digiorū antichristi, ad
uerte quod rationabile est
viro quod modo fore me-
dicia, & licet & forma-
liter & causaliter. Cau-
saliter quod omnia, quia
ad fallendū omnia ten-
dēt, formaliter autē, nō
oīa: quia rationabile est
ut multa vera fiat: vti
beri possit etiam electi
inducantur in errorem.
In responsione ad 4. & 5.
eiusdem articuli aduerte
quod Auctor summarie p-
terit quod duas gratias gra-
tis datas, scilicet gratiā
sanitati & fidē. Ad pri-
mā quidē nihil oportet
addere. Ad secundā vero
oportet meminisse ex
q. 4. art. 6. ad 4. superius,
fidē nō cōmmerari inter
gratias gratis datas
absolutē. Quia fides ab-
solutē cōis est omnibus
membris

Anot.

Anot.

in multis Ecclesiis, ut est
aut gratia gratis data,
nō est cōmune omni-
bus mēbris Ecclesię, sed
soli excellenti: puta
cōfessari, ut glōf dicit,
inter gratias gratis da-
tas cōputatur. Et quo-
niam fides cōfessio ad fi-
dē spectat: ideo Autor
loquens de fide, hinc li-
bi attribuit operatio-
nem miraculorum.

*Super Quæstionē
ceteris septuaginta
Articulis se-
cundum.*

Annot.

In articulo eisdem q.
duo notanda sunt.
Primum, ex respon-
sione ad tertium, scilicet
q. nunquam sunt vera
miracula ad confirma-
tionem falsę doctrinę.
Secundū, ex responsione
ad quintum ab Aug. q.
perniciōssimus est er-
ror affirmātiō in mira-
culosis operibus ma-
iora esse dona Dei, quā
in operibus iustitię. Et
hoc contra vulgares &
cōmune errorē huma-
ni generis, putantia ho-
mines miracula facien-
tes sanctos & quodam-
modo deos: simplices
autē iustos quasi pro ni-
hilo habentes. Totum
enim oppositum debe-
ret estimari, sicut in ve-
ritate est. Et hinc de gra-
tis gratis datus.

naturaliter fieri possunt: quorum quidē causa est diuina omni-
potentia, quę nulli creaturę cōmunicari potest. Et ideo impossibile
est quod principiū operandi miracula sit aliqua qualitas habi-
tualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest cōtingere, quod
sicut mens prophetę mouetur ex inspiratione diuina ad aliquid
supernaturaliter cognoscendū, ita etiā mens miracula facientis
moueatur ad faciendū aliquid ad quod sequitur effectus mi-
raculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem
sit præcedere orationē, sicut cū Petrus Tabitam mortuā suscita-
uit, ut habetur Act. 9. Quādoq; etiā non præcedente manifesta
oratione, sed Deo ad nutū hominis operante, sicut Petrus Ana-
niam & Sapphirā mentientes, morti increpādo tradidit, ut dici-
tur Act. 5. Vnde Greg. dicit in 2. dialog. quod sancti aliquādo ex
potestate miracula exhibēt, aliquādo ex postulatiōe. Vt prohibet
tamen modo Deus principaliter operatur, qui vtiur instrumē-
taliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiā
aliquo exteriori actu, seu etiā aliquo cōtactu corporali corpo-
ris etiā mortui. Vnde Iosue 10. cū Iosue dixisset quasi ex pote-
state, Sol, cōtra Gabaon nō moueatis subditur postea, Non fuit
antē & postea tam longa dies, obediēte Deo voci hominis.

¶ Ad scđm dicendū, q. ibi loquitur domin⁹ de miraculis quę fida
sunt tpe antichristi. De qb⁹ Apost. dicit 1. ad Thes. 2. q. aduētus
antichristi erit scđm opationē Satanz in omni virtute & signis
& prodigijs mēdacijs. Et sicut Aug. dicit 10. de ciui. Dei. Am-
biguū esse solet, utrū propterea dicta sint signa & prodigia mē-
dacia. Quonjā mortales sensus per phantasmata decepturi est:
ut quod nō facit, facere videatur: aut quia illa etiā si crunt vera
prodigia, ad mendaciū pertrahent. Vera autē dicuntur, quia ipsę
res vere erūt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas & ve-
ros serpentes. Non tamen habebunt verā rationē miraculi: quia
sunt virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum
est. Sed operatio miraculorum quę attribuitur gratię gratis da-
tę, sit virtute diuina ad hominum vtilitatem.

¶ Ad tertiu dicendū, q. in miraculis duo possunt attendi. Vnum
quidem est, id quod fit: quod quidē est aliquid excedens faculta-
tem naturę. Et secundum hoc miracula dicuntur virtutes. Aliud
est id, propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandū
aliquid supernaturale. Et secundum hoc communiter dicuntur
signa. Propter excellentiam autem dicuntur portenta vel prodi-
gia, quasi procul aliquid ostendentia.

¶ Ad quartū dicendū, q. gratia sanitati cōmēmoratur seorsum,

ARTIC. II.

ga per qā cōfert homini aliquod beneficiū, scilicet corporalis sa-
nitatis, præter beneficiū cōmune quod exhibetur in omnibus
miraculis: ut scilicet homines adducantur in Dei noticiam.

¶ Ad quintū dicendū, q. operatio miraculorum attribuitur fidei
propter duo. Primò quidem, quia ordinatur ad fidei confirma-
tionē. Secundò, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides in-
nititur. Et tamē sicut præter gratiā fidei necessaria est gratia ser-
monis ad fidei instructionem, ita etiā necessaria est operatio
miraculorum ad fidei confirmationem.

ARTICVLVS II.

¶ Virum mali possint miracula facere.



D SECUNDVM sic proceditur. Videtur q.
mali nō possint miracula facere. Miracula enim im-
petrantur per orationē, sicut dictū est: sed oratio pec-
catoris nō est exaudibilis: secundum illud Ioan. 9. Sci-
mus quia peccatores Deus nō audit. Et Prover. 28. dicitur, Qui
declinat aures suas ne audiat legem, oratio sua erit execrabilis.
ergo videtur quod mali miracula facere non poterunt.

¶ Præterea, Miracula attribuuntur fidei: secundū illud Mat. 17. Et post
Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis mōti huic, trās-
sine, & transibit: fides autem sine operationibus mortua est, ut
dicitur Iac. 2. Et sic non videtur quod habeat propriam opera-
tionem: ergo videtur quod mali qui non sunt bonorum operum,
miracula facere non possint.

¶ Præterea, Miracula sunt quædam diuina testimonia: secundū
illud ad Hebr. 2. Contestante Deo signis & portentis & varijs
virtutibus. Vnde & in Ecclesia aliqui canonizantur per testi-
monia miraculorum. sed Deus nō potest esse testis falsitatis: ergo
videtur quod mali homines non possint miracula facere.

¶ Præterea, Boni sunt Deo cōiunctiores quā mali: sed non o-
mnes boni faciunt miracula: ergo multo minus mali faciunt.

¶ SED CONTRA est quod dicit Apost. 1. ad Cor. 13. Si
habuero omnē fidē, ita ut montes transferam, charitatem autem
nō habuero, nihil sum. Sed quicunq; nō habet charitatē, est ma-
lus: quia hoc solum donū Spiritus sancti est, quod diuidit inter
filios regni & filios perditionis: ut dicit Aug. 15. de Trin. ergo vi-
detur quod etiam mali possint miracula facere.

CONCLUSIO.

*¶ Quāquam per malos homines & prauos demones sēta miracula fieri
possint, vera tamen miracula non nisi diuina virtute ad sanctitatis testi-
monium per sanctos viros fiunt, vel nomine sanctorum per malos, per quos inter-
dum ad fidei confirmationem miracula fieri Deus vult.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod miraculorū aliqua
quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet lu-
dificatur homo, ut videatur ei aliquid quod nō est. Quędā vero sunt
vera facta, sed nō vere habent rationē miraculi: quę sūt virtute
aliquarū naturalium causarū. Et hæc duo possunt fieri per demo-
nes, ut supra dictū est. Sed vera miracula nō possunt fieri nisi vir-
tute diuina: opatur em ea Deus ad hominū vtilitatē. Et hoc du-
pliciter. Vno quidē modo, ad veritatis prædicatę cōfirmationē.
Alio modo, ad demonstratiōē sanctitatis alicuius, quā Deus ho-
minib⁹ vult proponere in exēplū virtutis. Primo autē modo mi-
racula possunt fieri per quęcūq; q. verā fidē prædicat, & nomen
Christi inuocat: q. etiā interdū per malos fit. Et scđm hūc mo-
dū etiā mali possunt miracula facere. Vnde sup illud Mat. 7. Nō-
ne in nomine tuo pphetauimus & c. dicit Hierony. Prophetare
vel virtutes facere, & demonia eijcere, interdū nō est eius meri-
ti q. opatur. Sed inuocatio nominis Christi hoc agit, ut homines
Deū honorēt: ad cuius inuocationē sūt tanta miracula. Secūdo
autē modo nō sūt miracula nisi a sanctis, ad quorū sanctitatem
denūciandā miracula sūt: vel in vita corū, vel etiā post mortē,
sue per eos sive p. alios. Legitur enim Act. 19. q. Deus faciebat
virtutes p. manus Pauli: & etiā desuper lāguidos deferebātū
corpore eius sudaria, & recedebāt ab eis lāguores. Et sic etiā ni-
hil prohiberet per aliquem peccatorē miracula fieri ad inuoca-
tionē alicuius sancti: quę tamē miracula nō dicuntur facere ille, sed
ille ad cuius sanctitatem denūciandā hæc fierent.

¶ AD PRIMVM ergo dicendū, quod sicut supra dictum
est, cum de oratione ageretur, oratio impetrandi non innititur
merito, sed diuinę misericordię: quę etiam ad malos se extendit.
Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur.
Vnde August. dicit super Ioannem, quod illud verbum cæcus
locutus est quasi adhuc innūctus, id est nondū perfectē illumi-
natus. Nā peccatores exaudit Deus, Quod autē dicit q. oratio
nō audientis legem est execrabilis, intelligendū est: quāntū est ex
merito

merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, uel propter salutem eius qui orat: sicut auditus est publicanus, ut dicitur Luc. 18. uel etiam propter salutem aliorum & gloriam Dei. ¶ Ad secundum dicendum, quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem, qui per eam non uiuit uita gratie. Nihil autem prohibet quod res uiua operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

¶ Ad tertium dicendum, quod semper miracula sunt uera testimonia eius ad quod inducuntur. Vnde à malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam sunt uera miracula ad confirmationem suae doctrinae: quamuis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi quod inuocant, & uirtute sacramentorum quae exhibent. Ab his autem qui ueram doctrinam enuntiant, sunt quandoque uera miracula ad confirmationem doctrinae, non autem ad testificationem sanctitatis. Vnde Aug. dicit in lib. 83. q. 1. Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali. Magi, per priuatos contractus cum demonibus. Boni Christiani, per publicam iustitiam. Mali Christiani, per signa publicae iustitiae.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut Aug. dicit in lib. 83. q. 1. Admonet nos dominus, ut intelligamus quaedam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt.

¶ Ad quintum dicendum, quod sicut ibidem Aug. dicit, ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, estimantes in talibus factis esse maiora dona quam in operibus iustitiae quibus uita aeterna comparatur.

QVAESTIO CENTESIMA SEPTUAGESIMA NONA, De diuisione uitae, in actiuam & contemplatiuam, in duos articulos diuisa.



CONSEQUENTER considerandum est de uita actiua & contemplatiua: ubi quadruplex consideratio occurrit. Quarum prima est de diuisione uitae per actiuam & contemplatiuam. Secunda, de uita contemplatiua. Tertia, de uita actiua. Quarta, de comparatione uitae actiuae ad contemplatiuam.

¶ Circa primum quaeruntur duo. ¶ Primo, utrum uita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. ¶ Secundo, utrum diuisio sit sufficienter.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum uita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.



AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod uita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. Anima enim est principium uitae per suam essentiam. Dicit enim Philosophus in secundo de Anima, quod uiuere uiuentibus est esse actionis.

autem & contemplationis principium est anima per suas potentias: ergo uidetur quod uita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

¶ Praeterea, inconuenienter diuiditur prius per differentias posterioris. Actiuum autem & contemplatiuum, siue speculatiuum & practicum, sunt differentiae intellectus: ut patet in 3. de anima. Viuere autem est prius quam intelligere. Nam uiuere inest uiuentibus prius secundum animam uegetabilem: ut patet per Philosophum in 3. de anima. Ergo inconuenienter diuiditur uita per actiuam & contemplatiuam.

¶ Praeterea, Nomen uitae importat motum: ut patet per Dio. 4. cap. de diu. no. Sed contemplatio consistit magis in quiete: secundum illud Sapient. 8. Intrans in domum meam conuiuescam cum illa: ergo uidetur quod uita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

¶ SED CONTRA est quod Greg. super Ezech. dicit, Duae sunt uitae, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit, actiua uidelicet & contemplatiua.

CONCLUSIO.

¶ Vita hominis, qua omne humanum diuiditur studium, distinguitur in actiuam & contemplatiuam.

¶ RESPONDEO dicendum, quod illa proprie dicuntur uiuentia, quae ex se ipsis mouentur seu operantur. Illud autem maxime conuenit alicui per se ipsum, quod est proprium ei, & ad quod maxime inclinatur. Et ideo unumquodque uiuens ostenditur uiuere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur. Sicut plantarum uita dicitur in hoc consistere, quod nutriuntur & generantur. Animalium uero in hoc, quod sentiunt & mouentur. Hominum uero in hoc, quod intelligunt & secundum rationem agunt. Vnde etiam & in hominibus uita uniuscuiusque hominis uidetur esse id, in quo maxime delectatur, & cui maxime intendit: & in hoc praecipue uult quilibet

conuiuere amico: ut dicitur in 9. Ethic. Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi ueritatis, quidam intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod uita hominis conuenienter diuiditur per actiuam & contemplatiuam.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod propria forma uniuscuiusque faciens ipsum esse in actum principium operationis propriae ipsius. Et ideo uiuere dicitur esse uiuentium, ex eo quod uiuentia per hoc quod habent esse, per suam formam tali modo operantur.

¶ Ad secundum dicendum, quod uita uniuersaliter sumpta, non diuiditur per actiuam & contemplatiuam: sed uita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est diuisio intellectus & uitae humanae.

¶ Ad tertium dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus. Nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus, secundum quod dicit Philosophus 3. de anima, quod sentire & intelligere sunt motus. quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dio. 4. ca. de diu. no. ponit tres motus animae contemplantis, scilicet rectum, circularem, & obliquum.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum uita sufficienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.



AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod uita non sufficienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. Philosophus enim in primo Ethic. dicit

quod tres sunt uitae maxime excellentes, scilicet uoluptuosa, ciuilis, quae uidetur esse eadem actiua, & contemplatiua. Insufficienter ergo uidetur diuidi uita per actiuam & contemplatiuam.

¶ Praeterea, Aug. 19. de ciu. Dei. ponit tria uitae genera, scilicet otiosum, quod pertinet ad contemplationem actiuam, quod pertinet ad uitam actiuam. Et addit tertium ex utroque compositum: ergo uidetur quod insufficienter diuidatur uita per actiuam & contemplatiuam.

¶ Praeterea, Vita hominis diuersificatur secundum quod homines diuersis actionibus agunt: sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia: ergo uidetur quod uita debeat in plura membra diuidi quam in actiuam & contemplatiuam.

¶ SED CONTRA est, quod istae duae uitae significantur per duas uxores Iacob. Actiua quidem per Liam: contemplatiua uero per Rachel. Et per duas mulieres quae domum hospitio receperunt: contemplatiua quidem per Mariam, actiua uero per Martham: ut Greg. dicit 6. Moral. Non autem esset haec congrua significatio, si essent plures quam duae uitae: ergo sufficienter diuiditur uita per actiuam & contemplatiuam.

CONCLUSIO.

¶ Vita humana, qua in opere intellectus consummatur, in actiuam tantum & contemplatiuam diuiditur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, diuisio ista datur de uita humana, quae quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem diuiditur per actiuum & contemplatiuum: quia finis intellectus cognitionis uel est ipsa cognitio ueritatis, quod pertinet ad intellectum contemplatiuum: uel est aliqua exterior actio: quod pertinet ad intellectum practicum siue actiuum. Et ideo uita etiam sufficienter diuiditur per actiuam & contemplatiuam.

¶ Super. Quaestio centesima septuagesima nona. Articulus primus.

¶ Incipit nona Aucto.

¶ Incipit nona Aucto. pars praesentis libri. In qua agitur de uita actiua & contemplatiua. Quae, ut infra patebit, distinguuntur penes studia operationum, de quibus scriptis Apostolus. Diuisiones operationum sunt, idem uero Deum, in primo autem huius questionis articulo uita notanda sunt: primum, in quo consistit uita actiua. Nam contemplatiua non consistit in hoc quod solum inest contemplationi ueritatis, sed quod studium hominis. Et principaliter ad contemplationem ueritatis. Et similiter uita actiua studet actionibus exterioribus non solum, sed principaliter. ¶ Secundum est, quod in responsione ad primum habes specialem glossam illius triae positionis. Viuere uisum est esse, quod intelligitur causaliter, quia scilicet uiuere causatur ab esse.

¶ Tercium est, quod dicitur Dionysio posita supra circa tres motus animae, scilicet per rectum, circularem, & obliquum, recitata in responsione ad tertium, in articulo Et 1. com sexta questionis secunda cap. quentis discutitur. ¶ 95. §. 4.

¶ Super. Quaestio centesima septuagesima nona. Articulus secundus.

¶ Incipit nona Aucto. pars praesentis libri. In qua agitur de uita actiua & contemplatiua.

¶ Incipit nona Aucto. pars praesentis libri. In qua agitur de uita actiua & contemplatiua. Quae, ut infra patebit, distinguuntur penes studia operationum, de quibus scriptis Apostolus. Diuisiones operationum sunt, idem uero Deum, in primo autem huius questionis articulo uita notanda sunt: primum, in quo consistit uita actiua. Nam contemplatiua non consistit in hoc quod solum inest contemplationi ueritatis, sed quod studium hominis. Et principaliter ad contemplationem ueritatis. Et similiter uita actiua studet actionibus exterioribus non solum, sed principaliter.

¶ Secundum est, quod in responsione ad secundum, quod in quolibet mulo praedominatur aliquid simpliciter. Et hoc ad philosophum dicitur speciatim, an possit dari mulo ex equalibus extremis. Sed est hic notasse, quod secundum doctrinam Auctoris non potest inueniri tale mulum quod intelligo in esse permanenti.

¶ Tercium est in responsione ad tertium, ubi Aucto. humana studia ad tria capita reducit, ex parte triplicis finis, scilicet contemplationis, actionis, & uoluptatis. Et hoc tenet ab utraque uita excludit, ea ratio neque de humanis studiis secundum rectam rationem est sermo. Non permittit autem recta ratio hominem studere uoluptati inquam finem, sed uel in ordine ad actionem, uel ad contemplationem. Et haec ratio est uniuersalis, hoc est respectu omnium uolupta

voluptasum. Illa autem
quæ ex communitate
delectationis nobis &
brutis animalibus com-
munis est ab Aristotele parti-
cularis est respectu scilicet
delectationis gustus & tactus.

*a Super Questioni
centesimo octuagesimo
Articulus primus.*

Amot.

IN articulo quæstio-
nis 130. colliguntur
de ordinandum est.
Id quod de uita contem-
platiua dicitur in affe-
ctu & intellectu. Nam
formaliter est in intel-
lectu: quoniam est ipsa
contemplatio, quæ est
actus intellectus. Causa-
liter autem & termina-
tione est in affectu, &
utroque modo duplici-
ter: nam causaliter est
in affectu ratione amor-
is concupiscentie, &
ratione amoris amicitie:
ad amorem siquidem
concupiscentie spectat,
cum aliquis appetit ui-
dere aliquid ut uideat.
Nam ipsum uidere per
fectio est uidentis. Et
seipsum amat, qui pro-
pter ea uidet, ut uidet
seu cognoscit. Ad amorem
uero amicitie spectat
appetitus uidendi ali-
quam personam, quia
amat illam personam:
& licet hoc duo diuisi
inueniantur sepe, in pro-
posito tamen unita in-
ueniuntur in uno & eo-
dem affectu. Nam stu-
dens contemplationi,
simul concupiscit sibi
uisionem ueritatis, &
propter amorem ipsius
uenturis diuinitatis, quam
amat, tendit ad uiden-
dum illam: & quoniam
ratio amicitie præemi-
net concupiscentie, ideo
Greg. in littera allatus
uitam contemplatiuam
in charitate Dei cau-
saliter constituit: & licet
enim quod charitas
Dei amicitia ad ipsam
principaliter impertat.
Terminatio autem con-
templatiua in affectu est,
& secundum delectatio-
nem naturaliter conse-
quentem ipsam contem-
plationem & obiectum
contemplatiui, & secun-
dum amorem amicitie
augmentatum ex hoc
ipso quod uidet & de-
lectatur: si tamen statas
pariter augmentum: quod
dico propter contem-
plationem patrie.

Infr. ar-
tic. 2. ad
primum.

Et 7. ad
secundum.

Et 3. dis-
t. 95. 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

Et 1. ad
1. ad 1.

QUAD PRIMVM ergo dicendum, quod
uita uoluptuosa ponit finem in delectatio-
ne corporali, quæ communis est nobis &
brutis. Vnde sicut Philosophus ibidem dicit,
est uita bestialis. Propter quod non compre-
henditur sub presenti diuisione, prout uita
humana diuiditur in actiuam & contem-
platiuam.

Ad secundum dicendum, quod media con-
ficiuntur ex extremis: & ideo uirtute conti-
nentur in eis, sicut tepidum in calido & fri-
gido, & pallidum in albo & nigro. Et simi-
liter sub actiuo & contemplatiuo compre-
henditur id quod est ex utroque compositum.
Et tamen sicut in quolibet mixto prædomi-
natur aliquid simpliciter, ita etiam in medio
genere uitæ superabundat quandoque quidē
contemplatiuum, quandoque uero actiuum.

Ad tertium dicendum, quod omnia Ru-
dia humanarum actionum, si ordinentur
ad necessitatem presentis uitæ secundum
rationem rectam, pertinent ad uitam acti-
uam, quæ per ordinatas actiones consulit
necessitati uitæ presentis. Si autem defer-
uiant concupiscentie cuiusque, pertinent ad
uitam uoluptuosam, quæ non continetur
sub uita actiua. Humana uero studia, quæ
ordinantur ad considerationem ueritatis,
pertinent ad uitam contemplatiuam.

QUÆSTIO CENTESI-
MA OCTAUESIMA, De uita contem-
platiua, in octo articulos
diuisa.

IN DE considerandum est
de uita contemplatiua.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum uita contem-
platiua pertineat tantum ad in-
tellectum, an consistat etiam in affectu.

Secundo, utrum ad uitam contemplati-
uam pertineant uirtutes morales.

Tertio, utrum uita contemplatiua con-
sistat solum in uno actu, aut in pluribus.

Quarto, utrum ad uitam contemplatiuam
pertineat consideratio cuiuscunque ueritatis.

Quinto, utrum uita contemplatiua homi-
nis in hoc statu possit eleuari usque ad Dei ui-
sionem.

Sexto, de moribus contemplatio-
nis: quos Dio. assignat 4. cap. de diu. no.

Septimo, de delectatione contemplationis.

Octauo, de duratione contemplationis.

ARTICVLVS I.

QUÆSTIO CENTESI-
MA OCTAUESIMA, De uita contem-
platiua, in octo articulos
diuisa.

IN DE considerandum est
de uita contemplatiua.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum uita contem-
platiua pertineat tantum ad in-
tellectum, an consistat etiam in affectu.

Secundo, utrum ad uitam contemplati-
uam pertineant uirtutes morales.

Tertio, utrum uita contemplatiua con-
sistat solum in uno actu, aut in pluribus.

Quarto, utrum ad uitam contemplatiuam
pertineat consideratio cuiuscunque ueritatis.

Quinto, utrum uita contemplatiua homi-
nis in hoc statu possit eleuari usque ad Dei ui-
sionem.

Sexto, de moribus contemplatio-
nis: quos Dio. assignat 4. cap. de diu. no.

Septimo, de delectatione contemplationis.

Octauo, de duratione contemplationis.

ARTICVLVS I.

QUÆSTIO CENTESI-
MA OCTAUESIMA, De uita contem-
platiua, in octo articulos
diuisa.

IN DE considerandum est
de uita contemplatiua.

appetitiuum pertinet, ut supra habitum est: ergo etiam uita
contemplatiua habet aliquid in ui affectiua siue appetitiua.

CONCLUSIO.

*Quoniam essentialiter uita contemplatiua in opere intellectus con-
sistat, terminatur tamen ad appetitum, prout perfectissimam intellectus op-
erationem consequitur delectatio, & amor.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, uita con-
templatiua illorum esse dicitur, qui principaliter intendunt con-
templationi ueritatis. Intentio autem est actus uoluntatis, ut
supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est uoluntatis
obiectum. Et ideo uita contemplatiua quantum ad ipsam essen-
tiam actionis pertinet ad intellectum. Quantum autem ad id,
quod mouet ad exercendam talem operationem, pertinet ad
uoluntatem, quæ mouet omnes alias potentias. & etiam intel-
lectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Mouet autem uis
appetitiua ad aliquid inspicendum uel sensibiliter, uel intelli-
gibiliter. Quandoque quidem propter amorem rei uisæ: quia ut
dicitur Mat. 6. Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Quandoque
autem propter amorē ipsius cognitionis, quam quis ex inspe-
ctione consequitur. Et propter hoc Greg. constituit uitam con-
templatiuam in charitate Dei, in quantum scilicet aliquis ex di-
lectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam.
Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod a-
mat, ideo uita contemplatiua terminatur ad delectationem,
quæ est in affectu: ex qua etiam amor intenditur.

QUAD PRIMVM ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod
ueritas est finis contemplationis, habet rationem boni appeti-
bilis & amabilis & delectantis. Et secundum hoc pertinet ad
uim appetitiuam.

Ad secundum dicendum, quod ad ipsam uisionem primi prin-
cipij, scilicet Dei, incipit amor ipsius. Vnde Greg. dicit super Ezech.
quod uita contemplatiua, calcatis curis omnibus, ad uidendam
faciem sui creatoris inardescit.

Ad tertium dicendum, quod uis appetitiua mouet non so-
lum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas,
sed etiam intellectum ad exercendam operationem contem-
plationis, ut dictum est.

ARTICVLVS II.

Quæritur utrum uirtutes morales pertineant ad uitam contemplatiuam.

AD SECUNDVM sic procedit. Videtur quod uir-
tutes morales pertineant ad uitam contemplati-
uam. Dicit enim Greg. super Ezech. quod contem-
platiua uita est charitatem Dei, & proximi tota mente
retinere: sed omnes uirtutes morales, de quibus
quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem
Dei, & proximi: quia plenitudo legis dilectio est: ut dicitur
ad Rom. 13. ergo uidetur quod uirtutes morales pertineant
ad uitam contemplatiuam.

Preterea, Vita contemplatiua præcipue ordinatur ad Dei con-
templationem. Dicit enim Greg. super Ezech. quod calcatis curis
omnibus ad uidendam faciem sui creatoris inardescit. Sed ad hoc
nullus potest peruenire nisi per munditiam quam causat uirtus
moralis. Dicitur enim Mat. 5. Beati mundo corde: quoniam ipsi
Deum uidebunt. Et ad Heb. 12. Pacem sequimini cum omnibus,
& sanctimoniam sine qua nemo uidebit Deum. ergo uidetur
quod uirtutes morales pertineant ad uitam contemplatiuam.

Preterea, Greg. dicit super Ezech. quod contemplatiua uita spe-
cialis est in animo, unde significatur per Rachelem, de qua dicitur
Gen. 29. quod erat pulchra facie: sed pulchritudo animi atten-
ditur secundum uirtutes morales, & præcipue secundum tem-
perantiam: ut Ambr. dicit in primo de offic. Ergo uidetur quod
uirtutes morales pertineant ad uitam contemplatiuam.

SED CONTRA est quod uirtutes morales ordinantur ad
exteriores actiones. Sed Greg. dicit in 6. Moral. quod ad contem-
platiuam uitam pertinet ab exteriori actione quiescere. Ergo
uirtutes morales non pertineant ad uitam contemplatiuam.

CONCLUSIO.

Non nisi dispositiue morales uirtutes ad uitam contemplatiuam spectant.
RESPONDEO dicendum, quod ad uitam contemplati-
uam potest aliquid pertinere dupliciter. Vno modo, essentiali-
ter. Alio modo, dispositiue. Essentialiter quidem uirtutes mora-
les non pertineant ad uitam contemplatiuam: quia finis contem-
platiuæ uitæ est consideratio ueritatis. Ad uirtutes autem mora-
les scire quidem quod pertinet ad considerationem ueritatis,
paruum potestatem habet: ut Philosophus dicit in 2. Ethic. Vnde & ipse
in 10. Ethic. uirtutes morales dicit pertinere ad felicitatem acti-
uam, non autem ad contemplatiuam. Dispositiue autem uirtutes
morales pertineant ad uitam contemplatiuam. Impeditur enim
actus contemplationis, in quo essentialiter consistit uita contem-
platiua, & per uehementiam passionum, per quam abstrahitur in-
tentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, & per tumultus
exteriores. Virtutes autem morales impediunt uehementiam pas-
sionum,

culi. Alio modo respiciendo causam contemplationis, quæ est charitas: ut dictum est. Et sic directe disponit, & pertinet virtutes morales ad vitam contemplatiuam: quia directe disponit & pertinet ad charitatem. Et sic intelligit responsum ad primum. Et hinc potest diuersa dicta diuersimodè interpretari. Secundum est in responsione ad tertium, ubi Auctor duas partes pulchritudinis tractans, primam scilicet claritatem, potest formaliter in intellectu: secundam autem, scilicet proportionem, potest causaliter in eodem.

Super Questionem centesimam octuagesimam Articulum tertium.

Articulus 1. eiusdem questionis colligit distincte nouem ad vitam contemplatiuam pertinentia, quæ relectantur in littera: & distincte applica ad tria membra progressus in contemplatione, in corpore articuli posita, scilicet acceptionem principiorum, deductionem ex principiis acceptis, & contemplationem ipsam. Et sic diuide ac distribue, ut audito, lectio, & oratio ad acceptionem spectent: meditatio verò, speculatio, & consideratio, & cogitatio, ad deductionem: contemplatio demum cum subsequente admiratione, ad ipsam consummationem contemplationis.

Super Questionem centesimam octuagesimam Articulum quartum.

Articulus 2. eiusdem questionis hoc solum notandum occurrit, quod vita contemplatiua potest dupliciter determinari, scilicet secundum se, vel ex parte contemplantis. Secundum se quidem tractatur in littera, & constituitur in contemplatione Dei principaliter ea ratione, quia contemplatio Dei finis est contemplationis creaturarum secundum se. Nam imperfecte naturaliter ordinantur ad perfectam ut ad finem. Ex parte verò contemplantis, contemplatiua vita consistit in illorum contemplatione, quibus contemplandis homo studium suum penitus impendit. Et ideo Philosophi, qui astrorum vel naturalium contemplationem, omnes omnes, studiebant, contemplatiua vite participes erant, etiam si nihil de Dei contem-

plationem, & sedant exteriorum occupationum tumultus: & ideo virtutes morales dispositiue ad vitam contemplatiuam pertinent.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod licet supra dictum est, vita contemplatiua habet motum ex parte affectus. Et secundum hoc dilectio Dei & proximi requiritur ad vitam contemplatiuam. Causa autem mouentes non intrant essentiam reiected disponunt & perficiunt rem. Vnde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplatiuam.

Ad secundum dicendum, quod sanctimonia, id est, munditia, causatur ex virtutibus, quæ sunt circa passionem impediens puritatem rationis. Pax autem causatur ex utilitate quæ est circa operationes, secundum illud Isa. 32. Opus iustitiæ pax, in quantum scilicet ille, qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit linguarum & tumultuum occasiones, & sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplatiuam, in quantum causant pacem & munditiam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo (sicut supra dictum est) consistit in quadam claritate & debita proportionem. Vtrunque autem horum radicaliter in ratione inuenitur: ad quam pertinet & lumen manifestans & proportionem debitam in aliis ordinare. Ideo in vita contemplatiua, quæ consistit in actu rationis, per se & essentialiter inuenitur pulchritudo. Vnde Sapientia 8 de contemplatione sapientie dicitur, Amator factus sum formæ illius. In virtutibus autem moralibus inuenitur pulchritudo participatiue, in quantum scilicet participant ordinem rationis, & præcipue in temperantia quæ reprimat concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereæ maxime deprimunt mentem ad sensibilia: ut Augustinus dicit in lib. Soliloquiorum.

ARTICVLVS III.

Primum ad vitam contemplatiuam pertineant diuersi actus.



D TERTIVM sic proceditur. Videtur quod ad vitam contemplatiuam pertineant diuersi actus. Ricardus enim de sancto Victore distinguit inter contemplationem, meditationem, & cogitationem. Et cogitatio proceditur. Videtur quod ad vitam contemplatiuam pertineant diuersi actus.

Præterea, Apostolus 1. ad Corinthios 3. dicit, Nos verò reuelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem: sed hoc pertinet ad vitam contemplatiuam: ergo præter tria prædicta etiam speculatio ad vitam contemplatiuam pertinet.

Præterea, Bernardus dicit in libro de Consideratione, quod prima & maxima contemplatio est admiratio maiestatis: sed admiratio secundum Damascenum, ponitur species timoris: ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplatiuam requirantur.

Præterea, Ad vitam contemplatiuam pertinet dicuntur oratio, electio, & meditatio: pertinet etiam ad vitam contemplatiuam auditus. Nam de Maria, per quam vita contemplatiua significatur, dicitur Luca 10 quod sedens secus pedes Domini, audiebat verba illius. Ergo videtur quod plures

actus ad vitam contemplatiuam requirantur. *SED CONTRA* est, quod vita hæc dicitur operatio, cui homo principaliter intendit. Ergo si plures sint operationes vite contemplatiue, non erit una vita contemplatiua, sed plures.

CONCLUSIO.

Quamuis unico contemplationis actu vita contemplatiua perficiatur, variis tamen animi operibus, ad eam hominis accedunt, ut auditiue, lectiue, orationis, meditationis, considerationis, cogitationis, &c.

RESPONDEO dicendum, quod de vita contemplatiua nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem & Angelum, ut patet per Dionys. 7. c. de Diuino. quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur. Homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplatiua vita vnum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, à quo habet unitatem. Habet autem multos actus, quibus peruenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis. Alij autem pertinent ad deductionem principiorum veritatis eius, cuius cognitio inquiratur. Vltimus autem completius actus est ipsa contemplatio veritatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cogitatio secundum Ricardum de sancto Victore, videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit vnam simplicem veritatem. Vnde sub cogitatione comprehendendi possunt & perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, & imaginationes, & discursus rationis circa diuersa signa, vel quæcunque perducunt in cognitionem veritatis intentæ. Quamuis secundum Augustinum 14. de Trinitate. cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio verò pertinetur videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertinentibus ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio secundum Bernardum. Quamuis secundum Philosophum in 3. de Anima, omnis operatio intellectus, consideratio dicitur: sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Vnde idem Ricardus dicit, quod contemplatio est perspicax & liber contuitus animi in res perspicendas. Meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus. Cogitatio autem est animi respectus ad euagationem pronus.

Ad secundum dicendum, quod speculatio, ut glossat Augustinus, dicitur ibidem, dicitur à speculo, non à specula. Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet: vnde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum, quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem. Vnde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim quod contemplatio in affectu terminatur.

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Vno modo, per ea quæ ab alio accipit. Et sic quidem quantum ad ea quæ homo à Deo accipit, necessaria est oratio: secundum illud Sapientia. 1. Inuocavi, & venit in me spiritus sapientie. Quantum verò ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus secundum quod accipit ex voce loquentis: & lectio, secundum quod accipitur ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium: & sic requiritur meditatio.

ARTICVLVS IIIL.

Primum vita contemplatiua solum consistat in contemplatione Dei, aut etiam in consideratione cuiuslibet veritatis.



D QVARTVM sic proceditur. Videtur quod vita contemplatiua non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuslibet veritatis. Dicitur enim in Mal. Mirabilia opera tua, & anima mea cognosceat nimis. sed cognitio diuinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis: ergo videtur quod ad vitam contemplatiuam pertineat, non solum diuinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

Præterea, Bernardus in lib. de Consideratione dicit, quod prima contemplatio est admiratio maiestatis: secunda est iudicium Dei: tertia est beneficiorum ipsius: quarta est promissorum. Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad diuinam veritatem, Secunda secundum S. Tho. R r r

platione errant: ad quam tamen multæ eorum principaliter tendere videbantur, illi scilicet qui ad verum causam investigandas incumbebant. & hoc patet de vita contemplatiua apud Graecos distingui contra actum.

Super

Infrà art. 7. cor. 2. q. 181. art. 4. ad 2. cor. 9. 182. art. 1. cor. Et 3. dist. 37. q. 1. art. 2. q. 3.

¶ Super Quaestione ceteris actibus gestis Articuli quintum.

IN articulo quinto eiusdem questionis aduersus circa titulum, quod non est hic questio de Diuina omnipotentia, cum dicitur, an possit vita contemplatiua peruenire ad diuinam visionem, &c. Sed ly possit, denotat potentiam ordinariam secundum iudicium naturae modum. Et similiter in responsione ad primum, cum Dionysius dicit, si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsam vidit, intelligitur de comuni vlti scripturae, quo multi dicuntur vidisse Deum sine imaginariis, sine intellectu. Et hoc dicitur propter Moysen & Paulum.

¶ Super

¶ Præterea, In vita contemplatiua queritur contemplatio veritatis, in quantum est perfectio hominis sed quilibet veritas est perfectio humani intellectus: ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplatiua.

¶ SED CONTRA est quod Gregorius dicit in sexto, Moral. quod in contemplatione principium, quod Deus est, queritur.

CONCLUSIO.

¶ Primo & principaliter diuina veritas contemplatio ad vitam spectat contemplatiuam, dispositiuam vero, & quasi secundario virtutes morales, & diuinitus actus, varij, actus animæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, ad vitam contemplatiuam pertinet aliquid dupliciter. Vno modo, principaliter. Alio modo, secundario vel dispositiuo. Principaliter quidem ad vitam contemplatiuam pertinet contemplatio diuinæ veritatis: quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Vnde Augustinus dicit in primo de Trinita. quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum: quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde & perfectos beatos faciet. Nunc autem contemplatio diuinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum & in ænigmate. Vnde per eam fit nobis quedam inchoatio beatitudinis, quæ hinc incipit vt in futuro continuetur. Vnde & Philosophus 10. Ethico. in contemplatione optimi intelligibilis ponit vltimam felicitatem hominis. Sed quia per diuinos effectus in Dei contemplationem manu ducimur, secundum illud ad Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur: inde est quod etiam contemplatio diuinorum effectuum secundario ad vitam contemplatiuam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Vnde Augustinus dicit in libro de Vera Religio. quod in creaturarum consideratione non vana & peritura curiositas est excedenda, sed gradus ad immortalia & semper manentia faciendus. Sic ergo ex præmissis patet, quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplatiuam pertinent. Primo quidem virtutes morales. Secundum autem, alij actus, præter contemplationem. Tertio verò, contemplatio diuinorum effectuum. Quartum verò contemplatiuum est ipsa contemplatio diuinæ veritatis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod David cognitionem operum Dei quærebat, vt ex hoc manuduceretur in Deum. Vnde alibi dicit, Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabor: expandi manus meas ad te.

¶ Ad secundum dicendum, quod ex consideratione diuinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplatione diuinæ iustitiæ. Ex consideratione autem diuinorum beneficiorum & promissorum manuducitur homo in cognitionem diuinæ misericordiæ.

dix seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos, vel exhibendos. **¶ Ad tertium** dicendum, quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplatione ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium. In secundo verò gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia. In tertio verò gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia. In quarto verò gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in qua per sensibilia peruenitur. In quinto verò gradu ponitur contemplatio intelligibilium quæ per sensibilia inueniri non possunt: sed per rationem capi possunt. In sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec inuenire nec capere potest: quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem diuinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

¶ Ad quartum dicendum, quod vltima perfectio intellectus est veritas diuina. Aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem diuinam.

ARTICVLVS V.

¶ Primum vita contemplatiua secundum statum huius vitæ possit peruenire ad visionem diuinæ essentia.



AD QUINTVM sic proceditur. Videtur quod vita contemplatiua secundum statum huius vitæ possit peruenire ad visionem diuinæ essentia: quia vt habetur Genes. 32. Iacob dixit, Vidi Deum facie ad faciem, & latus facta est anima mea: sed visio faciei Dei est visio diuinæ essentia: ergo videtur quod aliquid per contemplationem in præsentī vitæ possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

¶ Præterea, Gregor. dicit in 6. Moral. quod viri contemplatiui ad semetipsos interiorius redeunt in eo quod spiritualia rimantur, & nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt. Sed incircumscriptionem lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt: & in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. Sed homo non impeditur a visione diuinæ essentia, quæ est lumen incircumscriptionis, nisi per hoc, quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatis: ergo videtur quod contemplatio præsentis vitæ possit se extendere ad videndum incircumscriptionem lumen per essentiam.

¶ Præterea, Gregor. in 1. Dialogorum dicit, Animæ videnti creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei, scilicet beatus Benedictus, qui intra globum igneum angelos quoque ad calos redeuntis videbat, hoc procubito cernere non nisi in Dei lumine poterat. Sed beatus Benedictus adhuc præsentī vitæ vivebat: ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum Dei essentiam.

¶ SED CONTRA est quod Gregor. dicit super Ezech. Quandiu in hac mortali carne viuatur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, vt in ipso incircumscriptionis luminis radio, mentis oculos infigat.

CONCLUSIO.

¶ Impossibile est aliquem per contemplationem in statu præsentis vitæ simpliciter ad diuinam videndum essentiam peruenire, quamquam per accidens, vt Paulus, cuius hoc diuinitus impossibile sit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Augustinus dicit 12. super Genes. ad litteram, Nemo videns Deum, viuere illa vita, qua mortaliter viuatur in illis sensibus corporis. Sed nisi ab hac vita quilibet quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue alienatus a carnalibus sensibus, in illam non labetur visionem: quæ supra diligentius pertractata sunt, vbi dictum est de raptu: & in primo, vbi actum est de Dei visione. Sic ergo dicendum est, quod in hac vitæ potest esse aliquis dupliciter. Vno modo, secundum actum: in quantum scilicet actualiter vitatur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest peruenire ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vitæ potentialiter, & non secundum actum: in quantum anima eius est corpori mortali coniuncta, vt formata tamen vt non vitatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione: sicut accidit in raptu, & sic potest contemplatio huius vitæ peruenire ad visionem diuinæ essentia. Vnde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu: secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ & futuræ.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Dionysius in epistola

*Super Quæstio-
nem centesimam octuagesimam
Artic. sextum.*

Not. In articulo tertio eiusdem quæstionis circa distinctionem motuum contemplationis per circulares, rectum, & obliquum, adverte primo, quod quia hæc distinctio communis est Angelis & hominibus, & cursus comprehensibilis & viatoribus; ideo non potest vnicuiusque quodlibet membrum declarari. Sed ex littera facillè commune quid colligi potest: ut motus circularis sit ipsa simplex Dei contemplatio. Rectus vero in nobis quidem discursus naturalis, in angelis vero illuminatio, quia superiores illuminant inferiores quasi naturaliter. Obliquus autem diuinitatis videtur ut principis, & discursus in nobis, vel illuminatio in Angelis ut actus seu effectus: ut sic sit compositus ex recto & circulari. Et scias quod iste sermo est parabolus ad similitudinem motus circularis, qui proprius est celo: & motus recti, scilicet a medio vel ad medium, qui proprius est elementis: & motus obliqui, quem experimur contineri in agitatione ventorum, & proprius est nubibus. Vnde non oportet quicquam similitudinis in metaphora hanc querere: sed sic est intelligere quod dicitur.

¶ Nam Angeli ita indefinenter Deum intueantur, quod non a principio.

epistola ad Caium monachum dicit, Si aliquis videns Deum intellexit quod vidit: non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt eius. Et Gregorius dicit super Ezechiel, quod nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quidam sub illa speculatur anima, vnde rectè propheta, & post ad visionis eius gloriam pertingat. Per hoc ergo quod Iacob dixit, Vidi Deum facie ad faciem, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam vidit, in qua Deus locutus est ei: vel quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem eius vocauit: hinc glof. Grego. ibidem dicit.

¶ Ad secundum dicendum, quod contemplatio humana, secundum statum præsentis vitæ, non potest esse absque phantasmatis: quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatis videat: sicut Philosophus dicit in 3. de Anima. Tamen intellectualis cognitio non fuit in ipsis phantasmatis: sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis, quæ per reuelationem cognoscimus. Dicit enim Dion. cap. Cxli. Hier. quod angelorum hierarchias manifestat nobis diuina claritas in quibusdam symbolis figuratis: in cuius virtute reuertimur in simplicem gradum, id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregor. dicit quod contemplantes corporalium rerum vibras non secum trahunt: quia videlicet in eis non fuit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

¶ Ad tertium dicendum, quod ex verbis Grego. non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit, sed vult ostendere, quod quia videnti Creatori angusta est omnis creatura, consequens est quod per illustrationem diuini luminis de facili possint quæcunque videri. Vnde subdit, Quantumlibet enim parum de luce creatoris aplexerit, breue ei fuit omne quod creatum est.

ARTICVLVS VI.

¶ Verum operatio contemplationis conuenienter distinguatur per tres motus, circulares, rectum, & obliquum.



AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circulares, rectum, & obliquum, 4. cap. de Diu. no. Con. contemplatio enim tantum ad quietem pertinet: secundum illud Sap. 8. Intrans in domum meam, conquiescam cum illa. Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplatiue vitæ per motus designari debent.

¶ Præterea, Actio contemplatiue vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis conuenit: sed in angelis aliter assignatur Dion. hos motus quam in anima. Dicit enim motum circulem angeli esse secundum illuminationem pulchri & boni. Motum autem circulem anime secundum plura determinat. Quorum primum est, introitus anime ab exterioribus ad seipsam: secundum est, quædam conuolutio virtutum ipsius: per quam anima liberatur ab errore & ab exteriori occupatione: tertium autem est, vnio ad ea quæ supra se sunt. Similiter etiam differenter describitur motus rectum vtriusque. Nam rectum motum angeli dicitur esse, secundum quod procedit ad subiectorum prouidentiam. Motum autem rectum anime ponit in duobus. Pri-

mo quidem in hoc, quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam. Secundo autem in hoc, quod ab exterioribus ad simplices contemplationes eleuatur. Sed & motum obliquum diuersimode in vtriusque determinat. Nam obliquum motum in angelis assignat in hoc, quod prouidendo minus habentibus manent in identitate circa Deum. Obliquum autem motum anime assignat, ex eo, quod anima illuminatur diuinis cogitationibus rationaliter & diffinit. Non ergo videntur conuenienter assignari operationes & contemplationes per modos prædictos.

¶ Præterea, Ricardus de sancto Victore in libro de Contemplatione, ponit multas alias differentias motuum ad similitudinem volatuum celi: quorum quidam nunc ad altiora se extollunt, nunc autem in inferiora demerguntur: & hoc sæpius repetere videtur. Alia verò dextrorsum vel sinistrorsum diuertunt multoties. Quædam verò mouentur in anteriora, vel posteriora frequenter. Alia verò quasi in gyrum vertuntur, secundum latiores vel contra latiores circuitus. Quædam verò quasi immobiliter suspensæ in vno loco manent. Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

¶ IN CONTRARIVM est autoritas Diony.

CONCLUSIO.

¶ Omnis perfecta contemplationis ratio tribus animæ motibus perficitur: Circulari, quo conuuls anime operationes ad simplices diuine veritatis contemplationem reducantur: Recto, quo exterioribus sensibilibus in intelligibilia eleuatur: Obliquo, quo illuminationibus diuinis rationando vtitur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est supra, operatio intellectus id quod contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti: ut Philosophus dicit in 3. de Anima. Quia verò per sensibilia in cognitionem intelligibilium deuenimus, operationes autem sensibiles sine motu non sunt: inde est, quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, & secundum similitudinem diuersorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores & primi sunt locales, ut probatur in 8. Physic. Et ideo sub eorum similitudine potissimè operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentie. Nam quidam est circularis secundum quem aliquid mouetur vniuersimodè circa idem centrum. Alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab vno in aliud. Tertius autem est obliquus, quasi compositus ex vtroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet vniuersimodè, attribuitur motui circulari. Operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de vno in aliud, attribuitur motui recto. Operatio autem intelligibilis habens aliquid vniuersimodè simul cum intellectu ad diuersa, attribuitur motui obliquo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

¶ Ad secundum dicendum, quod homo conuenit in intellectu cum angelis in genere. Sed vis intellectiva est multo altior in angelo, quam in homine: & ideo alio modo oportet hos motus in hominibus & in angelis assignare secundum quod diuersimodè se habent ad vniuersimodè. Intellectus enim an-

geli beata Angelis verè secundum se dicitur absque principio & fine. Quoniam, ut dictum est, accidit sibi habere principium ex parte videntis: quod est secundum membrum, quod est considerasse visionem beatam secundum modo. Sic enim considerata principium habet durationis. Sicut si dicere, quod motus circularis caret principio & fine secundum se. Per accidens tamen si quandoque includitur, dicitur habere principium.

¶ In eadem responsione circa motum circulem anime nostre nota processum litteræ offendentem, ut primo, anima aciem intellectus ad composita ad simplicitatem reducat: hoc est a sensibilibus quæ consistunt esse composita ad seipsam inus contemplandam, quæ est simplex, per permeat. Et hic est primus gradus. Deinde a seipsa ascendit discurrendo ad contemplationem quiddam simplicis, in qua quod hoc fit in termino discursus, absque discursu aliquo tanquam si contempleretur vniuersam substantiam separatam. Et hoc motus videtur esse processus ille quem posuit Auempace in ascensu ad substantias separatas, expollendo quiddam a quidditate. Et in hac speculatione non est error, sed aut totum aut nihil attingitur, ut dicitur in nono Metaphysic. Et quoniam in hoc gradu, quantum ad propositum spectat, principaliter consideratur excessus discursus: ideo Autor exemplarietate declarat hunc gradum in cognitione complexa primorum principiorum: in qua est clara euidencia sine discursu. Post hoc autem duos gradus, tertius ponitur, in quo ipsa contemplatio diuine veritatis consistit secundum assimilationem ad visionem, quæ Angelis videtur Deum.

¶ Nam possibile sit animam ascendere in hac vita ad summum contemplationis gradum. ¶ Sed statim accidit hic dubium, quo pacto tertius hic gradus attribuitur vitæ contemplatiue hominis in vita: cum non possimus ultra ascendere quam secundus gradus dicitur. Cõstat enim quod summum in contemplatione nostra gradum obtinet, cum anima expollendo quidditatem, a quidditate ad simplicem quidditatem inueniendam peruenit. Quoniam nec per hoc pringere possit ad quidditatem intelligibilem quæ substantiam separatam, ut dicitur habere in tertio opera Geom. 4. v. ¶ Ad hoc dicitur, quod doctrina ista theologia est, ut non sit in puris

Questia

naturalibus: sed de natura nostra, ut perfectior gratia dicitur illuminatio, tractatur. Et propterea licet naturaliter non possimus contemplando supra secundum gradum illi, sed secundum gradum tamen dicitur luminis participatio, alius mens humana est scilicet, non sine plurimifacilius tamen. Et sic motus circularis, hoc est uniformis Dei contemplatio, cum contemplatione nostra saluatur. Potest & alter dici quod secundum gradum differat a tertio in hoc quod obiectum secundum est quodammodo simplex intelligibilis, quod tenetur in figuris sine discursu aliquo; obiectum autem tertium est non quodammodo simplex intelligibilis, sed solus Deus. Naturalis autem progressus est a sensibus a quodammodo intelligibilis simpliciter ad Deum ipsum. Et sic tertius gradus ponitur superior. Item loci sunt habent obiectum determinatum simplicissimum, & respectu habent obiectum indeterminate, & huiusmodi simplicitas & in his consona licet videntur: quoniam in secundo gradu indeterminatus ponitur obiectum, interio vero determinatur. Oportet tamen huiusmodi contemplationem Dei illam illuminationem habere, alioquin similitudinis angelice visionis expertus esset.

Annot.

In eodem articulo in responsione ad tertium & secundum simul, dubium occurrit circa scientiam horum modorum contemplationis quoniam prout videtur videtur motus quo anima a magis intelligibilibus ad minus intelligibilia seu sensibilia contemplatio procedit: & tamen contra quod huiusmodi contemplatio recta est, & forte frequenter. Quod autem sic prout videtur motus iste, patet ex eo quod nec est motus obliquus, quia nihil est hic discursus inferiorum, nec circularis, ut patet recte, quia rectus est a sensibilibus ad intelligibilia. Ad hoc dicitur, quod quia imperfecta in aliquo specie seu genere reducitur ad perfecti illius, ideo motus iste tamquam imperfectus in genere motus recti, reducitur ad motum rectum, & non est prout videtur, sed sub recto comprehenditur reduci. Motus enim rectus principaliter consistit in ascensu a sensibilibus ad intelligibilia, qui proprie motus est ad perfectionem. Secundario autem ad eum spectat regredi, quod minoris perfectionis videtur: et sic (ut in eadem littera patet) contemplatio discursiva com-

geli habet cognitionem uniformem secundum duo. Primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum. Secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursivam, sed simpliciter intuitu. Intellectus vero animae a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, & cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius motum circulem in angelis assignat, in quantum uniformiter & indefinenter abique principio & fine intuentur Deum: sicut motus circularis carens principio & fine uniformiter est circa idem centrum. In anima vero antequam ad istam uniformitatem perveniat, existit, quod duplex eius deformitas amoveatur. Primo quidem, illa quae est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est, quod primo ponit in motu circulari animae, introitum ipsius ab exterioribus ad seipsum. Secundo autem oportet quod removeatur secunda deformitas, quae est per discursum rationis. Et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo dicit, quod necessaria est uniformis conclusio intellectuum virtutum ipsius: ut scilicet cessante discursu, ligatur eius intuitus in contemplatione vnius simplicis veritatis. Et in hac operatione animae non est error: sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quae simplici intuitu cognoscimus. Et tunc utrisque duobus praemissis, tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod, praetermissis omnibus, in laeta Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit, Deinde sic uniformis facta vniione, id est conformiter vnius virtutibus, ad pulchrum & bonum manuducitur. Motus autem rectus in angelis accipi non potest, secundum id quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suae providentiae: secundum scilicet quod angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quod in directum moventur angeli quando procedunt ad subiectorum providentiam, recta omnia transientes, id est, secundum ea quae secundum rectum ordinem disponuntur. Sed rectum motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilem cognitionem. Obliquum autem motum ponit in angelo compositum ex recto & circulari: in quantum secundum contemplationem Dei inferioribus providet. In anima autem ponit motum obliquum similiter ex recto & circulari compositum, prout illuminationibus divinis rationando videtur.

Ad tertiam dicendum, quod illa diversitates motuum quae accipiuntur secundum differentiam eius quod est solum & deorsum, dextrorsum & sinistrorsum, ante & retro, & secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si sit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit (ut ipse exponit) secundum solum & deorsum. Si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum & sinistrorsum. Si vero sit a causis in effectus, erit ante & retro. Si vero sit secundum accidentia quae circumstant rem propinquam vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum. Quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet.

Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circulem. Unde patet quod Dion. multo sufficientius & subtilius, motum contemplationis describit.

ARTICULUS VII.

¶ *Utrum contemplatio delectationem habeat.*



AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet: sed contemplatio principaliter consistit in intellectu: ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

¶ Præterea, Omnis contentio & omne certamen impedit delectationem: sed in contemplatione est contentio & certamen. Dicit enim Grego. super Ezechie. quod anima cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exuperat, quia intelligendo & sentiendo de incircumscripso lumine aliquid degustat: modo succumbit: quia degustando iterum deficit: ergo vita contemplativa non habet delectationem.

¶ Præterea, Delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur 10. ethic. sed contemplatio vix est imperfecta, secundum illud prima ad Cor. 13. Videmus nunc per speculum in enigmate. Unde & de Iacob legitur Gen. 31. quod postquam dixit, Vidi Dominum facie ad faciem claudiebat pede, ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

¶ Præterea, Læso corporalis delectationem impedit: sed contemplatio inducit læsionem corporalem. Unde Gen. 31. dicitur: quod Iacob postquam dixerat, Vidi Dominum facie ad faciem, claudiebat pede: eo quod tetigerit nervum femoris eius & obdormierit. ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

SED CONTRA est quod de contemplatione sapientie dicitur Sapient. 8. Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tedium conquisitio eius: sed letitiam & gaudium. Et Grego. dicit super Ezechie. quod contemplativa vita amabilis valde dulcedo est.

CONCLUSIO.

¶ *Non modo ex ratione contemplationis vita contemplativa est hominibus delectabilis, sed ex divinis amoris radice est omnibus delectabilis, longum evadit.*

RESPONDEO dicendum, quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Vno modo, ratione ipsius operationis: quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit, quod omnes homines natura scire desiderant: & per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientie & scientie: ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contempletur. Sicut etiam accidit in visione corporali, quae delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis perhoram amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est: inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam

multis sit motus obliquus & rectus. Sed in obliquo habet pro ratione & principio divina illuminationem in recto autem, solum rationi naturali innititur.

¶ *Super Questionem centesimam octavam. Articulus septimus.*

IN articulo septimo Iulianus quæstionem in corpore articuli adducit quod cum dicitur, quod delectatio est contemplationis excedit omnem humanam delectationem, intelligitur non solum secundum se, sed etiam quod ad nos ex parte anime habet habitum contemplativæ charitatis. Et si quoniam eius est, quod talis tolerat quæcumque contraria delectationibus corporalibus & sensibilibus. potius quam amicitia contentivæ delectationis. Videmus enim tales præferre contemplationem delectationibus tam ventis quam cibis & potui, & reliquorum bonorum mundi: puta, glorie, dignitatem, &c. Quod ex hoc affertur procedit ad hoc procedit.

In responsione ad primum ostenditur articuli, circa illa verba, Et hoc est videtur perfectio vite contemplativæ, ut scilicet non solum anima veritas videatur, sed etiam ut amantur grandia scripturae occurrentes de fustione seu felicitate æterna, contra Amos, quod consistit in actu amandi nisi in articulo secundo huiusmodi quæstionis ad primum, determinaretur quod amor pertinet ad extrinsecam perfectionem vite contemplativæ. Et propterea cum huiusmodi dicitur, quod est vita perfectio, intelligitur est de perfectione extrinseca. Quæstio autem de felicitate in quo consistat, est de perfectione intrinseca. Et sic omnia concordant.

In responsione ad primum ostenditur articuli circa claudicationem Iacob, hoc est delectationem temporalem annexam vite contemplativæ, adverte quod dupliciter refertur potest ad contemplationem temporalem delectationem. Primum, ut consistat ex ipsa contemplatione, quia scilicet cum habetur est contemplationis divina, delectatio ab amore temporalium. Secundum, ut augens amorem contemplationis: quia delectatio temporalis amore, magis incardescit amor spiritualium. Quoniam temporalibus non consistit, spiritualibus necesse est consistat: sicut claudicae uno pede, inquit alteri sinu. Et hanc sententiam relationem tractat Iulianus Grego. Articulus septimus.

*Super Quaestio-
nis centesimae
Articulus
octauus.*

Nota.

In articulo octavo eiusdem quaestio-
nis tria sunt notanda. Pri-
mum cum dicitur, in
operibus contempla-
tionis corporaliter non la-
boramus, id corpora-
liter, non sumitur, ut
distinguitur contra spi-
ritualiter, hoc est im-
materialiter: quoniam
constat hoc corporali-
ter nos laborare con-
templando in parte sen-
sitiva ministrante intel-
lectui. Cuius signum est
fatigatio in continuando,
cum ex inactione
quodammodo relin-
quitur. Sed accipitur
corporaliter, redi-
stinguitur contra anima-
liter: sicut corpus dis-
tinguitur contra ani-
mam. Sic enim solum
corporaliter laboramus,
qui membris corpora-
libus operando vruntur:
ut artifices, agri-
colae, & huiusmodi. Con-
templatio autem fit
desiderando & quiescendo, &
ideo absque corporali
labore fieri dicitur.

Nota.

Secundum est, quod
dum ibidem subicitur,
Vnde magis continet
in huiusmodi operibus
persistere possumus in-
telligendum est non to-
taliter, sed quod ex hac
conditione habemus no-
nullo ratio diuinitatis
in contemplando.
Ita quod cum sit hoc
firmo de diuinitate
quo ad nos, non est in-
tentionis praesentis in-
ter dicere, quod vita co-
templativa ex parte no-
stri sit totaliter diuina,
eo quia non est ibi
labor corporalis: quon-
iam etiam ex parte no-
stri minus diuina in-
uenitur: dum ex cor-
poris grauitate rera-
mur ab altitudine con-
templationis, ut in cal-
oe quaestio-
nis sequentis
Auctor ex Gregorio di-
cit. Sed intendit quod
ex hoc contemplatio ex
parte nostri est magis
continua, hoc est, ma-
gis ac magis continua-
ri potest: quod corpora-
lis labor ibi non in-
teruenit. Hae enim ne-
gatio impediens la-
boris manifeste ad ma-
iorem continuitatem
confert.

Nota.

Tertium est in respon-
sione ad secundum, ubi
manifeste habet quod
superius dicitur de mo-
tu circulari in hac vi-
ta, hoc est summa Dei
contemplatione: & quod
possibilia, & quod di-
uina, & quod transi-
toria est.

Super

Ad quartum dicendum, quod Iacob post
contemplationem vno pede claudicabat: quia
necesse est ut debilitato amore seculi, conua-
lescat aliquis ad amorem Dei. ut Grego-
rius super Ezechielem. Et ideo post agnitio-
nem suauitatis Dei vnus in nobis pes sanus
remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui vno pede clau-
dicat, solum illi pedi innititur, quem sanum habet.

ratione ipsius diuini amoris. Et quantum ad
vtrumque eius delectatio omnem delectatio-
nem humanam excedit. Nam & delectatio
spiritualis potior est quam carnalis, ut supra
habitu est cum de passionibus ageretur: &
iple amor quo ex charitate Deus diligitur,
omnem amorem excedit. Vnde & in Mal-
dicatur, Gustate, & videte, quoniam suauis
est Dominus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
vita contemplativa, licet essentialiter consi-
stat in intellectu, principium tamen habet
in affectu: in quantum videlicet aliquis ex
charitate ad Dei contemplationem incitatur.
Et quia finis respondet principio, inde est
quod etiam terminus & huius contemplatiue
vitae habetur in affectu: dum scilicet aliquis
in visione rei amatae delectatur, & ipsa de-
lectatio rei vitae amplius excitat amorem. Vn-
de Greg. dicit super Ezechielem. quod cum quis
ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius
amplius ignescit. Et haec est vltima perfectio
contemplatiue vitae, ut scilicet non solum
diuina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum, quod contentio
vel certamen quod provenit ex contrarietate
exterioris rei, impedit illius rei delectatio-
nem. Non enim aliquis delectatur in re con-
tra quam pugnat, sed in re pro qua quis pu-
gnat, cum eam homo adeptus fuerit, cate-
ris paribus, magis in ea delectatur. Sicut
Augustinus dicit in 8. Confessio, quod quan-
to fuit maius periculum in praelio, tanto
maius est gaudium in triumpho. Non est autem
in contemplatione contentio & certamen ex
contrarietate veritatis quam contemplamur,
sed ex defectu nostri intellectus, & ex cor-
ruptione corporis, quod nos ad inferiora retra-
hit: secundum illud Sapient. 9. Corpus quod
corrumpitur, aggrauat animam: & depri-
mit terrena inhabitatio sensum multa cogi-
tantem. Et inde est quod quando homo per-
tingit ad contemplationem veritatis, arden-
tius eam amat: sed magis odit proprium de-
fectum & grauitatem corruptibilis corporis,
ut dicit cum Apostolo, Infelix ego homo, quis
me liberabit de corpore mortis huius? Vnde
& Greg. dicit super Ezechielem. Cum Deus iam
per desiderium & intellectum cognoscitur,
omnem voluptatem carnis arefacit.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio
Dei in hac vita imperfecta est respectu con-
templationis patrie: & similiter delectatio
contemplationis viae est imperfecta respectu
delectationis contemplationis patrie: de qua
dicitur in Psal. De torrente voluptatis tuae
potabis eos. Sed contemplatio diuinorum,
quae habetur in via est imperfecta: tamen
est delectabilior omni alia contemplatione
quantumcumque perfecta, propter excellen-
tiam rei contemplatae. Vnde Philosophus di-
cit in primo de Partibus animalium, Accidit
circa illas honorabiles existentes & diuinas
substantias, minores nobis existere theorias:
sed etsi secundum modicum attingamus eas,
tamen propter honorabilitatem cognoscen-
di, delectabilius aliquid habent, quam quae
apud nos omnia. Et hoc est etiam quod Gre-
gorius dicit super Ezechielem. Contempla-
tiua vita amabilis valde dulcedo est, quae su-
per semetipsum animam rapit, caelestia ape-
rit, spiritalia mentis oculis patefacit.

Ad quartum dicendum, quod Iacob post
contemplationem vno pede claudicabat: quia
necesse est ut debilitato amore seculi, conua-
lescat aliquis ad amorem Dei. ut Grego-
rius super Ezechielem. Et ideo post agnitio-
nem suauitatis Dei vnus in nobis pes sanus
remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui vno pede clau-
dicat, solum illi pedi innititur, quem sanum habet.

ARTICVLVS VIII.

Prima vita contemplatiua fit diuturna.



DOCTAVVM sic proceditur. Vi-
detur quod vita contemplatiua non sit diu-
turna. Vita enim contemplatiua essentialiter
consistit in his quae ad intellectum per-
tinent. Sed omnes intellectus perfectio-
nes huius vitae euacuabuntur: secundum
illud primae ad Corinthios 13. Siue pro-
phetiae euacuabuntur, siue linguae cessabunt,
siue scientia destruetur. Ergo vita
contemplatiua euacuatur.

Præterea, Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim
& pertransiendo degustat. Vnde Augustinus dicit in 10. Confessio.
Intermittis me in affectum multum inuistatum interioris, ad quam
nescio dulcedinem, sed redeo in hoc ærumnosis ponderibus.
Gregorius etiam dicit in 1. Moral. exponens illud Iob 4. Cum
spiritus me praesente transiret: In suauitate, inquit, contempla-
tionis intimae, non diu mens figitur: quia ad semetipsum ipsa
immensitate luminis reuerberata reuocatur. ergo vita contem-
platiua non est diuturna.

Præterea, Illud quod non est homini connaturale, non potest
esse diuturnum. Vita autem contemplatiua est melior, quam se-
cundum hominem: ut Philosophus dicit in 10. Ethic. ergo vide-
tur quod vita contemplatiua non sit diuturna.

SED CONTRA est quod Dominus dicit Lucæ 10.
Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea. quia ut
Gregorius dicit super Ezechielem. contemplatiua hic incipit, ut in cae-
lesti patria perficiatur.

CONCLUSIO.

*Vita contemplatiua non tantum secundum se, sed
quo ad nostram diuturnitatem
habere potest.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquid potest dici
diuturnum dupliciter. Vno modo secundum suam naturam. Alio
modo, quo ad nos. Secundum se quidem manifestum est, quod vi-
ta contemplatiua diuturna est dupliciter. Vno modo, eo quod
versatur circa incorruptibilia & immobilia. Alio modo, quia
non habet contrarietatem. Delectationi enim quae est in consideran-
do, nihil est contrarium: ut dicitur in primo Topic. Sed quo ad nos
etiam vita contemplatiua diuturna est: tum quia competit nobis
secundum actionem incorruptibilis partis animae, scilicet se-
cundum intellectum: unde potest post hanc vitam durare. Alio
modo, quia in operibus contemplatiue corporaliter non labora-
mus. Vnde magis in huiusmodi operibus continue persistere pos-
sumus: sicut Philosophus dicit in 10. Ethic.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod modus con-
templandi non est idem hic & in patria. Sed vita contemplatiua
dicitur manere ratione charitatis, in qua habet & principium &
finem. Et hoc est quod Gregorius dicit super Ezechielem. Contem-
platiua hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur: quia amoris
ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in
amore ipsius amplius ignescit.

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare
in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad
vniformitatem diuinæ contemplationis: ut dicit Dion. sicut supra
positum est. Vnde etsi quantum ad hoc contemplatio diu dura-
re non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus,
potest diu durare.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit vitam con-
templatiuam esse supra hominem: quia competit nobis se-
cundum hoc quod aliquid diuinum est in nobis, scilicet intellectus,
qui est incorruptibilis & impassibilis in se, & ideo actio eius potest
esse diuturnior.

QVAESTIO CENTESIMA.

octuagesima prima, de Vita actiua,
in quatuor articu-
los diuisa.



INDE considerandum est de vita actiua.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, vtrum omnia opera virtutum mora-
lium pertineant ad vitam actiuam.

Secundo, vtrum prudentia pertineat ad vitam
actiuam.

Tertio, vtrum doctrina pertineat ad vitam actiuam.

Quarto, de diuturnitate vitae actiue.

Secunda secundum S. Tho.

Rrr 3

*a. Super Qua-
stionem centesimam
quinta prima Ar-
ticulum primum.*

ARTICVLVS I.

*Primum omnes actus virtutum moralium per-
tinent ad vitam actiuam.*

*Quest.
Supra q.
80. ar. 2.
cor. Et
epu. 17.
cap. 7.
ad 7.*

*Num ideo virtu-
tes morales ad vi-
tam spectant actiuam,
quod ordinantur ad
operandum.*



AD PRIMVM sic proce-
ditur. Videtur quod non omnes
actus virtutum moralium
pertineant ad vitam actiuam.
Vita enim actiuam videtur co-
sistere solum in his quae sunt
ad alterum. Dicit enim Gre-
gorius super Ezechielem quod actiuam vita est, pa-
nem esurienti tribuere. Et in fine, multis enu-
meratis quae ad alterum pertinent, subdit, Et
quae singulis quibusque expediunt dispensa-
re. Sed non per omnes actus virtutum mo-
ralium ordinantur ad alterum, sed solum secun-
dum iustitiam & partes eius: ut ex supradic-
tis patet. Non ergo actus omnium virtutum
moralium pertinent ad vitam actiuam.

*Præterea, Gregorius dicit super Ezechielem,
quod per Liam, quae fuit lippa, sed secunda,
significatur vita actiuam, quae dum occupatur
in opere, minus videtur. Sed dum modò per
verbum, modò per exemplum, ad imitatio-
nem suam proximos accendit, multos in ope-
re bono filios generat. Hoc autem magis vi-
detur pertinere ad charitatem, per quam di-
ligimus proximum, quam ad virtutes mora-
les: ergo videtur quod actus virtutum mora-
lium non pertineant ad vitam actiuam.*

*Præterea, Sicut supra dictum est, virtutes
moralis disponunt ad vitam contemplati-
uam: sed dispositio & perfectio pertinent ad
idem: ergo videtur quod virtutes morales
non pertineant ad vitam actiuam.*

SED CONTRA est quod Isidorus
dicit in lib. de Summo bono. In actiuam vitam
prius per exercitium boni operis cuncta ex-
haurienda sunt vitia, ut in contemplatiua iam
pura mentis acie ad contemplandum diui-
num quisque pertranseat: sed cuncta vitia
non exhauriuntur, nisi per actus virtutum
moralium: ergo actus virtutum moralium
ad vitam actiuam pertinent.

CONCLUSIO.

*Virtutes morales ad vitam actiuam essen-
tialiter pertinent.*

RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, vita actiuam & con-
templatiuam distinguuntur secundum diuersa stu-
dia hominum intendunt ad diuersos fi-
nes, quorum vnum est consideratio verita-
tis, quae est finis vitae contemplatiuae: aliud
autem est exterior operatio, ad quam ordina-
tur vita actiuam. Manifestum est autem quod in
virtutibus moralibus non principaliter quaeritur
contemplatio veritatis, sed ordinantur
ad operandum. Vnde Philosophus dicit in 4.
Ethic. quod ad virtutem quidem scire, parum
aut nihil prodest. Vnde manifestum est quod
virtutes morales pertinent essentialiter ad vi-
tam actiuam. Vnde & Philosophus in 10. Ethic.
virtutes morales ordinat ad felicitatem
actiuam.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod inter virtutes morales praecipua est ius-
titia, quae aliquis ad alterum ordinatur: ut
Philosophus probat in 4. Ethic. Vnde vita acti-
ua describitur per ea quae ad alterum ordi-
nantur: non quia in his solum, sed quia in his
principaliter consistit.

*Ad secundum dicendum, quod per actus
omnium virtutum moralium potest aliquis
proximos suos exemplo dirigere ad bonum:
quod Gregorius ibi attribuit vitae actiuam.*

*Ad tertium dicendum, quod sicut virtus
quae ordinatur in finem alterius virtutis, transit
quodam modo in speciem eius, ita etiam quan-
do aliquis virtutis huius quae sunt vitae actiuae so-*

lūm, prout disponunt ad contemplationem,
comprehenduntur sub vita contemplatiua.
In his autem qui operibus virtutum mora-
lium intendunt, tanquam secundum se bo-
nis, non autem tanquam disponentibus ad vi-
tam contemplatiuam, virtutes morales per-
tinent ad vitam actiuam: quamuis etiam di-
ci possit quod vita actiuam dispositio sit ad vi-
tam contemplatiuam.

ARTICVLVS II.

*Primum prudentia pertinet ad
vitam actiuam.*



AD SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur quod pruden-
tia non pertinet ad vitam acti-
uam. Sicut enim vita con-
templatiua pertinet ad vim cog-
nitivam, ita actiuam ad vim appe-
titivam. Prudentia autem non pertinet ad
vim appetitivam, sed magis ad cognitivam:
ergo prudentia non pertinet ad vitam actiuam.

*Præterea, Gregorius dicit super Ezechielem,
quod actiuam vitam dum occupatur in opere,
minus videtur. Vnde significatur per Liam, quae
lippos oculos habebat. Prudentia autem re-
quirat oculos claros, ut recte iudicet homo de
agendis. Ergo videtur quod prudentia non
pertineat ad vitam actiuam.*

*Præterea, Prudentia media est inter vir-
tutes morales & intellectuales: sed sicut vir-
tutes morales pertinent ad vitam actiuam, ut
dictum est, ita intellectuales ad contempla-
tiuam. ergo videtur quod prudentia non per-
tineat neque ad vitam actiuam neque ad con-
templatiuam, sed ad medium viuendi genus:
quod Augustinus ponit in 19. de Civitate Dei.*

SED CONTRA est, quod Philo-
sophus in 10. Ethic. prudentiam pertinere di-
cit ad felicitatem actiuam, ad quam perti-
nent virtutes morales.

CONCLUSIO.

*Qui per prudentiam disponitur homo ad
virtutum moralium actus, neces-
sario pertinet ad vitam
actiuam.*

RESPONDEO dicendum, quod si-
cut supra dictum est, id quod ordinatur ad
aliud sicut ad finem, praecipue in moralibus,
trahitur ad speciem eius ad quod ordinatur:
sicut ille qui moriatur ut furetur, magis
dicatur fur quam moriatur, secundum Philo-
sophum in 4. Ethic. Manifestum est autem
quod cognitio prudentiae ordinatur ad ope-
rationes virtutum moralium, sicut ad finem.
Est enim recta ratio agibilium: sicut dicitur
in 6. Ethic. Vnde & finis virtutum moralium
sunt principia prudentiae: sicut in eodem lib.
Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est, quod
virtutes morales in eo qui ordinat eas ad que-
rem contemplationis, pertinent ad vitam
contemplatiuam, ita cognitio prudentiae, quae
de se ordinatur ad operationes virtutum mo-
ralium, directe pertinet ad vitam actiuam:
si tamen prudentia proprie sumatur, secun-
dum quod Philosophus de ea loquitur. Si autem
sumatur communis, prout scilicet comprehendit qualemque humanam
cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem per-
tinet ad vitam contemplatiuam: secundum quod Tullius dicit in
primo de Officiis, quod qui acutissime & celerissime potest & vi-
dere verum, & explicare rationem, is prudentissimus & sapien-
tissimus rite haberi solet.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod operationes
moralis specificantur ex fine, ut supra habitum est. Et ideo ad vi-
tam contemplatiuam illa cognitio pertinet, quae finem habet
in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiae, quae
magis habet finem in actu appetitivae virtutis, pertinet ad vitam
actiuam.

*Ad secundum dicendum, quod occupatio exteriorum rerum fa-
cit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quae sunt se-
paratae*

speculare, scilicet docere,
corrigere, pascere,
hospitari, &c. nisi sunt
boni morales, non
spectant ad vitam acti-
uam, sed ad actionem
debitam vitae actiuae.
Alia namque vita, mo-
rale studium, seu bo-
num moraliter finis, ad
actionem dicitur. Ve-
rum non equaliter vir-
tutes morales omnes
ad actionem vitam spe-
dant: sed (ut in littera
dicitur) principaliter
virtutes, ut ordinantur
operantes ad alterum.
inter quas praecipue est
iustitia, primo spectat
ad actionem vitam, quod
fit, ut manifestum, pa-
tientia, & liberalitas,
magis ad actionem vitam
spectant, quam tempe-
rantia & quoniam ad bonum
alterius magis proficiunt.
In responsione ad ter-
cium eiusdem articuli,
sufficit quod memore sit
distingere inter finem
virtutum moralium se-
cundum se, vel ex parte
operantis, & subiacere
quod ex parte operan-
tis finis virtutis mora-
lis quandoque est vita
actiuam, quandoque con-
templatiuam. Secundum
se autem, ita vita acti-
ua est finis virtutis mora-
lis, quatenus ipsam
moralis virtutem esse
dispositionem respectu
vitae contemplatiuae. Non
enim incongruit idem
esse substantiale in mo-
do & dispositionem respec-
tu alterius. Sicut dici-
mus quod bonitas moralis
est ita perfectio homi-
nis, quod est dispositio
ad bonitatem merito-
riam. Et hanc respos-
sionem tangit Auctor in
calce solutionis tertij
argumenti.

*Super Quaestio-
nem centesimam
quinta prima Ar-
ticulum secundum.*

IN articulo secundo cipe-
dem quaestione nota-
andum occurrit quod
tertium illud vult
genus quod per se
videtur proprium, hic
transitorie dicitur. Quo-
niam inferius laudat est
sermo de statu preli-
torum.

Super

*Super Quaestio-
nem centesimam octo-
gesimam primam Artic-
ulum tertium.*

Ans. In articulo tertio eius-
dem quaestio-
nis duplex obiectum
doctrinae, advenit quod
alterum, scilicet ob-
iectum conceptio-
nalis, potest du-
pliciter pertinere tam
ad vitam acti-
vam, quam
ad contemplati-
vam, videlicet vel ex parte do-
centis, vel ex parte rei
conceptorum secundum se.
Ex parte quidem do-
centis, cum aliquis do-
cet ad hunc finem, ut
contemplatio vel actio
sublegetur. Ex parte
vero rei quam doce-
mur, tunc spectat ad
contemplativam cum
obiectum est specula-
bile secundum se. Tunc
autem spectat ad acti-
vam cum obiectum est
de genere practico-
rum. Alterum vero obiectum
ex parte actus docendi,
qui est sermo audibilis
vel visibilis in scriptura,
in littera exprimitur, quod
est ipse audient, seu
legens. Cuius ratio est,
quia actus docendi est
velut actio transiens. Or-
dinatur enim ad perfe-
ctionem audientis: si-
cut actio transiens ad
perfectionem materiei seu
subiecti. Ex propterea
sicut obiectum actionis
transiens est ipsa mat-
eria per se, ita ob-
iectum actus legentis est
ipsa audientia per se, scilicet
per doctrinam actum
transmutantem ipsum au-
dientem seu legentem.
tam extra quo ad sen-
sus, quam intra quo ad
intellectum, quatenus
est ex parte ipsius actus
docendi: quatenus for-
te audient nihil profici-
at. Et propterea ex
hac parte omnis do-
ctrina spectat ad vitam
acti-
vam, hoc docet
actionem, sive con-
templationem.

*Super Quaestio-
nem centesimam octo-
gesimam primam Artic-
ulum quartum.*

*An sancti Beati
alibi sibi illuminant
inferiores, angelos,
et homines.*

Questio. In articulo quarto eius-
dem quaestio-
nis nota-
bilis valde doctrina
occurrit. In respon-
sione ad secundum. Quan-
dam inde salutis illius
occulat quaestio-
nem habet, an scilicet homi-
nes beati aliqui ad
ordines angelorum, ita
quod sint superiores qui
basilam angelis, illumi-
nant angelos minus be-
atos, quos constat es-
se inferiores in ordine
beatitude. Verbi gra-
tia an sanctus Petrus,
postquam quod sit in se
repleto, illuminet ange-
los qui sunt in ordine
Oberubim, & sic de aliis.

paratæ a sensibilibus, in quibus operationes
acti-
vae vitæ consistunt: sed tamen occupa-
tio exterior acti-
vae vitæ facit hominem ma-
gis clarè videre in iudicio agibilium: quod
pertinet ad prudentiam, tum propter expe-
rientiam, tum propter mentis attentionem:
quia ubi intenderis, ibi ingenium valet, ut
Sallustius dicit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia di-
citur esse media inter virtutes intellectuales
& morales quantum ad hoc, quod in subiecto
conuenit cum virtutibus intellectualibus: in
materia autem totaliter conuenit cum mora-
libus. Illud autem tertium viuendi genus me-
dium est inter acti-
uam vitam & contempla-
ti-
uam, quantum ad ea circa quæ occupatur:
quia quandoque occupatur in contemplatio-
ne veritatis: quandoque autem occupatur circa
exteriora.

ARTICVLVS III.

*Primum docere sit actus vitæ acti-
uæ, an contemplatiuæ.*



D TERTIVM sic proce-
ditur. Videtur quod docere
non sit actus vitæ acti-
uæ, sed
contemplatiuæ. Dicit enim
Gregor. super Ezechielem,
quod viri perfecti bona cele-
stia, quæ contemplari potue-
runt, fratribus denuntiant, eorumque ani-
mos in amorem intimæ claritatis accendunt:
sed hoc pertinet ad doctrinam: ergo doce-
re est actus vitæ contemplatiuæ.

Præterea, Ad idem genus vitæ videtur re-
ducitur actus & habitus. Sed docere est actus in-
ipientiæ. dicit enim Philosophus in principio
Metaph. quod signum scientis est posse doce-
re. Cum ergo sapientia vel scientia pertineat
ad vitam contemplatiuam, videtur quod etiam
doctrina ad vitam contemplatiuam pertineat.

Præterea, Sicut contemplatio est actus vi-
tæ contemplatiuæ, ita & oratio: sed oratio
quæ quis orat pro alio, nihilominus pertinet
ad vitam contemplatiuam: ergo quod ali-
quis veritatem meditatam in alterius notitiam
per doctrinam deducit, videtur ad vitam con-
templatiuam pertinere.

SED CONTRA est quod Grego-
rius dicit super Ezechielem. Acti-
ua vita est, in
panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ ne-
scientem docere.

CONCLUSIO.

*Quævis doctrina ex parte audibilis sermonis
ad acti-
uam pertinet vitam, sicut &
omnes exteriores actiones, ex par-
te vero interioris concep-
tionis ad vitam contem-
platiuam.*

RESPONDEO dicendum, quod
actus doctrinæ habet duplex obiectum. Fit
enim doctrina per locutionem. Locutio au-
tem est signum audibile interioris conceptus.
Est ergo vnum obiectum doctrinæ, id quod
est materia siue obiectum interioris concep-
tionis. Et quantum ad hoc obiectum, quan-
doque doctrina pertinet ad vitam acti-
uam, quandoque ad contemplatiuam. Ad acti-
uam quidem, quando homo interiori concipit ali-
quam veritatem, ut per eam in exteriori actio-
ne dirigatur. Ad contemplatiuam autem quan-
do homo interiori concipit aliquam verita-
tem intelligibilem, in cuius consideratione
& amore delectatur. Vnde Augustinus dicit
in lib. de Verb. Domini: Eligant sibi partem
melio-
rem, scilicet vitæ contemplatiuæ, va-
cent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, oc-
cupentur circa scientiam salutarem. Vbi ma-
nifestè dicit, doctrinam ad vitam contempla-
ti-
uam pertinere. Aliud vero obiectum doctri-

næ est ex parte sermonis audibilis. Et sic ob-
iectum doctrinæ est ipse audient. Et quantum
ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet
ad vitam acti-
uam, ad quam pertinent exte-
riores actiones.

AD PRIMVM Mergo dicendum, quod
autoritas illa expressè loquitur de Doctrina
quantum ad materiam, prout versatur circa
considerationem & amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod habitus &
actus communicant in obiecto. Et ideo mani-
festè illa ratio procedit ex parte materiæ in-
terioris conceptionis. Intantum enim ad sa-
pientem vel scientem pertinet posse docere,
inquantum potest interiori conceptum ver-
bis exprimere ad hoc quod possit alium ad-
ducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui orat
pro alio, nihil agit erga illum, pro quo orat:
sed solum erga Deum, qui est intelligibilis
veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid cir-
ca eum agit exteriori actione. Vnde non est
similis ratio de utroque.

ARTICVLVS IIIL.

*Primum vita acti-
ua maneat post
hanc vitam.*



QUARTVM sic proce-
ditur. Videtur quod vita acti-
ua maneat post hanc vitam. Ad vitam
enim acti-
uam pertinet actus mora-
lium virtutum, ut dictum est.
Sed virtutes morales permanent
post hanc vitam, ut Augustinus dicit in 14. de
Trinitate. Ergo videtur quod vita acti-
ua permaneat post hanc vitam.

Præterea, Docere alios, pertinet ad vitam
acti-
uam, ut dictum est: sed in futura vita, in
qua similes erimus angelis, poteris esse do-
ctrina, sicut & in angelis esse videtur: quorum
vnus alium illuminat, purgat, & perficit:
quod refertur ad scientiæ assumptionem: ut
patet per Dionysium 7. cap. Celest. Hierarch.
ergo videtur quod vita acti-
ua remaneat post
hanc vitam.

Præterea, Illud quod de se est durabilius,
magis videtur posse post hanc vitam rema-
nere. sed vita acti-
ua videtur esse de se dura-
bilius. Dicit enim Greg. dicit super Ezechie.
quod in vita acti-
ua fixi permanere possumus.
In contemplatiua autem intenta mente va-
lere nullo modo valeamus ergo multo magis
vita acti-
ua potest manere post hanc vitam,
quam contemplatiua.

SED CONTRA est quod Gregor.
dicit super Ezechie. Cum præfenti seculo vi-
ta auferatur acti-
ua. Contemplatiua autem hic
incipitur, ut in celesti patria perficiatur.

CONCLUSIO.

*Post statum præfentis vitæ, nulla erit
acti-
ua vita, sed omnes cessabunt
exterioris actiones.*

RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, vita acti-
ua habet fi-
nem in exterioribus actibus, qui si referantur
ad quietem contemplationis, iam pertinent
ad vitam contemplatiuam. In futura autem
vita beatorum cessabit occupatio exteriorum
actuum. Et si qui actus exteriores sint, refe-
rentur ad finem contemplationis. Vt enim
Augustinus dicit in si. de Cui. Dei. Ibi vacabi-
mus & videbimus, videbimus & amabimus,
amabimus & laudabimus. Et in eodem li-
bro præmittit quod ibi Deus sine fine vide-
bitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatio-
ne laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic
actus erit in omnibus.

AD PRIMVM Mergo dicendum,
quod sicut supra dictum est, virtutes mora-
les manebunt non secundum actus quos ha-
bent circa ea quæ sunt ad finem. Huiusmodi
Secunda secundæ S. Theo.

Ex hoc enim loco ha-
bet ab Autore partem
negati-
uam, scilicet quod
homines puri non illu-
minant angelos: sed
nec alios: homines an-
teiores sibi dem beatos.
Quoniam hæc est dif-
ferentia inter homines
& angelos, quod
in hominibus non rema-
net vita acti-
ua, ad quam
spectat docere quod ibi
vocatur illuminare. In
angelis autem videtur ad
finem mundi vixisse
vita quodammodo est
quoniam & contemplan-
tur, & sunt administra-
tori) spiritus in mili-
tariis militis, &c. Nec
solum hæc differentia
posita in littera, sed ra-
tione ibidem probatur:
scilicet quia illumina-
tiones sunt de his quæ
pertinent ad dispensatio-
nem ministeriorum Dei.
Angelis autem secundum
naturæ suæ ordinem
complet administratio
interioris creaturæ. Et
propterea eis committit
illuminare inferiores.
Homo vero quia secun-
dam naturæ ordinem
non est administrator
interioris creaturæ, nec
homini promissa est il-
luminatio cum angelis,
quod ad ea quæ spectant
ad ordinem naturæ, qua-
le est esse administrator
interioris creaturæ:
ideo homo beatus
non conuenit illumina-
re. Ex quibus colligitur
responsione litteræ,
quod cum in beatis sit
duorum notitia, scilicet
ipsius Dei, qua essentia-
liter beati sunt & mini-
steriorum Dei, quæ me-
diante angelis exco-
luntur in hoc mundo:
quo ad primam noti-
tiam nec homo nec ange-
lus illuminat alium in-
feriorem. Quo ad san-
ctorum vero notitiam,
non hominis sed angeli
est illuminare, quia ad
angelorum & non homi-
num officium hoc spec-
tat. Nec fallatur ex hoc,
putans homines beatos,
puta sanctum Petrum,
aliquam diuina dispen-
satione circa nos aliquod
operari: hoc enim ab
hac quaestione alienum
est: quoniam de beatis
inter se questio est. An
autem sancti aliquid
immediate per se ipsos
vel per angelorum mi-
nisterium, qui nomine
illorum sanctorum se
vocant, nos quandoque
illuminent, aut circa
nos aliquid operentur,
non facile discriminamus.
do quidem ratio prædi-
cta ducit ad partem ne-
gati-
uam, dispensatio au-
tem diuina ad partem
affirmati-
uam. Legimus enim quod multa
corpora sanctorum surre-
xerunt cum Christo, &
apparuerunt multis pro
culdubio beati, cum
essent sancti, & resurre-
xerunt Christi appa-
rendo multis attestantes.
Et propterea non inco-
grue dicit posse videtur
quod ordo celestis pa-
trix beatorum inter se
Ref 4

namquam variatur, ut Autor in primo libro docuit, eo quod variatio illa miraculose fieret. Ex eum miracula fiunt propter utilitatem, ut Apostolus docet, frustra fieri liceret ubi nulla esset utilitas. Ordo vero superiorum ciuitium ad nos dispensatus quandoque mutatur, eo quod ad utilitatem Ecclesie conferre, dum peregrinantes hoc ex his, qui nobiscum fuerunt, regredi ad nos experimur.

¶ Super Quaestio-
nis contrasimacina-
gismas secunda Ar-
ticulorum secundum.

¶ Nam contempla-
tina sit simpliciter
melior uclius.

Questio

In articulo primo, quæ-
stionibus censetur
quædam simpliciter
dubium ex Henrico de
Gandavo in quolibet
duodecimo occurrit
mordere, ut apparet.
Autorem quo ad duo.
Primo, quo ad autori-
tatem Aristotelis de
decimo Ethicæ, in littera
altam in octo rationibus.
Secundo, quo ad
veritatem ipsius con-
clusionis, pro quo dicit
quod contemplati-
ua est simpliciter mel-
lior. Et in primo qui-
dem arguitur Philo-
sophia ignorare futu-
ram vitam in ordine ad
quam melior simplici-
ter est vita actiua in sta-
tu præsentis miseræ. Et
ideo rationes Accipit.
modicam valent apud
Catholicum. In secundo
autem arguit tripliciter.
Primo, quia vita acti-
ua est maioris meriti ho-
mini placentibus præli-
to, idcirco ad regnum,
& cetero ad hoc: ergo
est simpliciter melior.
Antecedens probatur a
quolibet tenente præ-
terite actionem, ut quilibet
milis, etiam sine con-
templatione. Consequen-
tia vero probatur: quia
principale in vitæ ac-
tiue est meritum: per
hoc in quo est malus
meritum. Secundo, quia
illud est simpliciter mel-
lius, quod hominibus
bene dispositis est me-
lius. Iuxta Aristotelem
in primo Politicorum:
sed vita actiua præli-
to, est melior homi-

mitendo quòd melius simpliciter appellatur quod est melius ex suo genere, hoc est ex sua propria & substantiali natura, sicut enim in naturalibus verum melius alio simpliciter dicimus, quia albedinem nigredine, hominem leone, & cetera & similiter in moralibus iustitiam meliorem temperantia; & in theologicis charitatem meliorem fide & spe dicimus. Et propterea cum de vita agitur.

rum. Sed vita actiua pertinet ad maiores, scilicet ad prelatos, qui sunt in honore & potestate constituti. Vnde Augustinus dicit 19. de Ciuitate Dei, quòd in actione non amandus est honor in hac vita sine potentia. Ergo videtur quòd vita actiua sit potior, quàm contemplatiua.

ua & contemplatiua quæque harum sit melior, ista simpliciter dicenda est melior, quæ ex suo genere perfectior est: ceteræ enim nobilitates, seu bonitates, ad perfectionem secundum quid spectant.

Præterea, In omnibus habitibus & actibus præcipere pertinet ad potiorem: sicut militaris, tanquam potior, præcipit frano- rum faëtrici. Sed ad vitam actiuam pertinet disponere & præcipere de contemplatiua, vt patet per illud quod dicitur Moyſi Exo. 19. Descende, & conſtare populum, ne forte velis transcendere propoſitos terminos ad vi- dendum Deum: ergo vita actiua eſt potior quam contemplatiua.

¶ Præterea, Nullus debet abstrahi a maiori
ut applicetur minoribus. Apostolus enim
dicit primæ ad Cor. 12. Aemulamini charis-
mata meliora. Sed aliqui abstrahuntur à sta-
tu vitæ contemplatiuæ, & occupantur cir-
ca vitam actiuam, ut patet de illis qui tran-
feruntur ad statum prælacionis: ergo vide-
tur quod vita actiua sit potior quam contem-
platiua.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. Per Mariam autem significatur vita contemplatiua: ergo cõtemplatiua vita potior est quàm actiua.

CONCLUSIO.
Quoniam secundum conditionem presentis
necessitatis sit vita activa magis eligen-
da, prior tamen ea est simpliciter
vita contemplativa.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplatiua simpliciter melior est quam actiua. Quod Philosophus in 10. Ethic. probat octo rationibus. Quarum prima est: quia vita contemplatiua conuenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, & respectu propriorum obiectorum, scilicet intelligibilium: vita autem actiua occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplatiua, interpretatur visum principium: vita autem actiua significatur per Liam, quae erat lipplis oculis: vt Gregor. dicit 6. Moralium. Secundo, quia vita contemplatiua potest esse magis continua, licet non quantum

ad limbum contemplationis gradum, huius
supra dictum est. Vnde Maria, per quam fi-
gnificatur vita contemplatiua, describitur, quod
suis pedes Domini assidue sedens. Tertio, quia
maior est delectatio vite contemplatiue quam
actiue. Vnde Aug. dicit in lib. de Verb. Domi-
ni, quod Martha turbabatur, Maria epulaba-
tur. Quarto, quia in vita contemplatiua est
homo magis sibi sufficiens: quia paucioribus
ad eam indiget. Vnde dicitur Lucæ 10. Mar-
tha, Martha sollicita es, & turbaris erga plu-
rima. Quinto, quia vita contemplatiua magis
propter se diligitur: vita autem actiua ad aliud
ordinatur. Vnde in Psal. dicitur, Vnam peti-
i Domino, hanc requiram: vt inhabitem in do-
mo Domini omnibus diebus vite mee, &
videam voluntatem Domini. Sexto, quia
vita contemplatiua confilii in quadam vaca-
tione & quiete: secundum illud, Vacare, &
videte, quoniam ego sum Deus. Septimo,
quia vita contemplatiua est secundum diui-
na: vita autem actiua est secundum humana.

QVAESTIO CENTESIMA
octuagesimasecunda, de Compara-
tione vitae actiuae ad contem-
platiuam, in quatuor ar-
ticulos diuisa.

EINDE considerandum
est de Comparatione vite
actiue ad contemplatiua
¶ Et circa hoc queruntur
quatuor.

¶ Primo, quæ sit potior & dignior.
¶ Secundo, quæ sit maioris meriti.

¶ Tercio, vtrum vita contemplatiua impedi

¶ Quarto, de ordine utriusque.

¶ *Piræm vita ætina sic potior quàm*

1871
 1872
 1873
 1874
 1875
 1876
 1877
 1878
 1879
 1880
 1881
 1882
 1883
 1884
 1885
 1886
 1887
 1888
 1889
 1890
 1891
 1892
 1893
 1894
 1895
 1896
 1897
 1898
 1899
 1900
 1901
 1902
 1903
 1904
 1905
 1906
 1907
 1908
 1909
 1910
 1911
 1912
 1913
 1914
 1915
 1916
 1917
 1918
 1919
 1920
 1921
 1922
 1923
 1924
 1925
 1926
 1927
 1928
 1929
 1930
 1931
 1932
 1933
 1934
 1935
 1936
 1937
 1938
 1939
 1940
 1941
 1942
 1943
 1944
 1945
 1946
 1947
 1948
 1949
 1950
 1951
 1952
 1953
 1954
 1955
 1956
 1957
 1958
 1959
 1960
 1961
 1962
 1963
 1964
 1965
 1966
 1967
 1968
 1969
 1970
 1971
 1972
 1973
 1974
 1975
 1976
 1977
 1978
 1979
 1980
 1981
 1982
 1983
 1984
 1985
 1986
 1987
 1988
 1989
 1990
 1991
 1992
 1993
 1994
 1995
 1996
 1997
 1998
 1999
 2000
 2001
 2002
 2003
 2004
 2005
 2006
 2007
 2008
 2009
 2010
 2011
 2012
 2013
 2014
 2015
 2016
 2017
 2018
 2019
 2020
 2021
 2022
 2023
 2024
 2025
 2026
 2027
 2028
 2029
 2030
 2031
 2032
 2033
 2034
 2035
 2036
 2037
 2038
 2039
 2040
 2041
 2042
 2043
 2044
 2045
 2046
 2047
 2048
 2049
 2050
 2051
 2052
 2053
 2054
 2055
 2056
 2057
 2058
 2059
 2060
 2061
 2062
 2063
 2064
 2065
 2066
 2067
 2068
 2069
 2070
 2071
 2072
 2073
 2074
 2075
 2076
 2077
 2078
 2079
 2080
 2081
 2082
 2083
 2084
 2085
 2086
 2087
 2088
 2089
 2090
 2091
 2092
 2093
 2094
 2095
 2096
 2097
 2098
 2099
 2100
 2101
 2102
 2103
 2104
 2105
 2106
 2107
 2108
 2109
 2110
 2111
 2112
 2113
 2114
 2115
 2116
 2117
 2118
 2119
 2120
 2121
 2122
 2123
 2124
 2125
 2126
 2127
 2128
 2129
 2130
 2131
 2132
 2133
 2134
 2135
 2136
 2137
 2138
 2139
 2140
 2141
 2142
 2143
 2144
 2145
 2146
 2147
 2148
 2149
 2150
 2151
 2152
 2153
 2154
 2155
 2156
 2157
 2158
 2159
 2160
 2161
 2162
 2163
 2164
 2165
 2166
 2167
 2168
 2169
 2170
 2171
 2172
 2173
 2174
 2175
 2176
 2177
 2178
 2179
 2180
 2181
 2182
 2183
 2184
 2185
 2186
 2187
 2188
 2189
 2190
 2191
 2192
 2193
 2194
 2195
 2196
 2197
 2198
 2199
 2200
 2201
 2202
 2203
 2204
 2205
 2206
 2207
 2208
 2209
 2210
 2211
 2212
 2213
 2214
 2215
 2216
 2217
 2218
 2219
 2220
 2221
 2222
 2223
 2224
 2225
 2226
 2227
 2228
 2229
 2230
 2231
 2232
 2233
 2234
 2235
 2236
 2237
 2238
 2239
 2240
 2241
 2242
 2243
 2244
 2245
 2246
 2247
 2248
 2249
 2250
 2251
 2252
 2253
 2254
 2255
 2256
 2257
 2258
 2259
 2260
 2261
 2262
 2263
 2264
 2265
 2266
 2267
 2268
 2269
 2270
 2271
 2272
 2273
 2274
 2275
 2276
 2277
 2278
 2279
 2280
 2281
 2282
 2283
 2284
 2285
 2286
 2287
 2288
 2289
 2290
 2291
 2292
 2293
 2294
 2295
 2296
 2297
 2298
 2299
 2300
 2301
 2302
 2303
 2304
 2305
 2306
 2307
 2308
 2309
 2310
 2311
 2312
 2313
 2314
 2315
 2316
 2317
 2318
 2319
 2320
 2321
 2322
 2323
 2324
 2325

DE PRIMVM in proceditur. Videtur quod vita actiua sit paucior quam contemplatiua. Quod dicitur ostenditur per

¶ Quid enim est honorabile
videretur esse honorabilius &
melius: vt Philosophus dicit in 3. Topicis

Infra
188. ar.
5. Et 1.
q. 57. a.
2. cor.
Et 3. ad
35. q.
art. 4.
Et 3. ad
ca. 63.
C. cap.
133. c.
i. fi.
Et 1. re.
q. 11.
art. 4.
Et epus
17. cor.
7. ad 3.

၃. သို့မဟုတ်
၄. သို့မဟုတ်
၅. သို့မဟုတ်
၆. သို့မဟုတ်

deq; meriti sic vita acti-
ua quam contemplatiua.
¶ Ad secundum vero dicitur
quod maior scilicet
illud est simpliciter me-
lius quod est melius bene
dispositum est vera de be-
ne dispositio secundum
conditiones naturales.
que ad speciem corporis
vel anime spectant sim-
pliciter non autem de
bene dispositio ad hoc
vel illud particulare. Et
sic ea vnde Philosophus
arguitur autem applicat
eam ad bene dispositio-
nem ad aliquam particularem
puta ad salutem regni
animarum in casu
coactis &c. Vnde pro-
positio dicitur quod me-
lius homini dispositio ad
regimen animarum & co-
actio est melius simpliciter
impliciter in adiecto.
Quoniam assumit fabre-
dam secundum quod con-
ditionatum, & per dila-
tum ponit simpliciter.
¶ Ad tertium dicitur quod
minor propositio est fal-
sa quoniam illam pre-
latorum non sunt pro-
pria opera vite actiue.
Sed illam eorum conue-
niunt & opera vite acti-
ue, & opera vite con-
templatiue, ut Augusti-
nus & Gregorius expresse
dicunt. Et propterea sicut
fuit prelatorum neque
actiue neque contemplati-
ue est, sed ex utroque
mixta est enim tertium
vitalis genus, ut Augu-
stinus dicit, ita procul-
dubio opus mixtum, quod
est proprium prelatorum, fal-
siter contemplari & agere,
perfectius est quam opus
contemplatiuum, & quod
opus actiuum. Vnde &
dominus non dixit de
Maria, quod optimam
sol elegit, sed quod ele-
git illam optimam partem.
Et hoc est enim pars con-
templatiua quam pars
actiua. Vtraque tamen
parte mixta est ipsam
totam: quod proprium
est illius prelatorum.
Vnde hoc gratis con-
cedendum est. Et hoc est
sufficiens etiam quod ad fructum
dum & reliquos huius
questionis articulos. No-
tetur tamen quod alios in
via Dei insistent ad pro-
fectum spirituales, & dili-
genter efficiant, ut prius
in vita actiua exerceant fa-
ciam quos edocet seu
instruat, quibus ad con-
templationis fastidium
fuerint. Oportet siqui-
dem prius passionem do-
mum habitibus mansue-
tudinis, pietatis & libe-
ralitatis, humilitatis &c.
& sedare, qui ad contem-
platiua vitam accedere.
Et ob defectum huius, mul-
ti non ambulantes, sed
salutem in via Dei, post-
quam multum temporis
vite sue contemplationi
dederint, vacui virtutibus
insistentur impatiētes,
iracundi, superbi, si in hu-
mano li ranguunt. Et
propterea tales nec acti-
uam nec contemplatiuam,
nec ex utroque compo-
sitam habuerunt, sed su-
per arenam fabricauerunt.
Et vnam non sic fre-
quentes defectus istos.

Vnde Augustinus dicit in libro, de Verbis
Domini, in principio erat verbum: ecce
quod Maria audiebat. Verbum caro factum
est: ecce cui Martha ministrabat. Octauo,
quia vita contemplatiua est secundum id
quod est magis proprium homini, scilicet
secundum intellectum: in operationibus au-
tem vite actiue communicant etiam infe-
riores vires, que sunt nobis & brutis com-
munes. Vnde in Psalm. postquam dictum est,
Homines & iumenta saluabis Domine, sub-
ditur id quod est hominibus speciale, In lu-
mine tuo videbimus lumen. Nonam ratio-
nem addit Dominus Luc. 10. cum dicit, Opti-
mam partem elegit Maria, que non auferetur
ab ea. Quod exponens Augustinus libro, de
Verbis Domini, dicit, Non tu malam, sed
illa meliorem audi, vnde meliorem? Quia
non auferetur ab ea. A te autem auferetur
aliquando onus necessitatis: eterna est dul-
cedo veritatis. Secundum quid tamen & in
casu est magis eligenda vita actiua propter
necessitatem presentis vite: sicut etiam Phi-
lophilus dicit in tertio Topicorum, quod phi-
lophilus est melius quam citari, sed citari
melius necessitatem patienti.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
ad prelatos non solum pertinet vita actiua,
sed etiam debent esse excellentes in vita con-
templatiua. Vnde Gregorius dicit in Pastoralis,
Sit rector actione precipuus, pre cunctis in
contemplatione suspensus.

¶ Ad secundum dicendum, quod vita con-
templatiua in quadam animi libertate con-
sistit. Dicit enim Gregorius super Ezechiel.
quod vita contemplatiua ad quandam liber-
tatem mentis transit, temporalia non cogi-
tans sed eterna. & Boetius dicit in quinto de
Consolatione, Humanas animas liberos
esse necesse est, cum se in mentis diuine spe-
culatione conferunt: minus verum cum di-
labantur ad corpora. Vnde patet quod vita
actiua non directe precipit vite contempla-
tiue: sed disponendo ad vitam contemplati-
uam precipit quadam opera vite actiue: in
quo magis seruit vite contemplatiue, quam
dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit
super Ezech. quod actiua vita seruitus, con-
templatiua autem libertas vocatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod ad opera vite
actiue interdum aliquis à contemplatione
auocatur propter aliquam necessitatem pre-
sentis vite: non tamen hoc modo quod co-
gatur aliquis totaliter contemplationem de-
ferere. Vnde Augustinus dicit de decem nono de
Ciuitate Dei, Otium sanctum querit chari-
tas veritatis: negotium iustum, scilicet vite
actiue suscipit necessitas caritatis. Quam
facinam si nullus imponit, percipiende atque
intende vacandum est veritati. Si autem
imponitur, suscipiende est propter chari-
tatis necessitatem. Sed nec sic omnino veri-
tatis delectatio deferenda est, ne subtrahatur
illa suauitas, & opprimat ista necessitas.
Et sic patet quod cum aliquis à contempla-
tiua vita ad actiuam vocatur, non hoc fit
per modum subtractionis, sed per modum
additionis.

ARTICVLVS II.

¶ *Verum vita actiua sit maior
meriti quam contem-
platiua.*



D SECYNDVM sic
proceditur. Videtur, quod
vita actiua sit maioris me-
riti quam contemplatiua.
Meritum enim dicitur re-
spectu mercedis. Merces
autem debetur labori: se-
cundum illud primæ ad

Corinthios tertio, Vnusquisque propriam mercedem accipiet se-
cundum suum laborem. Sed vite actiue attribuitur labor, contem-
platiue vero quies. Dicit enim Gregorius super Ezechiel. Omnis
qui ad Deum conuertitur, prius necesse est ut deludet in labore,
id est Liam accipiat: ut post ad videndum principium in Rachel
amplexibus requiescat. Ergo vita actiua est maioris meriti quam
contemplatiua.

¶ Præterea, Vita contemplatiua est quadam inchoatio future fel-
licitatis. Vnde super illud Iohan. ultimo, Sic cum volo manere do-
nec veniam, dicit Augustinus. Hoc apertius dici potest. Perfecta me
sequatur actio informata mercedis pactionis exemplo. Inchoata vero
contemplatio maneat donec venio: perficienda cum venero. &
Gregorius dicit super Ezechiel. quod contemplatiua vita hic incipit,
ut in celesti patria perficiatur: sed in illa futura vita non erit status
merendi, sed recipiendi pro meritis: ergo vita contemplatiua mi-
nus videtur habere de ratione meriti quam vita actiua: sed plus
habet de ratione premij.

¶ Præterea, Gregorius dicit super Ezechiel, quod nullum sa-
crificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum: sed
per zelum animarum aliquis se conuertit ad studia vite actiue:
ergo videtur quod vita contemplatiua non sit maioris meriti
quam actiua.

¶ SED CONTRA est quod Gregorius dicit in sexto Mo-
ralium, Magna sunt actiue vite merita, sed contemplatiue
potiora.

CONCLUSIO.

¶ Vita contemplatiua, cum Dei dilectione perficiatur, quan-
quam maioris meriti simpliciter sit, per acci-
dens tamen, & ad tempus con-
tingere potest vite acti-
ue maius me-
ritum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod radix merendi est cha-
ritas, sicut supra habitum est. Cum autem charitas consistat in di-
lectione Dei & proximi, sicut supra habitum est, Deum diligere
secundum se est magis meritorium, quam diligere proximum, ut
ex supra dictis patet. Et ideo illud, quod directius pertinet ad dile-
ctionem Dei, magis est meritorium ex suo genere, quam id quod
directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita au-
tem contemplatiua directe & immediate pertinet ad dilectionem
Dei. Dicit enim Augustinus, 19. de Ciuitate Dei, quod otium sanctum,
scilicet contemplatiua vita, querit charitatis veritatem, scilicet di-
uina, cui potissime vita contemplatiua insitit, sicut dictum est.
Vita autem actiua directius ordinatur ad dilectionem proximi:
quia fatagit circa frequens ministerium, ut dicitur Lucæ 10. Et ideo
ex suo genere contemplatiua vita est maioris meriti quam actiua.
Et hoc est quod Gregorius in 3. Homil. super Ezechiel dicit, Con-
templatiua est maior merito, quam actiua: quia hæc in vna præ-
sentis operis laborat, in quo necesse est proximis subuenire: illa
vero sapore intimo venturam iam requiem degustat, scilicet in
contemplatione Dei. Potest tamen contingere quod aliquis in ope-
ribus vite actiue plus mereatur, quam alius in operibus vite con-
templatiue: puta, si propter abundantiam diuini amoris: ut eius
voluntas impleatur propter ipsius gloriam interdum suffinet à dul-
cedine diuine contemplationis ad tempus separari: sicut Apostolus
dicebat ad Roma. 9. Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro
fratribus meis. Quod exponens Chrysostomus in lib. de Compun-
ctione dicit, Ita totam mentem eius demeruerat amor Christi, ut
etiam hoc quod ei præ ceteris omnibus amabilius erat, esse cum
Christo: rursus id ipsum quia ita placeret Christo, contemneret.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod labor exterior ope-
ratur ad augmentum premij accidentalis. Sed augmentum meriti
respectu premij essentialis, consistit principaliter in charitate: cuius
quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum.
Sed multo expressius eius signum est, quod aliquis prætermittit
omnibus que ad hanc vitam pertinent, soli diuine contemplationi
vacare delectetur.

¶ Ad secundum dicendum, quod in statu felicitatis future homo
peruenit ad perfectam. Et ideo non relinquitur locus proficiendi
per meritum. Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum
propter maiorem charitatem. Sed contemplatio presentis vite cum
quadam imperfectione est: & adhuc habet quo proficiat. Et ideo
non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter
maius exercitium charitatis diuine.

¶ Ad tertium dicendum, quod sacrificium spiritualiter Deo offer-
tur, cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis
Deus maxime acceptat bonum humane anime, ut hoc sibi in sacri-
ficium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo qui-
dem animam suam: secundum illud Eccl. 10. Miserere anime tue,
placens Deo. Secundo autem, animas aliorum: secundum illud
Apoc. vlti. Quia audit, dicat veni. Quanto autem homo animam

Rrr 5

*Super Questionem
contemplationis et actionis
Articulus I.*

*Num nunc status
libertatis vel servitutis
obligationem respiciat.*

Questio

Hic incipit decima & ultima pars huius operis, tractans de officiis ac functionibus hominum. In qua questione statim occurrit dubium circa significationem status, pro quanto in littera dicitur, quod respicit obligationem personarum hominum, prout scilicet aliquid est sui vel alieni iuris, & hoc ex causa permanenti. Est siquidem de hoc questio & cum extraneis aliam significationem tribuentibus statui, ut patet de Henrico de Gandavo in 11. quolibet. Ex nihilo minus est questio absolute de veritate huius significationis. Unde nos primam questionem relinquimus quoniam est eadem de vocibus. Secunda autem, an scilicet assignata ab Autore significatione sit solida, tractanda est: habet enim multas oblationes. Cum enim in littera dicatur, quod status est in civilibus quibus in spiritualibus spectat ad libertatem vel servitutem, statim apparet contrarietatem in ipso progressu litterarum. Nam libertas nomen est status, & nullam obligationem dicit. Amplius, servitus & libertas spiritualis, ut in octavo articulo dicitur, penes habentem iustitiam vel peccatum intenduntur: & tam in neutro est obligatio, sed sola permanentia, qualem habuit casare natus est. Falsum est igitur quod status spiritualis servitutis vel libertatis respiciat obligationem. Præterea, status distinguitur in statum incipientium, proficientium, & perfectum, ut patet in articulo quarto. Ex constat quod nec status incipientium, nec status proficientium, obligationem habet. Distinguitur quoque status obligatorum contra statum virginalem & vidualem. Et tamen solus status conjugatorum obligationem habet. Clericalis demum status, inquit Henricus, distinguitur contra laicalem, & tamen neuter obligationem habet: quoniam clericus potest libere ducere uxorem viduam, affertur quoque ab eodem auctoritas Augustini in libro de similitudinibus cap. 45. dicens, Quod sunt status humane nature, quibus pro divinis meritis beata vel magis beata, misera vel minus misera redditur, scilicet in statu innocentie, in statu patrie, in statu virginitatis, & in statu damnationis. Constat autem quod neque in innocentia, neque in via status dicitur secundum obligationem.

*Ad horum evidentiam
scilicet est, quod Autor*

suam vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Unde magis acceptum est Deo, quod aliquis animam suam & aliorum applicet contemplationi, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quam zelus animarum, non præfertur meritum vite actiue merito vite contemplatiue. Sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam & aliorum, quam quæcunque alia exteriora dona,

ARTICVLVS IIIL

Primum vita contemplatiua impeditur per vitam actiuam.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod vita contemplatiua impeditur per vitam actiuam. Ad vitam enim contemplatiuam necessaria est quadam vacatio mentis secundum illud Psalmi. Vacate, & videte quoniam ego sum Deus. Sed vita actiua habet inquietudinem secundum illud Luc. 10. Martha, Martha, sollicita es, & turbaris erga plura. Ergo vita actiua contemplatiuam impedit.

Præterea, Ad vitam contemplatiuam requiritur claritas visionis: sed vita actiua impedit visionis claritatem. Dicit enim Gregorius super Ezechielem, quod lippa est fecunda: quia dum occupatur in opere, minus videt: ergo vita actiua contemplatiuam impedit.

Præterea, Vnum contrarium impeditur per aliud: sed vita actiua & contemplatiua videntur contrarietatem habere adinuicem: quia vita actiua occupatur circa plura. Vita autem contemplatiua insiluit ad contemplandum vnum: unde ex opposito diuiduntur, ergo videtur quod vita actiua contemplatiuam impedit per actionem.

SED CONTRA est quod Gregor. dicit in 6. Moral. Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent.

CONCLUSIO.

Quamquam vita actiua quo ad exteriores actiones impediens sit vite contemplatiue, id illam tamen maxime confert quo interiorum affectuum moderatur.

RESPONDEO dicendum, quod vita actiua potest considerari quantum ad duo. Vno modo quantum ad ipsam studium & exercitium exteriorum actionum: & sic manifestum est quod vita actiua impedit contemplatiuam, in quantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, & diuina contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita actiua quantum ad hoc quod interiores anime passionis componit & ordinat. Et quantum ad hoc vita actiua adiuuat ad contemplationem quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit in sexto Moral. Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent: ut scilicet sciant si nulla iam mala proximis irrogant: si irrogata a proximis æquanimiter portant: si oblati bonis temporalibus nequaquam mens latitia soluitur: si subiectis non nimio moreore sanctantur. Ac deinde perpendant, si cum ad semetipsos interiorius redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahant, vel fortasse

tractas manu discretionis abigant. Ex hoc ergo exercitium vite actiue confert ad contemplatiuam, quod quietat interiores passionis ex quibus phantasmata proueniunt, per quæ contemplatio impeditur. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICVLVS IIIL

Primum vita actiua sit prior quam contemplatiua.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod vita actiua non sit prior quam contemplatiua. Vita enim contemplatiua directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem actiua ad dilectionem proximi: sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi in quantum proximus propter Deum diligitur: ergo videtur quod etiam vita contemplatiua sit prior quam actiua.

Præterea, Gregorius dicit super Ezechielem. Sciendum est quod sicut bonus ordo viuendi est ut ab actiua in contemplatiuam tendatur, ita plerumque vtiliter a contemplatiua animus ad actiuam refleditur. Non ergo simpliciter vita actiua est prior quam contemplatiua.

Præterea, Ea quæ diuersis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere: sed vita actiua & contemplatiua diuersis competunt. Dicit enim Gregor. in sexto Moral. Sape qui contemplari Deum quierere poterant, occupationibus pressi ceciderunt: & saepe qui occupati bene visibus humanis viuerent, gladio suæ quietis extincti sunt. Non ergo vita actiua prior est quam contemplatiua.

SED CONTRA est quod Gregor. dicit in 3. Homil. super Ezech. Actiua vita prior est tempore quam contemplatiua: quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.

CONCLUSIO.

Quamuis via generationis vita actiua prior sit contemplatiua, ut illius dispositio, secundum naturam tamen posterior est contemplatiua.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Vno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplatiua est prior quam actiua, in quantum prioribus & melioribus insiluit. Unde & actiuam vitam mouet & dirigit. Ratio enim superior quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit in 11. de Tri. Alio modo est aliquid prius quo ad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita actiua est prior quam contemplatiua: quia disponit ad contemplatiuam, ut ex supra dictis patet. Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter & secundum suam naturam est prior.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod vita contemplatiua non ordinatur ad qualemcunque dilectionem Dei, sed ad perfectam. Sed vita actiua est necessaria ad dilectionem proximi qualemcunque. Unde Gregorius dicit in 3. Homil. super Ezechielem. Sine contemplatiua vita intrare possunt ad caelestem patriam qui bona, quæ possunt operari, non negligunt. Sine actiua autem intrare non possunt, si negligunt bona quæ operari possunt. Ex quo etiam patet quod vita actiua præcedit contemplatiuam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum, quod ad vitam actiuam proceditur ad vitam contemplatiuam secundum ordinem generationis. A Vita autem contemplatiua reditur ad vitam actiuam per viam directionis, ut scilicet vita actiua per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, & per habitum acquisitum perfectus aliquis operatur, ut dicitur in 2. Ethic.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt prout ad passionem, propter eorum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam actiuam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregor. in sexto Moral. quod nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, grauius laborent: quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacant. Quidam vero habent naturaliter animi puritatem & quietem, per quam ad contemplationem sunt apti: qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Greg. dicit in 6. Moral. quod quorundam hominum ita otiose mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operationis inchoatione succumbant. Sed sicut ipse postea subdit, saepe & pigras mentes amor ad opus excitat, & inquietas in contemplatione timor refrænat. Unde & illi qui sunt magis apti ad actiuam vitam, possunt per exercitium actiue ad contemplatiuam preparari. Et illi nihilominus qui sunt magis

aliter etia, scilicet perfectionem, actionem, & decorem, quod singula singulis propria sunt: puta perfectio est actus, actio officio, & decor gradui: quomodo in quolibet horum omnia inueniuntur.

In statibus namque inueniuntur non solum perfectio, sed etiam & decor, seu ordo. Et similiter in officiis eadem tria inueniuntur: & similiter in gradibus: ut de se patet. Sed perfectio appropriatur statui, ut ratio diversitatis scilicet statuum. Actio vero appropriatur officio, ut ratio diversitatis scilicet officiorum. Decor vero ordinis appropriatur gradui, ut ratio diversitatis scilicet graduum.

In eodem articulo tertio in responsione ad secundum, dubium occurrit circa illud. Diversitas vicarum accipitur secundum diversos actus qui conveniunt homini secundum seipsum. Officia autem distinguuntur secundum actus qui referuntur ad alios. Videtur enim hoc esse falsum: quod vita activa manifeste attenditur secundum actum qui referuntur ad alium, scilicet ad proximum, ut patet ex supra dictis de vita activa.

Ad hoc dicitur, quod ipse actus actus vice potest considerari dupliciter. Primo, ut est exercitium hominis studentis calli vice seu actui. Et tuncque actus virtutis qui bonum ecclesie habet. Et sic constituit vicam actuum. Quoniam ut in littera dicitur, vita dicitur absolute, hoc est vivere dicitur, quis secundum seipsum, & non relative ad alium. Et propterea actus, in quantum sunt differentia vice, considerantur ut convenientia homini secundum seipsum: hoc est secundum quod vivunt in seipsis, ut bene disponit. Alio modo considerantur ut referantur ad alios, sicut dicitur, ad eum qui docetur: & iudicatur, ad eum qui iudicari ordinatur. Et sic sumpti actus distinguuntur officia. Et hoc sufficit etiam pro quarto articulo. Difficilis tamen si quidem quae in illo sunt in principio huius quaestiones.

¶ Super

Solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis. Discedit autem aliquis ab hac unitate Spiritus, alii querunt quae sibi sunt propria: sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc, quod civis singuli quae sua sunt querunt. Alioquin per officiorum & statuum distinctionem tantum mentis quam in civitate terrena, magis pax conservatur: in quantum per hanc plures sunt qui communicantur actibus publicis. Unde & Apostolus dicit primae ad Corinthios. 12. quod Deus temperavit nos: ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem solliciti sint membra.

ARTICULVS III.

¶ Per omnia officia distinguuntur per actus.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod officia non distinguuntur per actus. Sunt enim infinite diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus quam in temporalibus: sed infinitorum non potest esse certa di-

CONCLUSIO.

¶ Ad ecclesiam Dei perfectionem & decorem de cuius in ea diversorum officiorum & statuum munda diversis personis distributa inveniuntur pro necessitate multarum actionum quae in illa necessariae sunt.

RESPONDEO dicendum, quod diversitas statuum & officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primum quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiae. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quae in Deo simpliciter & unitate inveniuntur, in universitate creaturarum inveniuntur non poterit, nisi difformiter & multipliciter: ita etiam plenitudo gratiae, quae in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiae sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Ephesios. 4. Ipse dedit quidam quidam Apostolos, quidam autem Prophetas, alios autem Evangelistas, alios autem Pastores & Doctores ad conluminationem sanctorum. Secundum autem pertinet ad necessitatem actionum quae sunt in Ecclesia necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari ad hoc quod expediat & sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Romanos. 12. Sicut in vno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: ita multi vnum corpus sumus in Christo. Tertio, hoc pertinet ad dignitatem & pulchritudinem Ecclesiae, quae in quodam ordine consistit. Unde dicitur 1. Reg. 10. quod videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, & habitacula servorum, & ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum. Unde & Apostolus dicit secundae ad Timotheum. 2. quod in magna domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed & lignea & fictilia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod diversitas statuum & officiorum non impedit Ecclesiae unitatem, quae perficitur per unitatem fidei & charitatis, & mutuae subordinationis: secundum illud Apostoli ad Ephesios. 4. Ex quo totum corpus est compactum, scilicet per hanc: & connexum, scilicet per charitatem, per omnem iuncturam subordinationis, dum scilicet unus alij servit.

AD secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per vnum, ita etiam non carcat in vnum id, ad quod multa requiruntur: secundum illud Apostoli primae ad Corinthios. 12. Si totum corpus oculus, ubi audiret? Unde & in Ecclesia, quae est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, statum, & gradum.

AD tertium dicendum, quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis quo abessecedente, membra corporis separantur: ita etiam in corpore Ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus Sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat, ut habetur Iohan. 6. Unde Apostolus dicit ad Ephesios. 4.

distinctio: ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

¶ Præterea, Vita activa & contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est: sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

¶ Præterea, Ordines etiam ecclesiastici, & status, & gradus, per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguuntur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum, & statuum. Hoc autem est falsum: quia diversimode in laas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

SED CONTRA est quod Isidus. in lib. Etym. dicit quod officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis, vna mutata littera. Sed efficere pertinet ad actionem: ergo officia per actus distinguuntur.

CONCLUSIO.

¶ Officiorum diversitas secundum actionum diversitatem variatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, diversitas in membris Ecclesiae ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem, & decorem. Et secundum hoc triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Vna quidem, per respectum ad perfectionem: & secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt alii perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem: & hæc distinctio dicitur officiorum. Dicitur enim in diversis officiis esse, qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ: & secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde & in Psalm. dicitur secundum aliam litteram. Deus in gradibus eius cognoscetur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita: & secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quae accipitur secundum diversas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

AD secundum dicendum, quod vita dicitur absolute: & ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus, qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officij, ut dictum est, importat actionem tendentem in alium, ut dicitur in nono Metaphys. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios: sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, & sic de aliis. Et ideo Isidus dicit quod officium est ut quisque illa agat quae nulli officiant, id est noceant, sed proficiant omnibus.

AD tertium dicendum, quod diversitas statuum, officiorum, & graduum, secundum diversa sumitur, ut dictum est. Contingit tamen quod ita tria in eodem concurrant: puta, cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiore, simul ex hoc habet & officium, & gradum, & ulterius quendam perfectionis statum: propter actus sublimitatem: sicut patet de Episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia. Dicit enim Isidus. in lib. Etym. Officiorum plurima genera sunt, sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur.

ARTICULVS IIIL.

¶ Per omnia differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos. Diversorum enim diversae sunt species & differentia: sed secundum hanc differentiam inchoationis profectus & perfectionis diuiduntur gradus charitatis, ut supra habitum est cum de charitate ageretur: ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

¶ Præterea, Status, sicut dictum est, respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium, & perfectorum: ergo inconuenienter status per ista diuiditur.

¶ Præterea, Incipientes, proficientes, & perfecti, distingui videntur secundum magis & minus, quod videtur magis pertinere ad rationem gradus: sed alia est diuisio graduum & statuum, ut supra dictum est. Non ergo convenienter diuiditur status secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

SED CONTRA est quod Gregorius. dicit in Moralibus. Tres sunt modi conuersorum, inchoatio, medietas, atque perfectio. Et super Ezech. dicit, quod alia sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.

CONCLUSIO.

¶ Statu spirituali servitutis, vel libertatis distinguuntur secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est, status libertatem respicit vel servitutem. Inuenitur autem in rebus spiritibus

a Super Questionem centesimam quartam.

Arta. In articulo primo questionis centesimae quartae agitur in qua plures respiciuntur specialiter, dicendo in charitate specialiter, consistit perfectio seu vita Christiana & secundum veritatem debet dici subiectum, quoniam hoc manifeste intendit Augustinus. Et propterea corrigendi videtur codices. Apparet autem hoc ex responsione ad secundum, ubi manifeste distinguitur natura contra accidentia. Natura autem, essentia, & substantia idem sunt in proposito. Apparet quoque ex articulo tertio ubi clare distinguitur perfectio essentialiter contra accidentia, & expresse subicit quod essentialiter consistit in charitate.

In eodem articulo in responsione ad primum, ubi dicitur quod perfectio humanorum sensuum in veritate veritatis consistit, a iure quod licet prima fronte responsio hec videatur loqui de perfectione sensuum in diversis hominibus propter illa verba, hoc autem sit per charitatem, quae consensus in hominibus operantur si tamen diligenter consideramus, de perfectione sensuum loquimur, & in eodem & in diversis. In eodem quidem, quoniam charitas est quae vult sensus ad veritatem discretionis boni & mali, ita quod in via veritate conveniant, nec alter alteri contradicat. Operatur enim ad maiorem & quietem sensuum in uno, quod est Deus: licet illud Apostoli ad Hebr. 5. ca. Partes illi solidus est cibis eorum, qui pro confutur illi excoeritatos habet sensus ad discretionem boni & mali. In diversis vero ex eadem ratione quoniam consensus operando diversorum voluntas habere facit &c.

a Super Questionem centesimam quartam.

Arta. In articulo primo questionis centesimae quartae agitur in qua plures respiciuntur specialiter, dicendo in charitate specialiter, consistit perfectio seu vita Christiana & secundum veritatem debet dici subiectum, quoniam hoc manifeste intendit Augustinus. Et propterea corrigendi videtur codices. Apparet autem hoc ex responsione ad secundum, ubi manifeste distinguitur natura contra accidentia. Natura autem, essentia, & substantia idem sunt in proposito. Apparet quoque ex articulo tertio ubi clare distinguitur perfectio essentialiter contra accidentia, & expresse subicit quod essentialiter consistit in charitate.

spiritualibus duplex servitus & duplex libertas. Una quidem est, servitus peccati: altera vero est servitus iustitiae. Similiter etiam est duplex libertas. Una quidem a peccato, alia vero a iustitia: ut patet per Apostolum, qui dicit ad Romanos. 6. Cum servi essetis peccati, liberi fuitis iustitiae. Nunc vero liberati a peccato, servi estis facti Deo. Est autem servitus peccati vel iustitiae cum aliquis ex habita peccati ad malum inclinatur, vel ex habita iustitiae inclinatur ad bonum. Similiter etiam libertas a peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur. Libertas autem a iustitia est, cum aliquis propter amorem iustitiae non retardatur a malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem inclinationem: consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quae coniungitur servituti iustitiae: quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi. Et similiter vera servitus est servitus peccati, cui coniungitur libertas a iustitia: quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur servus iustitiae vel peccati, contingit per humanum studium: sicut Apostolus dicit ibidem. Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi eius estis cui obedistis: siue peccati ad mortem, siue obediens ad iustitiam. In omni autem humano studio est accipere principium, medium, & terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis & libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, id quod pertinet ad incipientium: & medium, ad quod pertinet ad proficiens: & terminum, ad quem pertinet ad perfectum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod libertas a peccato sit per charitatem, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis: ut dicitur ad Romanos 5. Et inde est quod dicitur secundum ad Corinthios 3. Vbi Spiritus Domini, ibi libertas. Et ideo eadem est divisio charitatis & status pertinentium ad spirituales libertatem.

Ad secundum dicendum, quod incipientes, proficientes, & perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines: non secundum quodcunque studium, sed secundum studium eorum quae pertinent ad spirituales libertatem vel servitutem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod si sicut prius dictum est, nihil prohibet in idem concurrere gradum & statum. Nam & in rebus mundanis illi, qui sunt liberi, non solum sunt altioris status, quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

QV AESTIO CENTESIMA OCTUAGESIMA QUARTA, de Pertinentibus ad statum perfectionis in communibus Octo articulos divisa.

DE INDE considerandum est de his, quae pertinent ad statum perfectionis, ad quem alij status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores: quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

Circa statum autem perfectionis triplex consideratio occurrit. Prima quidem, de statu perfectionis in communibus: secundo, de his quae

pertinent ad perfectionem episcoporum: tertio, de his quae pertinent ad perfectionem religiosorum.

Circa primum quarantur octo.
Primo, utrum perfectio attendatur secundum charitatem.
Secundo, utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita.
Tertio, utrum perfectio huius vitae consistat principaliter in consiliis vel in preceptis.
Quarto, utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.
Quinto, utrum Praelati & Religiosi specialiter sint in ista perfectionis.
Sexto, utrum omnes Praelati sint in statu perfectionis.
Septimo, quis status sit perfectior, utrum Religiosorum vel Episcoporum.
Octavo, de comparatione religiosorum ad plebanos & archidiaconos.

ARTICULVS I.

a Vtrum perfectio Christianae vitae attendatur specialiter secundum charitatem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod perfectio Christianae vitae non attendatur specialiter secundum charitatem. Dicit enim Apostolus primae ad Corinthios 14. Malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti, sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad effectum: ergo videtur quod perfectio Christianae vitae non consistat principaliter in charitate.

Præterea Ad Ephesios 6. dicitur, Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, & in omnibus perfecti stare. De armatura autem Dei subiungit dicens, Stare succincti lumbos vestros in veritate, & indui loriceam iustitiae, in omnibus sumentes scutum fidei. Ergo perfectio Christianae vitae non solum attenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

Præterea, Virtutes specificantur per actus, sicut & alij habitus: sed Iacobus 1. dicitur quod patientia opus perfectum habet: ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

SED CONTRA est quod dicitur ad Cor. 3. Super omnia charitatem habete, quae est vinculum perfectionis: quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

CONCLUSIO.

a Omnis Christiana vita perfectio secundum charitatem attendenda est.

RESPONDEO dicendum, quod unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quae vincit nos Deo, qui est ultimus finis humane mentis: quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo: ut dicitur prima Iohannis 4. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio Christianae vitae.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod perfectio humanorum sensuum praecipue in hoc videtur consistere, ut in unitatem veritatis conveniant: secundum illud primae ad Corinthios 14. Satis perfecti in eodem sentio & in eadem sententia. Hoc autem fit per charitatem, quae sensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis radicatur.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo, simpliciter: quae quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam, puta si dicatur animal perfectum quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, & aliis huiusmodi quae requiruntur ad vitam animalis. Alio modo, dicitur aliquis perfectum secundum quidam quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine vel nigredine vel in aliquo huiusmodi. Vita autem Christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo coniungitur. Unde dicitur prima Iohannis 3. Qui non diligit, manet in morte. Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio Christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum & maximum respectu aliorum: inde est quod perfectio charitatis est principalissimum respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, in quantum scilicet ex abundantia charitatis prosequitur quod aliquis patienter tolerat aduersa: secundum illud ad Romanos 8. Quis nos separabit a charitate Dei? tribulatio, an angustia?

ARTICULVS II.

a Vtrum aliquis in hac vita possit esse perfectus.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus primae ad Corinthios 13. Cum venerit quod perfectum est, principium evacuabitur quod ex parte est: sed in hac vita non evacuatur.

preparationem, est habere animam paratam ad ligillatim beneficiandum singulis, quod docetur. Et quia probatio dilectionis exhibita est operis diligens omnes in unum est beneficium omnibus confert in universali: puta oratio in communi pro omnibus. Diligentem autem singulos secundum preparationem animi, paratam est bene facere singulis ligillatim quando occurrat.

Nota.

In eadem responsione notanda est primo differentia inter membra dilectionis proximi supererogatorie. Trianaque membra in littera ponuntur. Scilicet extensio, intensio, hoc est intensio, & quo ad effectum. Et inter primum quidem & secundum clara est differentia, sicut videretur in illis different quantitas extensio a qualitate intensio. Inter secundum autem & tertium obscura apparet differentia quantum intensio diligens proximum, omnia pro ipso exponit: quod ad tertium membrum spectat, si quis tamen consideret hanc membra quodque concurrere, & quodque separari, differentiam operis clarum. Concurrunt siquidem, quando vehementer proximum diligens pro ipso etiam multa ponit: tunc enim valentius dilectio secundum membrum affectus. Separantur autem cum vehementer diligit proximum, paratius quidem est omnia pro ipso exponere, sed quoque etiam ipsam impendere, ab exteriori tamen effectu abstinet, quia tunc non expedit. Tunc enim secundum membrum affectus tertio inuicem, scilicet intensio dilectio abque effectu. Nota secundum primum membrum continere, quod diligere extraneos, & vltimus inimicos, perfectionis est extensio in charitate: quod superius etiam declaratum in tractatu de charitate fuit, & intelligitur de extraneis, & inimicis, ut singulares sunt personae: ita quod intendit Augustinus perfectiorum filiorum Dei esse diligere inimicos, quatenus sunt singulares personae: & similiter benefacere eisdem, ut singulares personae. Diligere autem eos in communi, hoc est in quantum Christiani in quantum conuersi, in quantum homines, necessitatis est. Quod nihil aliud est dicere, quam quod ab amore quo prosequimur homines in communi, Christianos in communi, conuersos in communi, & huiusmodi, non excludimus eos, sed amor qui ad vniuersale terminatur, in sua vniuersalitate relinquitur, absque inimicorum scilicet exceptione.

cuatur quod ex parte est: manet enim in hac vita fides & spes, quae sunt ex parte: ergo nullus in hac vita est perfectus.

Præterea, Perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in tertio Physicorum: sed nullus est in hac vita, cui non desit aliquid. Dicitur enim Iacob. 3. In multis offendimus omnes. Et in Psalmo dicitur, Imperfectum meum viderunt oculi tui: ergo nullus est in hac vita perfectus.

Præterea, Perfectus vite Christianae (sicut dictum est) attenditur secundum charitatem quae sub se comprehendit dilectionem Dei & proximi: sed quantum ad dilectionem Dei non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere: quia, ut Gregorius dicit super Ezech. Amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsam quem amat viderit, amplius in amorem ipsius ignescit. Neque quantum ad dilectionem proximi: quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus. Dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

SED CONTRA est, quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem: secundum illud Matth. 5. Estote perfecti, sicut & Pater vester caelestis perfectus est. Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

CONCLUSIO.

Quoniam nullus in hac vita ad divinam dilectionem absolutam perfectionem pervenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem pervenire, ut quaeque charitati contraria ab affectu suo abiciat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, perfectio vite Christianae in charitate consistit. Importat autem perfectio quandam vniuersalitatem: quia, ut dicitur in tertio Physicorum, perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quae attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis: prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturae, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter & essentialiter inuenitur. Alia autem est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum, & talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem est perfectio, quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actualiter feratur in Deum: sed quantum ad hoc quod excludantur ea quae repugnant motui dilectionis in Deum: sicut Augustinus dicit in lib. 83. Quaestionum, quod venenum charitatis est cupiditas: perfectio nulla cupiditas. Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Vno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati: sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione charitas esse non potest: unde est de necessitate salutis. Alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter di-

rigatur ad Deum: sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus & proficientibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apollolus ibi loquitur de perfectione patriae, quae non est in via possibilis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparisonem ad perfectionem patriae.

Ad tertium dicendum, quod sicut modus praesentis vitae non patitur, ut homo semper actualiter feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actualiter feratur in omnes proximos ligillatim: sed tunc quod feratur in omnes in universali, vel in singulos habitualiter & secundum animi preparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut & circa dilectionem Dei. Una quidem, sine qua charitas esse non potest: ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua charitas inueniri potest: quae quidem attenditur tripliciter. Primo quidem, secundum extensionem dilectionis: ut scilicet aliquis non solum diligat amicos & notos, sed etiam extraneos, & vltimus inimicos. Hoc enim, ut Augustinus dicit in Enchiridio, est perfectior filiorum Dei. Secundo, secundum intentionem, quae ostenditur ex his quae homo propter proximum continet: ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, & vltimus mortem: secundum illud Ioh. 15. Maiorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Tertio, quantum ad effectum dilectionis: ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, & vltimus seipsum: secundum illud Apostoli secundae ad Corinthios duodecimo. Ego autem libentissime impendam, & superimpendam ego ipse pro animabus vestris.

ARTICULVS III.

Primum perfectio consistit in praeceptis an in consiliis.



AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod perfectio non consistat in praeceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus? Matt. 19. Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quae habes, & da pauperibus: & veni & sequere me. Sed istud est consilium, ergo perfectio attenditur secundum consilia & non secundum praecepta. Præterea, Ad observantiam praeceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio Christianae vite consistat in praeceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, & quod omnes ad eam teneantur. Quod patet esse falsum.

Præterea, Perfectio Christianae vite attenditur secundum charitatem, ut dictum est. Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia praeceptorum: quia perfectionem charitatis praecedit & augmetur & inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum super Canonicam Iohannis. Non autem potest charitas inchoari ante observantiam praeceptorum: quia ut dicitur Ioh. 14. Signis diligit me, sermonem meum servabit. Ergo perfectio vite non attenditur secundum praecepta, sed secundum consilia.

Super Quaestione de similitudine agestis. quarta Articulus.

Non moratur ad sub praepceptis.

In articulo tertio eiusdem quaestiones sub primo occurrit & simpliciter & ad hominem, quomodo sit in hac vita simul, Charitas est sine praeceptis, & quod ipsa cadit sub praecepto. Respondetur siquidem hoc ad inuicem ut patet quidem, quia praeceptum, ut patet 6. Ethico. est actus prudentiae, quae non est de fine, sed de his quae sunt ad finem. Et experientia edocuit testatur, quod cum praeceptum, semper supponit sine praeceptis. Secundo hominem vero, quoniam expresse Auctor superius docuit, quod finis praecepti non cadit sub praecepto. Et arguitur dubium, ex eo quod dicitur in conditione finis, & est quod praeceptum ad finem: quoniam finis appetitur sine mensura, ut ostendit in littera manifestum. Et autem quod est ad finem, recte appellatur, oportet appetere commensurate ad finem. Unde si charitas est finis, sine mensura appetenda est. Et si cadit sub praecepto, ut per hoc ad finem, commensurate ad finem appetenda est. Hoc autem impossibile videtur: ergo &c.

Ad hoc dicitur, quod illa propositio, finis praecepti non cadit sub praecepto, intelligitur determinate seu limitate, respectu illius praecepti cuius est finis. Stat enim quod aliquid sit finis vltimus praecepti, & tamen cadat sub alio praecepto, ut ordinatum ad vltimum finem. Verbi gratia: Sanitas est finis praecepti medicinalis: & ideo non cadit sub praecepto medicinali. Quia tamen sanitas ficitur & quod est aliquid corporale bonum, ordinatur ad spiritum de hominem animam, ut ad finem: ideo sanitas cadit sub praecepto de salute animae. Quia hic non habet ut finis, sed ut id quod est ad finem. Et hoc eadem ratio videtur potest quod sanitas & me dico corporis appetitur sine mensura, quia habet rationem finis. A medico autem animam appetitur cum mensura, quia est finis ex parte ad salutem animae, quia habet rationem eius quod est ad finem. Unde in proposito, charitas est finis reliquorum praeceptorum legit. Et ideo sub nullo legitur praecepto clauduntur: ut patet discurrendo in praeceptis decalogi. Est tamen ad finem, qui Deus est: & ideo sub aliquo praecepto cadit. Et per hoc patet solutio primae objectionis tam simpliciter quam ad hominem.

Ad secundam vero obijciatur, quod finis charitatis est Deus, & ideo non cadit sub praecepto. Respondetur siquidem hoc ad inuicem ut patet quidem, quia praeceptum, ut patet 6. Ethico. est actus prudentiae, quae non est de fine, sed de his quae sunt ad finem. Et experientia edocuit testatur, quod cum praeceptum, semper supponit sine praeceptis. Secundo hominem vero, quoniam expresse Auctor superius docuit, quod finis praecepti non cadit sub praecepto. Et arguitur dubium, ex eo quod dicitur in conditione finis, & est quod praeceptum ad finem: quoniam finis appetitur sine mensura, ut ostendit in littera manifestum. Et autem quod est ad finem, recte appellatur, oportet appetere commensurate ad finem. Unde si charitas est finis, sine mensura appetenda est. Et si cadit sub praecepto, ut per hoc ad finem, commensurate ad finem appetenda est. Hoc autem impossibile videtur: ergo &c.

atque, qui est ipse Deus, est infinitus: idcirco non est mensura si charitas, quoniam quod proximum ad finem infinitum pertinetur, sine mensura perit: ita quod charitati continetur sine mensura appeti, & ex eo quod est finis reliquorum preceptorum, & ex eo quod est ut immediate proxima infinito finis. Commensuratum enim infinito, nihil magis est quam quod sine mensura est. Et quia haec duae conditiones, scilicet esse finem reliquorum preceptorum, & esse immediate finis infinito finis, ex uno & eodem insunt charitati, scilicet ex ipsa charitatis natura, & ipsi charitati relinquitur: ideo Augustinus & Augustinus, ut infra patet, charitatem precepti ut finis & finis mensura dixerunt, a notioribus doctrinam tradentes.

Annos. In eodem articulo, circa illud, Perfectio consistit in consiliis instrumentaliter, quod occurrit ad septimum articulum huius questionis, in responsione ad primum relectat.

Annos. In eodem articulo in responsione ad secundum, dubium occurrit circa transgressionem precepti charitatis: quoniam responsio non videtur satisfactoria. Nam si dilectio & omnis perfectio dilectionis modus, scilicet ex toto corde, &c. ex hoc sub precepto: consequens est ut omnis modus eadem sub precepto, transgressor precepti sit. Non enim capit intellectus, quod omnis modus multi preceptum, & quod obediens in uno ratione modo exeat a transgressionem precepti: facile est videre inductum in omnibus. Duo ergo impossibilia in littera dicuntur, dum dicitur quod nullus modus exipit a precepto, & quod in uno tantum obediens, reus non est.

Ad hoc dicitur, modo loquens Augustinus, sequendo, in littera bis allatum, quod charitas omnis de perfecta preceptum: quod currendum est, hoc est, ut finis. Et ex hoc soluitur questio: quia aliter obligatur precepto, quo ad id quod se habet ut finis, & aliter quo ad id quod simpliciter preceptum nam quod preceptum ut finis, sufficiens obediens foretur, si hoc paremus ut quod loque finem aliquamur. Quod preceptum autem absolute, absolute quoque adimplendum est. Unde quia charitatis perfectio preceptum ut finis, sufficiens quilibet hoc preceptum tenet, si ita ferat ut quandoque ad finem huius perueniat. Peruenit autem quilibet proculdubio, qui cum quantumcumque minima cha-

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et Levit. 19. Diliges proximum tuum sicut teipsum. Haec autem sunt duo precepta, de quibus Dominus dicit Matt. 23. In his duobus preceptis pendet lex & prophetiae. Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita Christiani esse perfecta, attenditur secundum hoc, quod Deum ex toto corde diligamus, & proximum sicut nosipsum: ergo videtur quod perfectio consistat in oblatione preceptorum.

CONCLUSIO.

Charitas in perfectione principaliter & essentialiter consistit in precepto, secundario autem, & quasi deservit in consilio.

RESPONDEO dicendum, quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter. Uno modo, per se & essentialiter alio modo, secundario & accidentaliter. Per se quidem & essentialiter consistit perfectio Christianae vitae in charitate: principaliter quidem secundum dilectionem Deum, secundario autem, secundum dilectionem proximi: de quibus dicitur in precepto principaliter diuinae legis, ut dictum est. Nota autem dilectio Dei & proximi cadit sub precepto secundum aliquam mensuram: ita quod id quod est plus, suo consilio remaneat: ut patet ex ipsa forma precepti, quod perfectio demonstratur: ut cum dicitur, Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Totum enim & perfectum idem sunt, secundum Philosophum. 1. Physicorum. Et cum dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Vnusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est, quia finis precepti charitatis est: ut Apostolus dicit 1. ad Timotheum. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in hisque sunt ad finem, ut Philosophus dicit in 1. Politicorum. Sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanat, sed quanta medicina vel dixit utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in preceptis. Unde Augustinus dicit in libro de perfectione uirginitatis, Cur ergo non preceptum homini ista perfectio, quamuis eam in hac vita nemo habeat. Secundario autem & instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quae omnia sicut & precepta ordinantur ad charitatem, sed aliter & aliter. Nam precepta alia a preceptis charitatis ordinantur ad remouendum ea quae sunt charitati contraria, cum quibus scilicet, charitas esse non potest: consilia autem ordinantur ad remouendam impedimenta actus charitatis, quae tamen charitati non contrariantur: sicut est matrimonium, occupatio negotiorum secularium, & alia huiusmodi. Unde Augustinus dicit in Enchiridio, Quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est, non inueneris: & quaecumque non lubentur, sed speciali consilio mouentur: ex quibus unum est, Bonum est homini mulierem non tangere: tunc recte sunt cum referantur ad diligendum Deum, & in hoc seculo. & in futuro. Et inde est quod in collationibus Patrum dicit abbas Moyses, Ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac priuatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt: quia non in ipsis consistit disciplina illius finis, sed per illa peruenitur ad finem. Et supra praemissum quod ad perfectionem in charitatis istis gradibus ascendere nitimur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur, Vade, & vende omnia quae habes, & da pau-

peribus. Aliud autem subditur in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit, Et sequere me. Unde Hieronymus dicit super Matth. quod non sufficit tantum relinquere. Ideo Petrus adiungit quod perfectam est, id est, carum sumus te. Ambrosius autem super illud Luc. 1. Sequere me, dicit, Sequi iubet, non corporis gressu, sed mentis affectu: quod si per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quaedam instrumenta perueniendi ad perfectionem, dum dicitur, Si vis perfectus esse, vade & vende, &c. quasi dicit, Hoc faciendo, ad hanc finem peruenies.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in libro de Perfectione uirginitatis, perfectio charitatis homini in hac vita praecipitur: quia non recte curritur, si quo currendum est nescitur. Quomodo autem sciretur, si nullis preceptis ostenderetur? Cur autem id quod cadit sub precepto, diuersimode possit impleri, non efficitur transgressor precepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem diuinae dilectionis vniuersaliter quidem cadit sub precepto, ita quod etiam perfectio patrie non excluditur ab illo precepto, ut dicit Augustinus, sed transgressionem precepti euadit, qui quocumque modo perfectionem diuinae dilectionis attingit. Et autem infimus diuinae dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur. A quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet preceptum. Est autem alius gradus perfectae dilectionis qui non potest impleri in via, ut dictum est: a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor precepti & similiter non est transgressor precepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

Ad tertium dicendum, quod sicut homo habet quandam perfectionem suae naturae statim cum nascitur, quae pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur: ita etiam est quaedam perfectio charitatis pertinet ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, & nihil contra eum ametur. Est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum peruenit: ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinere, ut liberius diuinis obsequiis vacet.

ARTICVLVS VI.

Per quem quicunque perfectus sit in statu perfectionis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod quicunque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale peruenitur ad perfectionem corporalem ita per augmentum spirituale peruenitur ad perfectionem spiritalem: ut dictum est: sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectae aetatis: ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis iam adeptus est perfectione, sit in statu perfectionis. Praeterea, eadem ratione qua aliquid mouetur de contrario in contrarium, mouetur etiam aliquid de minori ad maius: ut dicitur in quinto Physicorum. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpae & status gratiae. Ergo videtur quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia usque ad maiorem, quousque perueniat ad perfectum, quod adipiscatur perfectionis statum.

ritate ad patriam currit: quoniam illic charitas perfecta est. Unde patet quod licet inordinabile sit absolute preceptum omnem mundum, & eum non esse vultum tantum vultum seruando, non est tamen inordinabile, si omnis modus praecipitur ut finis, quoniam ut finis, determinat mundum observationis precepti, scilicet ut quodque perueniatur ad illud. Nam preceptum ut finem, est preceptum, ut tamen obligandum. Et si contra hoc obijciatur, quod nihil praecipitur ut finis, proprie loquendo: id preceptum respondetur hoc, ut finem esse preceptum, & consequenter quod non inordinabile quod aliquod praecipitur ut finis. Et sic est in proposito. Nam charitas parte praecipitur ut id quod est ad finem: infimum tamen & proximum, ut declaratum est. Et quia ex hoc consequitur quod ipsa sit finis nostrorum exhortationum, praecipitur ipsa consequenter ut finis actionum nostrarum. Et hoc sufficit in proposito.

Super Quaestione centesima octuagesima quarta. Articulus quartus.

Articulo quarto est. Annos. Item questio, nota primo diligentissime, quod tota forma huius tractatus de statu, nisi alio exprimitur, intelligitur de statu ecclesiastico, & non de statu interioris hominis: ut expresse in littera dicitur. Nota secundo, quod licet in littera duae conditiones nuncietur requiritur ad perfectionis statum Ecclesiasticum: secundum tamen veritatem sunt tres. Prima est obligatio: secunda solennitatem: quod perfectio sit exterior. Ita quod non continuatur statum perfectionis ex obligatione ad perfectionem perpetuam ex solennitate, nisi obligatio illa sit ad perfectionem exteriorem, puta ad castitatem, vel paupertatem, vel erogationem bonorum, vel exteriorem sollicitudinem, vel ad ponendam animam, id est vitam, vel aliquid huiusmodi. Et primas quidem duae conditiones non oportet probare efficaciter doctrinam Augustini, quoniam in littera clare habetur. Tertia autem quae superaddita videtur, probatur ex eo quod nisi haec conditio apponatur, vel subintelligatur facit ordo constitutae statum perfectionis ecclesiasticae. Et probatur sequenti: quia licet ordo ex seipso obliget hominem ad maiorem sanctitatem interiore quam requiritur

Quilibet artic. 14. ad secundum. Et opus. 18. ca. 18.

requiritur etiam religionis status, ut Autor in articulo octavo huius questionis expresse dicit. Et constat quod in huiusmodi obligatio est sollemnitate consecrationis, scilicet quae confertur ordo, sit ac hoc habet duas primas condiciones. Et sola tertia deest quia scilicet obligat id quod est interioris perfectionis, & non ad ea quae sunt perfectionis exterioris, quantum est ex natura ordinis sacri. Quod dico propter precepta Boetii, & annexa per accidentem vota.

a Super Questionem centesimam octuagesimam quartam Articulum quintum.

Annos. In articulo quinto eiusdem questionis, circa id quod dicitur, Episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, adducit quod hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo, de obligatione naturali, hoc est naturaliter consequente seu spectante ad ipsam episcopatum. Et hoc est proculdubio verum, quia ex hoc ipso quod aliquis episcopatum suscipit, suscipit etiam omnia per se spectantia & consequentia ad ipsam; inter quae Dominici auctoritate constat esse ponere animam suam pro oculis suis; & multo magis labores suos & bona sua temporalia. Alio modo, obligatione votiva: ita quod episcopus explicite vel implicite voueat ea quae sunt perfectionis. Et licet multi sic intelligere videatur Auctorem, id tamen non apparet esse verum. Et quod non voueat implicite, sicut suscipiens ordinem sacrum in Ecclesia occidentali, intelligitur vouere implicite castitatem, ex eo patet quod nullibi in iure caueum invenitur quod episcopi voueat huiusmodi. Quod vero non voueat explicite, ex eadem & verbis episcopalis ordinationis apparet: quoniam in ordinatione sua de multis interrogatur ordinandos in episcopum, respondet quo ad ea quae sunt fidei, credens quo ad agenda vero volo. Negatur autem horum vim voti habere, nisi quis adeo desuperet ut dicere quod responsiones ibi posita per volo, habeat vim voti. Constant namque quod tot dicit se velle, ad quae non possunt se voto tunc obligare, ut patet ibi. Apparet quoque extra, de iuribus, ca. Ego N. Episcopus, quod Episcopus iurat quendam particularia se futurum vel non futurum & vnum vniuersale, videlicet fidelitatem Romae pontifici, ac Ecclesiae Romae, & beato Petro quod est velut homagium quoddam: & nihil iure.

Præterea, Statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a seruitute liberatur: sed per charitatem aliquis liberatur a seruitute peccati, quia vniuersa delicta operit charitas, ut dicitur Proverb. 10. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, ut dictum est: ergo videtur quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

SED CONTRA est, quod aliqui sunt in statu perfectionis, qui omnino charitate & gratia carent: sicut mali Episcopi aut mali Religiosi ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem, qui tamen non habent perfectionis statum.

CONCLUSIO.

Non conuenit aliquis esse perfectus qui in statu perfectionis minimi sunt, & aliqui esse in statu perfectionis, qui perfecti nequaquam sunt.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel seruitutis. Spiritualis autem libertas, vel seruitus, potest in homine attendi dupliciter. Vno modo, secundum id quod interius agitur. Alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur primi Regum 8. Homines vident ea quae parent, sed Deus intrinsecus cor: inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparisonem ad iudicium diuinum. Secundum autem ea quae exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparisonem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diuersitate statuum quorundam Ecclesiae pulchritudo consurgit. Est autem considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel seruitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis seruit alicui, efficitur seruus: quia etiam liberi seruiunt, secundum illud ad Gal. 3. Per charitatem Spiritus seruite inuicem. Neque etiam ex hoc quod aliquis definit seruire, dicitur liber: sicut patet de seruis fugitiuis. Sed ille proprie dicitur seruus, qui obligatur ad seruendum: & ille est liber, qui a seruitute absoluitur. Secundo requiritur quod obligatio praedicta cum aliqua sollemnitate fiat, sicut & cetera quae inter homines obineant perpetuam firmitatem, quaedam sollemnitas adhibetur. Sic ergo & in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfecte: sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua sollemnitate ad ea quae sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant qui non seruiant, & aliqui implent ad quod se non obligauerunt: ut patet Matth. 21. de duobus filiis, quorum vnus patri dicenti, Operare in vinea, respondit, Nolo: postea abiit. alter autem respondens ait, Eo, & non iuit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis: & aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quae pertinent ad naturam: & ideo adipiscitur naturae statum: praesertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, in quantum natura determinatur ad vnum. Et similiter per augmentum spirituale interioris aliquis adipiscitur statum perfectio-

nis, quantum ad diuinum iudicium: sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quae exterius aguntur.

Ad secundum dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de seruitute ad libertatem: quod non contingit per simplicem perfectionem gratiae, nisi cum aliquis obligat se ad ea quae sunt gratiae.

Ad tertium dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis seruitutis & libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICVLVS V.

a Perum religiosi & prelati sint in statu perfectionis.



D QUINTVM sic proceditur. Videtur, quod prelati & religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium & proficientium: sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium: ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

Præterea, Status exterior debet interiori statui respondere, alioquin incurrit mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus: ut Ambrosius dicit in quodam sermone. Sed multi sunt prelati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi & prelati sint in statu perfectionis, sequitur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali tanquam simulatores & mendaces.

Præterea, Perfectio secundum charitatem attenditur, ut supra habitum est. Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundum illud Ioan. 15. Maiorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Et super illud ad Heb. 11. Nondum enim vsque ad sanguinem, &c. dicit glossa. Perfectio in hac vita nulla dilectio est ea, ad quam sancti Martyres peruenerunt, qui contra peccatum vsque ad sanguinem certauerunt: ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui Martyribus, quam Religiosis & Episcopis.

SED CONTRA est, quod Dionysius ca. Caelest. hierar. attribuit perfectionem Episcopis tanquam perfectioribus. Et in sexto capitulo eiusdem libri, attribuit perfectionem Religiosis, quos vocat monachos vel triapentas, id est Deo famulantes, tanquam perfectis.

CONCLUSIO.

Religiosi ac prelati sunt in statu perfectionis non quasi scriptis professantes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis cum aliqua sollemnitate. Vtrunque autem horum competit Religiosis & Episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus secularibus se abstineant, quibus licet uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent: in quo consistit perfectio praesentis vitae. Vnde Dionysius dicit 6. ca. Caelest. hierar. de religiosis loquens, Alij quidem triapentas, id est famulos Dei ex puro seruitio & famulatu. Alij vero monachos ipsos nominant ex indiuisibili & singulari vita vniente ipsos ex indiuisibili sanctis conuolutionibus, id est contemplationibus, ad Deiformem vnitatem & amabilem Deo perfectionem. Horum etiam obligatio fit cum quadam sollemnitate professionis & benedictionis. Vnde ibidem subdit Dionysius. Propter quod perfectam ipsi donans gratiam sancta legislatio quadam ipsa obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumens officium: ad quod pertinet ut animam suam ponat pastor pro ouibus suis: sicut dicitur Ioan. 10. Vnde Apostolus dicit primae ad Timotheum, vlti. Confessus bonam confessionem coram multis testibus, id est in sua ordinatione: ut glossa ibidem dicit. Adhibetur etiam quadam sollemnitas consecrationis simul cum professione praedicta: secundum illud 2. ad Tim. 1. Resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum, quod glossa exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit 5. ca. Caelest. hierar. quod summus sacerdos id est Episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem

simol. In eodem articulo, in responsione ad secundum, circa illud, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animam reuocat, aduerte quod Auctor propter loquitur de intentione, vt distinguitur contra excubationem: & intendit quod dupliciter contingit religiosos vel Episcopos deficere a perfectione ad quam tenentur. Vno modo, excoctiue quia scilicet non exequuntur illos perfectionis actus quos

tionem, vt significetur quod ipse est participans integre totius hierarchie virtutis: & quod ipse non solum sit illuminatus omnium, quod pertinet ad sanctas locutiones & actiones: sed quod etiam hoc alijs tradat.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod inchoatio & augmentum non queritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione & solennitate assumuntur.

¶ Ad secundum dicendum, quod homines statim perfectionis assumunt, non quasi profitentes se ad perfectionem tendere. Vnde & Apostolus dicit ad Philippen. 3. Non quod iam comprehenderim, aut iam perfectus sim: sequor autem si quo modo comprehendam. Et postea subdit, Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Vnde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod aliquis non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animam reuocat.

¶ Ad tertium dicendum, quod martirium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, vt dictum est.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum omnes prelati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

¶ AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod omnes prelati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus in epistola ad Titum, Olim idem presbyter qui & Episcopus. Et postea subdit, Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesie consuetudine ei qui sibi prepositus fuerit, esse subditos: ita Episcopi nouerint se magis consuetudine quam dispensatione dominice veritatis, presbyteris esse maiores, & in comuni debere Ecclesiam regere. Sed Episcopi sunt in statu perfectionis: ergo & presbyteri habent curam animarum.

¶ Præterea, Sicut Episcopi suscipiunt curam animarum consecratione, ita etiam presbyteri, curati, & archidiaconi: de quibus super illud Actum 6. Considerate, fratres, viros boni testimonij septem, &c. dicit glossa. Hic discernabant Apostoli per Ecclesiam constitui septem diacones qui essent sublimioris gradus: & quasi columnæ, proximi circa aram. Ergo videtur quod ipsi sint in statu perfectionis.

¶ Vnusquisque in suo sensu hoc abundare. Et non præsupponit, antedicta definitione status, rationes allatas struere quam valeant. Nam contra illam rationem, quod non obligatur ad hoc quod curam animarum retineant perpetuo, sicut Episcopi, iustat Hieronymus de Gadanis, an quolibet duodecimo q. penultima falsum assumi, dicitur q. curati de rigore iuris tenentur ad perpetuam curam, sicut & si proportionaliter: quod nec potest curam animarum deferere, nisi in casu. Sed de indulgentia iuris, curati possunt liberius curam animarum deferere q. Episcopi: quoniam Episcopi sunt generali obiecta est indulgentia transiendi ad religionem. Et confirmatur illa ratio, quia si curati absoluntur non obligantur ad perpetuam curam animarum, non egerint iuris indulgentia ad transiendum in religionem, sicut non egerint presbyteri. Cõstat autem quod decimonono q. secunda, ca. Domine, Indulgentia presbyteris curatis, vt possint transire ad religionem. Et similiter non egerint licentia Episcopi ad hoc vt deferrent curam animarum, & simpliciter præbendam haberent. Hæc enim sunt signa sue obligationis, q. sunt obligati ad curam animarum ex hoc ipso q. eam susceperunt, sicut Episcopi proportionaliter. Et cum non sint obligati ad magis pro vno tempore quam pro alio, cõsequens est quod habeant obligationem perpetuam.

¶ Contra secundam vero rationem, scilicet quod possunt presbyteri curati curam deferere, transiundo ad religionem, iustat ibidem Hieronymus rationem esse inefficacem. Nam ex hoc quod potest curatus transire ad religionem libere, non sequitur, ergo non est obligatus ad perpetuam curam animarum. Sicut non valet, Ioannes potest transire ad religionem: ergo non obligatus est voto perpetui vitæ ad religionem latam in qua est.

¶ Præterea, Sicut Episcopi obligantur ad hoc quod animam suam ponant pro ouibus suis, ita & presbyteri, curati, & archidiaconi: sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, vt supra dictum est: ergo videtur quod etiam presbyteri, curati, & archidiaconi, sint in statu perfectionis.

¶ SED CONTRA est quod Dionysius dicit in 5. cap. Eccl. hierar. Pontificum quidem ordo consummatus est & perfectus: Sacerdotum autem illuminatus & lucidatus. Ministrantium vero purgatus & discretus. Ex quo patet quod perfectio solis Episcopis attribuitur.

CONCLUSIO.

¶ Non omnes prelati, sed soli Episcopi in statu perfectionis sunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in presbyteris & diaconibus curam habentibus animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo & cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quandam actum in diuinis officiis. Vnde supra dictum est, quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Vnde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quoddam sacros actus perficiendi. Non autem obligantur ex hoc ipso ad ea, quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud Occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentie votum, quod est vnũ eorum quæ ad perfectionem pertinent, vt infra dicitur. Vnde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quantum interior perfectio ad hoc requiritur, q. aliquis dignè huiusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant: sed possunt ea deferere, vel transiundo ad religionem, etiam absque licentia Episcopi: vt habetur in decretis, 19. q. 1. & etiam cū licentia Episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatus vel parochia dimittere, & simplicem præbendam accipere sine cura: quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. Nemo enim manū mittens ad aratrum, & respiciens retro, aptus est Regno Dei: vt dicitur Luc. 9. Episcopi autem quia sunt in statu perfectionis, non nisi autoritate summi Pontificis, ad quæ etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopale curam deferere, & ex certis causis, vt infra dicitur. Vnde manifestum est q. non omnes præ-

lati in qua est.

¶ Tertia demum ratio, scilicet quod si curatus esset in statu perfectionis, nullo modo efferret de licentia Episcopi parochiam dimittere, & simplicem præbendam suscipere, propter verbum Domini, Nemo mittens manū suā ad aratrum, & respiciens retro, &c. in statu perfectionis patitur: quoniam cõstat q. Episcopus est in statu perfectionis superioris quam sit status religiosorum, vt in sequenti patet articulo. Et tamen de licentia Romani Episcopi potest episcopatus deferere, & vel ad maiorem statum deinde transire: quod est respicere retro: vel etiam ad non statum transire remanendo sine episcopatu in seculo. Pari ergo ratione curatus, quantum in statu perfectionis esset, licet aliquo modo possit de licentia Episcopi descendere, & sed Episcopi vacare sine aliorum cura.

¶ Ad obiecta contra primam rationem respondendo dicitur verum esse q. curati de iuris rigore non tenentur ad curam animarum retinendam: quoniam nec iure scripto hoc ingeneratur curam, nec naturali seu diuino iure ad hoc tenentur sicut Episcopi. Et ratio differencie est, q. Episcopi assumunt curam animarum, vt agentia principalia: curati vero assumunt curam animarum, vt officiales principalium agentium. Hinc est quod Episcopi tenentur naturali vinculo ex diuino iure ad curam animarum non deferendam, nisi in casu, sicut agentia principalia tenentur ad perfectionem suorum effectuum ex propria virtute. Officiales vero, quia in virtute principalium agentium operantur, vt instrumenta, & sicut aliena agunt virtute, ita aliena exequuntur obligationem.

¶ Ad id verum quod additur de indulgentia iuris, dicitur quod dupliciter intelligi potest iuris indulgentia. Primum, vt à iure statuta, hoc est q. totam vim suam ex iure statuam habet. Alio modo, vt à iure dispensata. Ita q. ius positum non facit, sed monstrat illam. Cum autem dicitur quod curati de iuris indulgentia religionem ingrediuntur, non intelligitur de indulgentia iuris primo modo, vt argumentum præcedit: sed de indulgentia iuris secundo modo: quoniam curati ex hoc ipso quod curati sunt, nulla egent positione iuris concessionem ad hoc vt transiant ad religionem: sed ex propria potestate libere ad religionem, vt potest meliorem vitam, transire. Quæ libertas indulgentia in iure ostensa vocatur. Et ne putet quispiam voluntariam hanc effectum distinctionem, assero manifestum iuris textum extra de renditione, capitulo Nisi cum peccem. Vbi expressè dicitur, facilius indulgetur quod monachus ad præbendam ascendat, quam præsul ad monachatum descendat. Vbi expressè habet librum perfectionis assumi quo monachus ad episcopatum promouetur, sub indulgentia comprehendit. Cõstat enim quod nulla opus est in huiusmodi ascensione iuris dispensatione. Sed decretalis illa monstrat indulgentiam, non facit, quæ monachus sit præsul.

¶ Ad consumationem agnem dicitur, quod peccat secundum non causam vt causam: quoniam huius, quod est curatum non posse deferre curam nisi de licentia Episcopi, absque transiundo ad religionem, non est causa perpetua obligatio curati ad

Secunda secundæ sancti Thomæ.

516

raci ad

rari ad curam animarum: sed obligatio fidelitatis quam debet Episcopo, cuius officialis est. Hoc enim qualiter officialis debet domino suo, nisi a superiori Domino vocetur: ut contingit quando curatus transit ad religionem.

Ad obiectum contra secundam rationem, respondetur q. conditionalis Auctor est verissima, si esset in statu perfectionis, non posset transire ad religionem. Et lati sunt in statu perfectionis, sed soli Episcopi.

Ad PRIMVM ergo dicendum, q. de presbytero & Episcopo dupliciter loqui possumus. Vno modo, quantum ad nomen. Esset olim distinguere Episcopi & presbyteros. Nam Episcopi dicuntur ex eo quod superintendunt sicut dicit Augustinus de ciuitate Dei. Presbyteri autem in Graeco dicuntur quasi seniores. Vnde & Apostolus communiter utitur nomine Presbyterorum, quantum ad viro-

que, cum dicit primum ad Timotheum. Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Et similiter etiam nomine Episcoporum. Vnde dicit Actus. presbyteris Ephesina Ecclesia loquens, Attendite vobis & vniuerso gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei. Sed secundum rem, semper inter eos fuit distinctio etiam tempore Apostolorum: ut patet per Dionysium. ca. Ecclesiarum Hierar. Et Luc. 10. super illud, Post haec autem designauit Dominus, &c. dicit glo. Sicut in Apostolis forma est episcopatus, sic & in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundum ordinis. Postmodum tamen ad schisma vitandū, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur: ut scilicet maiores dicerentur Episcopi, minores autem presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab Episcopis, inter dogmata haeretica numerat Augustinus in libro de haeresibus. Vbi dicit q. Ariani dicebant presbyteri ab Episcopo nulla differentia debere decerni.

Ad secundum dicendum, q. Episcopi principaliter habent curam ouium suarum diocesis. Presbyteri autem, curati, & archidiaconi, habent aliquas subordinationes sub Episcopis. Vnde super illud primum ad Corinthios. Alii opulationes, alii gubernationes, dicit glossa opulationes, id est, eos qui maioribus ferunt operam: ut Titus Apostolo, vel archidiaconi Episcopis. Gubernationes, scilicet minorum personarum praelationes: ut presbyteri sunt, qui plebi documentum sunt. Et Dio. dicit q. ca. Ecclesiarum Hierar. q. sicut vniuersam hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita vnamquāque functionem in proprio diuino hierarchia, id est, Episcopo. Et 2. q. 1. dicitur, Omnibus presbyteris & diaconibus attendendum est, ut nihil absque proprii Episcopi licentia agant. Ex quo patet quod ita se habent ad Episcopos, sicut Balui vel praepositi ad Regē. Et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus Rex benedictionē solēnem accipit, alij verō per simpliciē cōmissionem instituuntur: ita etiam in Ecclesia cura episcopalis eū solennitate consecrationis committitur: cura autē archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione. Consecra-

tionem alia tanquam manifestum dixit. In responsione ad primum eiusdem articuli, dubium occurrit: quia responsio non videtur satisfacere argumento, quantum vera dicat. Nam Hieronymus in argumento asseruit, dicens episcopos maiores esse presbyteris, magis Ecclesiae cōsuetudine, quam dominica dispensationis veritate. Quod verbum in responsione nihil videtur dici.

Ad hoc dicitur tripliciter. Primum, q. verba Hieronymi intelliguntur quādam ad distinctionem nominalem. Ita q. non intendit q. olim id est fuerit presbyter & Episcopus, non autem eorum cōsuetudine Ecclesiae, sine diuersi secundum rem: sed intendit q. olim erat idē nomen, & nūc cōsuetudine Ecclesiae, distincti sunt nomine, ad schisma vitandum: ut in littera dicitur. Et haec responsio satis in littera insinuat. Dicitur secundum loquendo de presbytero & Episcopo secundum rem, q. Hieronymus non excludit auctoritatem dominicae dispositionis: sed dicit quod magis distinctio ista est ex Ecclesiae cōsuetudine, nequaquam a Domino ex plicite non habetur, sed solum in figura, cum dicitur septuaginta & duodecim: ut glossa dicit, & in littera habetur. Ad Ecclesiam autem distinctio Episcopos & presbyteros explicite habetur. Magis autem cognoscimus aliquid ex eo vnde explicite habemus, quam ex eo vnde implicite habemus. Et propterea Hieronymus dicit, Nouerit se magis ex Ecclesiae cōsuetudine, &c. Tercio dicitur, quod Hieronymus in verbis istis non ponit rem in dubium, hoc est, non ponit diuersitatem secundum rem inter Episcopos & presbyteros in dubium, sed de causa diuersitatis dicit, q. magis cognoscitur causa huius diuersitatis ecclesiastica cōsuetudine quam dominica dispositione. Quia autē Auctor de ipsa diuersitate inter Episcopos & presbyteros hic, non de illius causa, nec de illius noctitia: ideo haec omisit, sicut credens falsū esse argumentum ex prima responsione.

In responsione ad secundum eiusdem articuli, aduerte, quod dicit Auctor, scilicet curati se habent ad Episcopos sicut Balui & praepositi ad Regē, quod ab Henrico impugnatur, non voluntarie transiit, sed pliciter fundamēto subest, in littera, scilicet glossa primum ad Cor. 12. Dio. de canonis. Et propterea excludit eam Auctor a statu perfectionis, dicit eam in officio, ad perfectionem pertinere esse. Ita q. curati sunt officiales respectu quorūdam ad perfectionem pertinentium. Quibus contra hoc arguitur: quia ordo curatorum instituitur est a clero in designatione septuaginta duobus discipulis: ac per hoc non sunt officiales episcopos. Auctor dicit ad hoc facile respondetur, q. licet Dominus in 72. instituit curatos, non vult tamē cōsequentiā, ergo non instituit eos ut officiales. Sed etiam q. Dominus instituit episcopos in 12. Aplos tanquam principales, & curatos in 72. tanquam coadiutores & officiales principalem. Vnde ex dominica institutione nihil potest efficaciter probari contra praesentem doctrinam. Sicut nec ex institutione sacrorum ordinum a Domino potest probari quod constituti in Sacris, sint in statu perfectionis.

Ad tertium dicendum, q. sicut plebani & archidiaconi non habent principalem curā, sed administrationē quādam scdm q. eis ab Episcopo committitur etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam p. ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obineant perfectionis statum.

Ad quartum dicendum, q. sicut plebani & archidiaconi non habent principalem curā, sed administrationē quādam scdm q. eis ab Episcopo committitur etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam p. ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obineant perfectionis statum.

Ad quintum dicendum, q. sicut plebani & archidiaconi non habent principalem curā, sed administrationē quādam scdm q. eis ab Episcopo committitur etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam p. ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obineant perfectionis statum.

Ad sextum dicendum, q. sicut plebani & archidiaconi non habent principalem curā, sed administrationē quādam scdm q. eis ab Episcopo committitur etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam p. ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obineant perfectionis statum.

Ad septimum dicendum, q. sicut plebani & archidiaconi non habent principalem curā, sed administrationē quādam scdm q. eis ab Episcopo committitur etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam p. ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obineant perfectionis statum.

Ad octauum dicendum, q. sicut plebani & archidiaconi non habent principalem curā, sed administrationē quādam scdm q. eis ab Episcopo committitur etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam p. ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obineant perfectionis statum.

Ad nonum dicendum, q. sicut plebani & archidiaconi non habent principalem curā, sed administrationē quādam scdm q. eis ab Episcopo committitur etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam p. ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obineant perfectionis statum.

Ad decimum dicendum, q. sicut plebani & archidiaconi non habent principalem curā, sed administrationē quādam scdm q. eis ab Episcopo committitur etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam p. ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obineant perfectionis statum.

Quaestio.

Num solus Papa dispensare valeat in votis perpetuis.

Circa illud litterae dictum, Solus Papa dispensat in votis perpetuis, dubium occurrit: quomodo de facto Ecclesia habet consuetudo, nullo contradicente, q. etiam Episcopi in votis orationum, ieiuniorum, & peregrinationum, ac elemosynarum, quantum perpetuis, dispensant seu committunt. Non videtur ergo verum quod in littera dicitur, sed voluntarie dictum.

Ad hoc dicitur, quod votum esse perpetuum contingit dupliciter, scilicet per se, vel per accidens. Illud enim votum est perpetuum per se, quod simpliciter & absolute prolaturum perpetuum subintelligitur: ut votum castitatis, votum religionis, & huiusmodi. Haec enim absque perpetuitatis prolutione prolata perpetuo subintelligi patet ex communi Ecclesiae intellectu. Vnde haec dicitur perpetua per se. Illa autem quae absolute & simpliciter prolata non subintelligitur perpetuo: sed de eis querendum est, quandoque, an habeant perpetuitatem: vel non dicuntur perpetua per accidens: ut votum orationis, aut ieiunii & huiusmodi. Auctor autem in littera de votis perpetuis per se tantummodo loquitur, & non de perpetuis per accidens: quia sermo eius est formalis & per se. Et ad praepositum sumi, votum per se perpetuum optime deseruit: quia obligatio ad curam animarum est per se perpetua. Et quia liquidum constat huiusmodi vota, quae sunt per se perpetua, Papae reuocari esse: ideo Auctor hoc absque pro-

habet curam animarum ut agens principale, seu quod idem est ut agens perfectius, talis ratione, et supponimus quod evidentissimum est quod si curatus est, ut agens perfectius, est ut in finem et proximum agens ut perfectius, sicut homo generat hominem, et edificator facit domum. Formatur ergo sic ratio, Omne agens ut perfectius potest cum suis instrumentis et adiuvantibus et vni-

lariter vivit, si afflatus Spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regula canonica saluari se voluerit: quia lege priuata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. Sed non ducitur aliquis a lege Spiritus sancti, quae ibi dicitur lex priuata nisi in aliquo perfectius, ergo videtur quod religiosi sint perfectiores, quam archidiaconi vel presbyteri curati.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam Religiosorum status, qui totam vitam suam Deo consecraverunt, secundum bonitatem excellenter sit, quam status presbyteri curati, de archidiaconis secundum difficultatem tantum excedit animarum curam, longe perfectior est status presbyteri curati, ac archidiaconi.

¶ RESPONDEO dicendum, quod comparatio supereminetiae non habet locum inter aliquos ex ea parte, in qua conueniunt, sed ex ea parte, in qua differunt. In presbyteris autem curatis, & archidiaconis, tria est considerare, scilicet statum, ordinem, & officium. Ad statum pertinet quod seculares sint ad ordinem, quod sint sacerdotes vel diaconis ad officium, quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statum religiosorum, ordine diaconum vel sacerdotum, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi & canonici regulares habent in primo quidem excellit, in alijs autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu & officio, conueniat autem ordine, sicut sunt Religiosi, sacerdotes, & diaconi, curam animarum non habentes, manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine vero aequalis est. Est ergo considerandum quae praeminentia potior sit, utrum status vel officij. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas & difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic praefertur status religionis officio presbyteri, curati, vel archidiaconi, quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium. Presbyter autem curatus, vel archidiaconus, non obligat totam vitam suam ad curam animarum sicut Episcopus: nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut Episcopo: sed quaedam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium, est sicut vniuersalis ad particulare, & sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto: ut patet per Grego. super Ezech. Vnde & decimonono, quaestio. i. dicitur, Clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab Episcopo in monasterijs oportet largiri ingressus. Sed haec comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum charitatem operantis contingit quod opus ex genere suo minus existens, magis sit meritorium, scilicet si ex maiori cha-

ritate fiat. Si vero attendatur difficultas bene conuersandi in religione & in officio habentis curam animarum, sic difficilius est conuersari bene cum cura animarum propter exteriora pericula, quamvis conuersatio religionis sit difficilior, quamvis ad ipsum genus operis propter altitudinem obseruantiae regularis. Si vero religiosus esset ordine careat (sicut patet de conuersis religionum) sic manifestum est excellere praeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima mysteria, quibus ipsi Christo seruiunt in Sacramento altaris, ad quod requiritur

maior sanctitas interior quam requiritur etiam religionis status: quia sicut Dionys. dicit 6. ca. Eccl. hierar. Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, & ad eorum imitationem in diuina ascendere. Vnde grauius peccat, ceteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarij sanctitati agat, quam aliquis religiosus, qui non habet ordinem sacrum: quamvis laicus religiosus teneatur ad obseruantias regulares: ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chrysost. breuiter responderi posset: quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de Episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc conuenit intentioni illius libri, in quo consolatur se & Basilium de hoc, quod erant in episcopos electi. Sed hoc praetermissum, dicendum est, quod loquitur quantum ad difficultatem. Praemittit enim, Cum fuerit gubernator in medijs fluctibus, & de tempestate nauem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. Et post concludit quod supra possumus est de monacho: qui non comparandus est illi, qui traditus populis, immobilis perseverat. Et subdit causam: Quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernauit seipsum. Ex quo nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi. In maiori autem periculo innocentem se seruare est maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula, religionem intrando. Vnde non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali, quam in solitudine monachorum, sed quod mallet placere in hoc quam in illo: quia hoc est maioris virtutis argumentum.

¶ Ad secundum dicendum, quod etiam illa auctoritas August. manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quae ostendit magnitudinem virtutis in his, quae bene conuersantur, sicut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi comparat monachos clericis, quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis & secularis vitae.

¶ Ad quartum dicendum, quod illi qui a

sed Episcopo conueniunt principales actus ipsius curae ergo non curato sed Episcopo conueniunt principalis cura animarum. Maior est ex se ipsa evidentissima. Minor vero manifestatur in quinq. adibus. Primus est administratio sacramentorum simpliciter, hoc est non huius vel illius sacramenti. Ceterum enim q. solus Episcopus habet curam administrandi simpliciter sacramenta populo: q. solus habet potestatem omnia conferendi, omnia edificandi a se opportunum. Secus est, excellentia rectorum a quibus. Manifeste enim apparet q. excellentes, & dicitur, ut sunt consecrationes ipsorum Christi, consecrationes ecclesiarum, & alia huiusmodi, solius Episcopi curae commissa sunt. Tertius est praedicator. Nam praedicationis officium Episcopus in sua consecratione insinuat ut necessarium & proprium. Nec obstat q. in ordinatione presbyteri dicitur, q. presbyteri oportet praedicare: q. per hoc non denotatur nisi potestas quasi ligata ad praedicationem, & propriam. Non enim presbyter ex sua ordinatione tenet ad praedicandum: sed potest, si sibi committatur. Nec ex hoc q. sit curatus, committitur sibi praedicationis officium nisi per accidens, scilicet si fiat praedicator. Cuius signum est, quod non requiritur a curato q. fiat praedicator, sed bene exigit hoc ab Episcopo ut patet p. Apth. dicentem, Vix enim mihi est, nisi euangelizauero. Nec cessitas est mihi incumbere. Quod autem est p. accedens, relinquatur ab arte. Quartus est, officij perfectioris. Nisi patet ex 7. & 6. capitulis eccles. siatice hierarchiae: tres sunt ordines efficiendi, & tres suscipiendi, respectu ita ad hunc hierarchicorum. Primus est diaconatus, quorum est purgare: cui respondet ordo inuenerum, quorum est purgare. Secundus est ordo presbyterorum, quorum est illuminare per quae tribuunt sacramenta: cui respondet populus sacra-pentorum susceptorum. Tertius est episcopus, quorum proprium est perficere: cui respondet ordo religiosorum, quorum est ab episcopis perfici: hoc est ad perfectionem eorum doctrina & exemplo duci. Ex quibus patet, quod perfectiorum officium seu esse perfectiorem, quod summum actum hierarchicum importat, proculdubio requiritur ad complementum curae animarum, non curato sed Episcopo conuenit. Quintum, quod ex omnibus dictis sequitur, est quod agere dicitur ad salutem animarum, est proprium opus Episcopi: ita quod animarum salus, quae est forma ad agendam curam animarum, est proprius finis domesticationis & domesticationis ut sit. Et sic patet secundum conclusio litterae.

¶ Ad obiecta ergo 1. opus ordinatum respondendo dicitur, primam rationem, scilicet religiosus obligat totam vitam suam ad studium perfectionis, & stare solidam & validam. Et cum dicitur, Religiosus habet curam sui ipsius, curatus autem populi: respondetur quod habere curam populi contingit dupliciter, secundum principale seu principaliter, vel per modum adiuvantis, & quod habere curam populi principaliter

uenit cura animarum principaliter, sed secundario, hoc est ut adiuvans: ut allegata glossa in littera ex primo ad Corinth. 12. optime dixit.

¶ Quo ad secundum vero conclusionem in littera de curato posita, scilicet quod non habet curam principalem animarum, facile patere potest quod principalis cura animarum consistit in principalibus actibus ipsius curae. Non curato autem

palem & principaliter longe melius est ex suo genere, quam habere curam suam tantum: sed hoc non conuenit curato, habere autem curam per modum adiuantis, minus est quam habere uocum ad perfectionem perpetuum in se ipso. Sic autem se habent religio & curatio: patet ex dictis.

¶ Ad obiecta uero contra secundam rationem dicitur, quod ut patet ex Dionysio loco allegato, falsum est quod sacerdos non Episcopus habeat omnes adus hierarchicos: quoniam sibi deest sapientia, qui est perficere. Et cum dicitur, perficit hocendo: respondetur primo quod non quodlibet docere sufficit ad perficiendum, sed requiritur quod sit docere ea quae sunt ad perfectionem statum & augmentum. Quod quidem Episcopo rationem perfectissimam autem conuenit: non autem curato, cui non conuenit docere, nisi minima quaedam, puta quando sunt vigiliis ieiuniorum, quando festa, & quomodo debent sine mortali peccato ad sacramenta uenire, communicare, & cetera. Respondetur secundo, quod docere simpliciter non conuenit curato, nisi per accidens, ut per dicitur esset Episcopus, qui soli sunt pastores, proprie loquendo, de quibus scriptum est, Alios autem pastores & doctores.

¶ Ad obiecta autem contra tertio loco dictum in littera, scilicet quod comparatio ista intelligitur secundum genus operis, respondetur. Et ad primum dicitur, quod ex hoc ipso quod cura animarum conuenit Episcopo principaliter, & curato secundario, sequitur quod non est idem genus operis proprii utriusque. Nam ut patet ex dictis ex hoc ipso quod duo agentia concurrunt, ut principale & secundarium, hoc est ut perficiens & adiuvans, sequitur quod aliud est opus proprium perficientis, & aliud adiuantis. Sed quia opus adiuantis ordinatur ad opus perficientis ut ad finem: ideo ab illi forma est denominatur: ut patet & in naturalibus, & in exemplo dato de duce & militibus respectu victoriae. Et sic curatus dicitur habere curam animarum: quia opera sua ordinat ad curam animarum, quae est proprium opus Episcopi. Et per hoc dicitur secundario seu per modum adiuantis, habere curam animarum: non quod cura animarum sit eius opus.

¶ Ad confirmationem dicitur, quod laborare in agro non dicitur unum genus operis, sed dicitur multa operis genera: puta, laborare per modum perficientis, laborare per modum adiuantis, &c. Et propterea ex hoc ipso quod curati sunt de ordine laborantium in agro, non habetur quod eiusdem rationis sit labor suus cum labore Episcopi.

¶ Ad ultimum dicitur negando antecedens, scilicet curati sunt ut perfectiores. Et ac probabiliter dicitur, distinguendo quod curatos esse officiales perfectiores potest intelligi dupliciter, scilicet principaliter, vel per modum adiuantis: & quod curati non sunt perfectiores principaliter, sed per modum adiuantis tantum. Perfectiores autem soli sunt qui sunt principaliter perfecti, ut sunt episcopi. Et scito quod dicitur curatos esse officiales seu coadiutores episcoporum, intelligitur quod sunt officiales ordinarii, coadiutores ordinarii, & velut instrumenta animarum ordinaria. Adiuuant enim operum: ferunt enim ad perfectam curam animarum quam tenent habere & exercere

statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curae. Non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decret. 16. q. 1. de monachis, Qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines perueniunt, statuimus non debere eos a priori proposito discedere. Sed presbyteri curati, vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt ut adipiscantur perfectioris statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatus & ad sacros ordines, manifeste promouetur ad melius: sicut supra dictum est. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi: cum Hieronymus dicit, Sic in monasterio uiue, ut clericus esse merearis.

¶ Ad quintum dicendum, quod presbyteri curati, & archidiaconi sunt similiores episcopis, quam religiosi quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent, sed quantum ad perpetuam obligationem, quae requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt Episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet.

¶ Ad sextum dicendum, quod difficultas, quae est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem quae provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis: puta, cum aliquis non tantum virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Apostoli primae ad Corinth. 9. Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinere. Quandoque uero est signum perfectionis virtutis: puta, cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quae tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est maior difficultas ex arduitate operum. Sed in his qui in seculo uiuunt qualitercunque, est maior difficultas ex impedimentis virtutis: quae religiosi per omnia prouide vitauerunt.

QVAESTIO CENTESIMA OCTINGESIMAQUINTA, de pertinentiis ad statum episcoporum, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de his quae pertinent ad statum episcoporum. Et circa hoc quaeruntur octo.

¶ Primo, utrum liceat episcopatum appetere.

¶ Secundo, utrum liceat episcopatum finaliter recusare.

¶ Tercio, utrum oporteat ad episcopatum

appetere, ut hominibus prodesse valeamus, licet episcopatum appetere, ubi aliqua ad hoc necessitas ratio adsit, talem tamen dignitatem celsitudinem & utilitatem desiderare ritiosum & illicitum est.

¶ Respondetur dicendum, quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale & finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur: secundum illud Ioan. ultimum. Pasce

ipso Episcopo. Quia enim per se ipsos integre ea communiter non possunt perficere, dari sunt ei huiusmodi adiutores. Et per hoc differunt ab adiutoribus delegatis.

¶ In eodem articulo in secunda comparatione inter religiosum & curatum quod ad difficultatem bene operandi, alibi quod occurreret, scilicet quia cura animarum ex arduitate operis est difficilius, quam obseruantia regularis, iam cessat ex ante declaratis, scilicet ex eo quod falsum est cura animarum esse opus curati, nisi finaliter & denominatiue. Reliqua autem quae in hac comparatione diffinitur traduntur in littera in responsionibus argumentorum stabilitate ingenii egerit, ut non diceretur quod a difficultate ab intrinseco, hoc est ex ipso genere, ad difficultatem ab extrinseco, hoc est ex exterioribus impedimentis, & similiter non diceretur a magnitudine virtutis absolute, ad signum magnitudinis virtutis. In religiosis liquidum est difficultas esse operis ab intrinseco, & propterea magna absolute requiritur virtus. In curatis autem est impedimentum difficultatis quodque occurrunt, quod si vincant, magnam ostendunt virtutem: & si non occurrat, nihil ostendit. & sic occurrunt & vincuntur ad nullam significat virtutem. Et hoc sufficit de comparatione curatorum quod si plenius vis perferatur, lege autem in ultimis capitulis tractatus sui de perfectione vitae spiritualis, ubi multa capitula diffundit materia pertractat.

eligere meliorem.

¶ Quarto, utrum Episcopus possit ad religionem transire.

¶ Quinto, utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere.

¶ Sexto, utrum possit habere proprium.

¶ Septimo, utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.

¶ Octauo, utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur teneantur ad obseruantias regulares.

ARTICVLVS I.

¶ Utrum liceat episcopatum appetere.

DPRIMUM sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus primae ad Timotheum. 3. Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat: sed licitum est & laudabile bonum opus desiderare: ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

¶ Praeterea, Status episcoporum est perfectior quam religiosorum status, ut supra habitum est: sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire: ergo etiam laudabile est, quod aliquis appetat ad episcopatum promoueri.

¶ Praeterea, Proverb. 10. dicitur, Qui abscondit frumenta, maledicet in populis: benedictio autem super caput vendentium. Sed ille qui est idoneus & vita & scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere, si se ab episcopatu subtrahat. Per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi: ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, & vituperabile, ipsum recusare.

¶ Praeterea, Facta Sanctorum, quae in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum secundum illud ad Romanos. 15. Quaecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Sed legitur Isa. 6. quod Isaias se obtulit ad officium praedicationis, quod precipue competit episcopis. ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

¶ SED CONTRA est quod Augustinus dicit 19. de ciuitate Dei. Locus superior, si ne quo populus regi non potest, etsi administraretur ut decet, tamen indecenter appetitur.

CONCLUSIO.

¶ Quamquam ut hominibus prodesse valeamus, licet episcopatum appetere, ubi aliqua ad hoc necessitas ratio adsit, talem tamen dignitatem celsitudinem & utilitatem desiderare ritiosum & illicitum est.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale & finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur: secundum illud Ioan. ultimum. Pasce

episcopatum, ponit rationem circumstantium bonorum, ponit ibi adus appetendi. In ly appeti, ponit appetitum in ly episcopatum, ponit rationem circumstantium bonorum. Ratio autem appetendi bonis est, & referri potest ad duo, scilicet ad rem appetitam, & ad ipsum actum appetendum. Et si quidem refertur ad rem appetitam, & ad actum appetendum simul, sensus est, quod illud quod est ratio appetendi, appetit & ut finis adus appetendi, & ut finis adus appetendi. Et sic appetit episcopatum ratione circumstantium bonorum appetit ipsa circumstantia bona ut finis episcopatus, & ut finis sui actus appetendi. Quando uero ratio appetendi refertur ad appetitum tantum, tunc non denotat quod id quod est ratio appetendi, ut finis rei appetit, sed denotat quod est finis motus ad appetendum: & sic appetit episcopatum ratione bonorum circumstantium, non ordinat episcopatum ad bona circumstantia ut ad finem appetitum suum ordinat ad circumstantia bona ut ad finem. Inter hos autem duos modos appetendi episcopatum ratione circumstantium bonorum haec est

Secunda secundum sancti Thomae.

Quod. 2. arti. 11. Et quod. 3. arti. 9. cor. 1. Et arti. 22. Et cor. Et quod. 12. arti. 18. Et opus. 18. c. 19. Et 1. 2. 3. co. 1. & 2. 1.

¶ Super Quaestiones ceteras octingentesimas quintas. Art. primum.

¶ Num episcopatum appetere ratione honoris & utilitatis sit mortale peccatum.

In articulo 1. q. 185. nota quod Autor post diffinitionem trium quae in episcopatu inueniuntur, quinquas ponit conclusiones. Prima iuxta tertiam in episcopatu inueniuntur, scilicet honoris ac sufficientiam temporalium: ubi dicitur, Illud est manifeste appetere episcopatum ratione honoris ac sufficientiam temporalium, & pertinet ad vitium cupiditatis vel ambicionis. Circa quod conclusionem dubium occurrit, an huiusmodi illicitum, sit ita illicitum quod sit peccatum mortale. Ex littera enim neutra pars habet nec caret ambiguitate, utra pars affirmanda sit.

¶ Ad hoc dicitur, quod appetere episcopatum ratione circumstantium bonorum, est in genere dupliciter. Vno modo, ex parte appetitus in. Alio modo, etiam ex parte rei appetitae. Cum enim dicitur episcopatum appetere, ponit ibi adus appetendi. In ly appeti, ponit appetitum in ly episcopatum, ponit rationem circumstantium bonorum. Ratio autem appetendi bonis est, & referri potest ad duo, scilicet ad rem appetitam, & ad ipsum actum appetendum. Et si quidem refertur ad rem appetitam, & ad actum appetendum simul, sensus est, quod illud quod est ratio appetendi, appetit & ut finis adus appetendi, & ut finis adus appetendi. Et sic appetit episcopatum ratione circumstantium bonorum appetit ipsa circumstantia bona ut finis episcopatus, & ut finis sui actus appetendi. Quando uero ratio appetendi refertur ad appetitum tantum, tunc non denotat quod id quod est ratio appetendi, ut finis rei appetit, sed denotat quod est finis motus ad appetendum: & sic appetit episcopatum ratione bonorum circumstantium, non ordinat episcopatum ad bona circumstantia ut ad finem appetitum suum ordinat ad circumstantia bona ut ad finem. Inter hos autem duos modos appetendi episcopatum ratione circumstantium bonorum haec est

diffinitio, q. primo modo appetere est oino & manifeste putandum q. ordinat episcopum quo ad principale actus, qui est cura animarum, ad bona circumstantia ut finem quod pculdubio est ptem mortale ex hoc gte. Et huiusmodi pteruicis radicē tetigit Autor i. littera, ad distinguendo tria inuēta i. episcopu ad idē ordinē, dicens q. principale & finale est episcopalis operatio qua vilitati primorū cōsistit. Cum vero

episcopatus alio modo appetitur ppter bona circumstantia, appetitur qdē malus est, eo quod appetibilia inuēta i. episcopu nō eōdē ordinē habent respectu appetitis, quē habet in ter sequi respectu appetitis bona circumstantia se habent ut finis i. inter se aut non sic se habent bona circumstantia se habent ut ad finē. Mortalis aut appetitur nō vī eōdē genus sūti, ex eo q. talis appetitur cōparatū sed re cōmūnem voluntatis, respectu illorū episcopu inuētorū verbi grā, totā nec mouet ad appetitū episcopu ratione bonorū circumstantiū, ut scilicet habeat sufficientiā spaliū, & honoris. Verū cum hoc, inuēdit facere debili sum circa curam animarū, & distributionē bonorū tā Ecclesie quā pauperibz terrine intendit ut episcopu ad finē spaliū, sed quōd sibi cōcedit sui portione sua, & debito sibi honore, & huiusmodi, ad laudē Dei. In hoc appetitu ex hoc capite nullū ego vī deo deformitātē mortale, ppter dictā rationē, Et ppter pūto Autorē dīxisse illicitū, & non dīxisse mortale. Et cōst māgna nec auaritia nec ambitio, quē duo vitia hīc in littera dīxissē inuēniunt, sunt pā mortalia, q. deest materia inlicita, aut finis vītiosus non ponit in pecunia seu honore, ut ex p. prius tractatibz super latius patet. In hoc aut casu non ponit finis vītiosus in huiusmodi, nec frustitā ex parte materia appetit. Sed contra hoc obstat q. clericū appetere bñficiū ut habeat sufficientiā spaliū, nullū ptem ē. Igit appetere episcopu ut habeat sufficientiā spaliū, quōd persona est nobilis, seu talis gradus aut status ut reditus episcopales sine pportione ad sufficientiā spaliū, respectu ipsi nō ē illicitū. Ad hoc respondetur, quod loquēdo semp ita q. bona temporalia sunt ratio de appendis ex parte appetitus nō, q. nō est simile seu eadē ratio de appetitu clerici respectu bñficii in cōmuni & sufficientiā temporalis, & de appetitu respectu episcopu & sufficientiā temporalis. Et ratio differentis est, quia bñficiū in cōmuni habet sufficientiā temporalis ppter vitam clericorū deputatorū cuius diuino ac p hoc q. iam clericus est, ut ex hoc ipso deputat diuino cultui, habet actu vade sibi debetur pīmū inuēti in beneficio ecclesiastico. Et sic appetitū secundū, scilicet sufficientiā temporalis, eundē ordinem in nullo pteruicet, aut mutat ordinē appetibilis inuētorū in beneficio ecclesiastico, sed eundē ordinē habent respectu appetitus clerici hac duo, scilicet esse mīnistrū Dei, & habere sufficientiā temporalis, quem habet inter se in ipso beneficio ex quo (ut dicitur) iste iam est clericus & Dei minister. Nec restat sibi hoc appetitū i. bñficiū cū appetit bñficiū, sed solummodo restat sibi appetitū, scdm, quā est sufficientiā temporalis in quo nullū ptem cōmittit. Secus aut est de laicis appetitibz clericorū ratione sufficientiā temporalis, quoniam plenus est orbis. Horum em appetitus est manifeste illicitus ppter supradictā rationē, q. scilicet duo inuēta in clericatu, hoc est ministeriū Dei, & sufficientiā spaliū, nō eōdē modo se habent inter se, quō se habet ad appetitū quō diuini ministeriū se habet ut finis, & sufficientiā spaliū ut ad finē. Respectu autē appetitis sufficientiā temporalis ponit, q. se habet ut finis laicorū pceditōis. Et si interueniret hic similis pueritas ex parte rei appetitū, qualis in episcopu appetitū declarata est, hoc est, q. laicus ordinaret clericū ad bona spalia ut ad finē clericatū, pculdubio peccaret mortaliter, qm ex suo genere mortale ptem est spaliū ordinari ad spaliū ut ad finē. Et em magna iniuria in hoc spaliū. Redendo igit ad ppositū obediētis facti, dicitur q. ex his patet aliā esse rationē de appetitu eius qui appetit episcopu ppter

tempore, & hoc dicit Apostolus quod ille qui plebibus pserat, primus ad martyriū tormenta ducatur: & sic nihil aliud erat qd in episcopatu appeti posset nisi bonū opus. Vnde Augustinus dicit 19. de ciuit. Dei, q. Apostolus dicens, Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat: exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Scopus quidem intentio est. Ergo Episcopum si velimus, Latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se esse Episcopum qui pcesse dilexerit, non prodesse. In actione enim (ut parum antē prēmittit) non amandus est honor in hac vita, siue potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole: sed opus ipsum, quod per eundem honorem vel potentiam fit. Et tamen (ut Gregor. dicit in Pastoral.) laudans desiderium, scilicet boni operis, in pauiorem vertit protinus quod laudauit, cū subiungit, Oportet autem Episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat, Laudo quod queritis, sed discite quid queratis. Ad secundum dicendum, quod nō est eadem ratio de statu religionis, & de statu episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum episcopalem praxigitur vitæ perfectio, ut patet per hoc, quod Dominus a Petro quaesit, si plus cum ceteris diligere, antequam ei committeret pastorale officium. Sed ad statum religionis non praxigitur perfectio, sed est via in perfectionem. Vnde & Dominus Matthæi decimono, non dixit, Si es perfectus, vade, & vende omnia quæ habes: sed, Si vis perfectus esse. Et huius differentie ratio est: quia secundum Dionys. perfectio pertinet actiue ad Episcopum, sicut ad perfectionem ad monachum autem passiuē, sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc, quod possit alios ad perfectionem adducere: quod non praxigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem praxumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod ad perfectionem tēdat. Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se alijs subijcit ad spiritualia capiēda: & hoc cuiuslibet licet. Vnde August. 19. de ciuit. Dei dicit, A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur: quod ad laudabile otii pnet. Sed ille qui trāsit ad statū episcopalem, sublimat ad hoc,

temporalia, qm respectu illius appetibilia inuēta in episcopatu nō retinent te. Quod ordinē quē inter se habent. Sufficientia em omnium temporalium in episcopu secundum se, se habet ut ad finē respectu autē huius appetitis se habet ut finis. Et ppter huiusmodi illicitus semper appetitus inuenitur. Et secundū hoc accipitur da sunt verba Dñi contra Pharisæos, Amat primos accubitus in cōmuni. Habent enim hanc rationē eius qd est ad finē, qm sunt quedā virtutū testimonia. Et ppter hanc puerit agū qui hanc appetunt ut finē, etiā ex parte appetitur. Et hoc inuēnitur Dñs pccy amat.

Ad episcopatum appetere ratione celsitudinis sit praxumptuosum. Secunda conclusio iuxta illud mēbrū est, Appetere episcopatum ratione celsitudinis gradus, est paxumptuosum. Circa quā conclusionē applicatur distinctio supra posita an scilicet ly ratio celsitudinis, dicat finē appetitus nō, an finē appetitus & rei appetitus finis. Et si dicit finē rei appetitus, pculdubio peccatū mortale est hūmū appetitū qm aīatū cura ordinatur ad sui celsitudinē, ut ad finē. Sed si dicat rationē appetendi finē, illicitū est eadē ratione qua cū appetere ratione sufficientiā spaliū erat illicitū. Obstat tñ remanet quo pacto huiusmodi appetitū ad speciem praxumptionis spectat, quā praxumptio cōsistat i. hoc q. aliquis appetit id quod est supra dignitatē suā. Constat enim multos homines esse in quibus inuēniunt cōditiones ab Ayo solo posite de Epō. Et ppter hanc nō videt valuerit appetitū ut appetere huiusmodi celsitudinē sit praxumptuosum. Ad hoc breuiter dicitur, q. implicat in cōpōsibilia, dicere aliquē habere cōditiones requisitas ad Epō, & dicere q. appetat episcopatum ratione celsitudinis, est pponere in appetitu suo id quod est pponendo, scilicet ipsam celsitudinem per hoc manifeste conuincitur quod appetit celsitudinem supra dignitatē suā. Vnde non dicitur q. vniuersaliter veni est, appetere celsitudinem episcopalem esse praxumptuosum: sed dicitur q. appetere episcopatum ratione celsitudinis, semper est praxumptuosum. Et ita est intelligenda hanc littera. Non tamen dico, quod semper est mortale: sed eadem ratione idē sentio in hoc casu sicut sentio in pcedentibz. Quod clarius in quarta conclusione manifestabitur.

Tercia conclusio est iuxta primū mēbrū, Appetere, primis pdesse, est secundū se laudabile & virtuosum: vbi Autor volens cōplere singula tria mēbra, sigillatim de hoc primo & in principali mēbro, scilicet episcopali operatōe, non dicit sicut in pcedentibus, appetere episcopatum ratione episcopalis operatōis ponēdo episcopu pro te appetita, & illud mēbrū pro ratione appetendi: sed dicit q. appetere episcopalem operatōem, quā significauit per ly primis pdesse, est secundum se laudabile: vbi solā episcopalem operatōem posuit & ut rem appetitā, & ut rationē appetendi, apponēdo ly secundū se. Fecit autē hoc non casu, sed ex industria: qm in quarta conclusione tractatur erat de episcopali operatōe, & ratione appetendi, relata ad episcopatum ut rem appetitam. Et ppter hanc tractamus ad quartam conclusionē. Sufficit enim hanc declarasse in littera. Quarta conclusio littera est, Appetere episcopatum, ut pro sit subditis, praxumptuosum videt, nō manifesta necessitate imminente, paxertim quoniam aliquis charitatis zelo diuini ad hoc incitatur. Circa quā conclusionē singula primo declaranda sunt. Primo q. Autor nō dicit praxumptuosum est, sed dicit praxumptuosum vī. Tanquā nolit diffinire huiusmodi appetitū esse praxumptuosum, sed dicere quod habet praxumptionis speciem: si nō malus, salte habeat speciem mali. Scripuit est autē, Ab omni specie mala abstinere vos. Scdm q. Autor nō ponit hanc conclusionē vniuersalē, sed verā, ut in pluribus. Et ppter hanc excipit ab ipsa. Et licet ex modo loquēdo vñ tñ exceptio videtur facere in veritate, tamen sunt dux exceptiones:

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Gregor. dicit in Pastoral, illo

puosum. Et ita est intelligenda hanc littera. Non tamen dico, quod semper est mortale: sed eadem ratione idē sentio in hoc casu sicut sentio in pcedentibz. Quod clarius in quarta conclusione manifestabitur.

Tercia conclusio est iuxta primū mēbrū, Appetere, primis pdesse, est secundū se laudabile & virtuosum: vbi Autor volens cōplere singula tria mēbra, sigillatim de hoc primo & in principali mēbro, scilicet episcopali operatōe, non dicit sicut in pcedentibus, appetere episcopatum ratione episcopalis operatōis ponēdo episcopu pro te appetita, & illud mēbrū pro ratione appetendi: sed dicit q. appetere episcopalem operatōem, quā significauit per ly primis pdesse, est secundum se laudabile: vbi solā episcopalem operatōem posuit & ut rem appetitā, & ut rationē appetendi, apponēdo ly secundū se. Fecit autē hoc non casu, sed ex industria: qm in quarta conclusione tractatur erat de episcopali operatōe, & ratione appetendi, relata ad episcopatum ut rem appetitam. Et ppter hanc tractamus ad quartam conclusionē. Sufficit enim hanc declarasse in littera.

Quarta conclusio littera est, Appetere episcopatum, ut pro sit subditis, praxumptuosum videt, nō manifesta necessitate imminente, paxertim quoniam aliquis charitatis zelo diuini ad hoc incitatur. Circa quā conclusionē singula primo declaranda sunt. Primo q. Autor nō dicit praxumptuosum est, sed dicit praxumptuosum vī. Tanquā nolit diffinire huiusmodi appetitū esse praxumptuosum, sed dicere quod habet praxumptionis speciem: si nō malus, salte habeat speciem mali. Scripuit est autē, Ab omni specie mala abstinere vos. Scdm q. Autor nō ponit hanc conclusionē vniuersalē, sed verā, ut in pluribus. Et ppter hanc excipit ab ipsa. Et licet ex modo loquēdo vñ tñ exceptio videtur facere in veritate, tamen sunt dux exceptiones:

reptionem quare verum est per se sufficiens ad excludendam presumptionem ab huiusmodi appetitu. Vnde tertio scito, quod prima exceptio est, Nihil manifesta necessitate imminere, ubi nota sit manifesta, ne tempus seducas, existimando necessitatem imminere ubi necessitas forte non est. Nec minus si tu tempus tolleris, quum Helias deceptus fuerit putas se solum euasile in diuino cultu. Si igitur manifesta imminet Ecclesie necessitas, sufficiens exclusio presumptionis habetur ab appetitu episcopi ut proferat. Similiter quarto scito, quod secunda exceptio est, Quod aliquis charitatis zelo distinetur ad hoc inclinatur. Hoc enim sola causa sufficiens est ad excludendum appetitum a presumptione: quia collat diuinam inclinationem ad nihil reprehensibilem esse. Sed diligentissime considerat diuinitus, quoniam charitatis zelum multi possunt sibi promittere, se incitantem dum dicunt, scio quod non me mouerit aliud quam zelus animarum. Sed quod huiusmodi incitatio diuinitus veniat, nemo potest cognoscere nisi ut supra dictum est de prophetia. Et propterea ista exceptio amplectenda non est, acceptanda non est, nisi aliquod speciale diuini testimonium euidenter adfuerit de ista collat, quod vidit se prius purgatum. Et de Equitio monacho in li. Dialogorum habet, quod vidit se in lingua regis, ita quod non poterat deinceps continere se a diuinis alioquin seu predicatione. Ex quo ostendit se deus habere quod, quod regula generalis sit, quod ad quod licet sit & quod illicitum, non est ex suo genere illicitum, quod aut ex suo genere illicitum nulla potest fieri ratione licitum. Et propterea quia appetere episcopum ut proferat Ecclesiam, quod licitum est licitum & quandoque presumptuosum, quod contra est, quod ex suo genere non est ad quod illicitum: sed ut in pluribus illicitum & presumptuosum. Et quoniam in appetitu licito episcopus claudatur celsitudinis gradus ordinatus ad episcopale operationem ut ad finem, eadem ratio consequens est ut appetitus celsitudinis episcopalis non sit ex suo genere illicitus: quoniam si ex suo genere esset illicitus aut presumptuosus, non posset aliquid casualiter appetere ordine ad finem episcopalis operationis. Cuius oppositum in littera dicitur. Et si his adiunxeris, quod actus ex suo genere, non solum non mortalis, sed nec illicitus, non facit ex circumstantiis, indicandum esse mortalem: sed magis opus est diligentia ac circumspectione rationis ad iudicium peccati mortalis ex solis circumstantiis particularibus: videlicet non tam malum esse, quam si multi putant, appetere episcopum ut proferat Ecclesiam. Quod alio de appetitu proportionato, hoc est, viro irreprehensibili, sobrio, ornato, prudente, pudico, hospitali, doctore, non violento, non percussore, modesto, non litigioso, non cupido, domini sui bene proposito, nec aliis impedito. Hec enim sunt conditiones posite ab Apostolo primae ad Timotheum. Si talis enim episcopus appetere veritatem ut posset, crediderim ego quod tanta tanta necessitate Ecclesiam carere talibus viris non peccaret. Et si huiusmodi necessitatis oculus deficeret, non nisi venialiter peccaret ratione nonnullae presumptionis qua se in animo suo alius prefert: alius autem, non solum quibus preesse desiderat, sed qui forte melius quam ipse locus illius episcopus occuparent. Et propterea quoniam magis sancti

quod alijs prouideat. Et hac sublimationem nullus debet sibi assumere: secundum illud ad Hebr. 5. Neque quisquam sumat sibi honorem: sed qui vocatur a Deo. Et Chrysostomus dicit super Mattheum. Primatus Ecclesie concupiscere neque iustum est neque utile. Quis enim sapiens ultra se subscire seruituti, & periculo tali, ut detractionem pomni Ecclesie, nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu ecclesiastico seculariter, ut scilicet conuertat ipsum in secularem?

¶ Ad tertium dicendum, quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cuiuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium & dispositionem Dei secundario autem secundum arbitrium superioris prelatoris, ex quorum persona dicitur prima ad Corinthios. 4. Sic nos existimet homo ut ministros Christi & dispensatores mysteriorum Dei. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia, cui non competit ex officio, nec ei a superiori iniungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione deficiat. Sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cum ei ex officio incumbat, vel si officium, cum ei iniungitur, pertinaciter recipere renuat. Vnde Augustinus dicit 19. de Ciuitate Dei. Omnis sanctum quaerit charitas veritatis negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Quam facinram si nullus imponit, percipiendam, atque intuemendam, vacandum est veritati. Si autem imponitur, sustinenda est propter charitatis necessitatem. ¶ Ad quartum dicendum, quod sicut Gregorius dicit in Pastoralibus, Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit: non purgatus adire quisque sacra mysteria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quolibet posse cognoscere, predicationis officium tutius declinat.

ARTICVLVS II.

¶ *Primum licet episcopatum inuincibile omnino recusare.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum iniunctum recusare. Vtem Gregorius dicit in pastoralibus, Per actiuam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium predicationis appetit. Per contemplatiuam vero, Hieremias amoris Conditoris sedulo inherere desiderans, ne mitti ad predicandum debeat, contradicit. Nullus autem peccat si meliora nolit deferere, ut minus bonis inherere. Cum ergo amor Dei praemineat dilectioni proximi, & vita contemplatiua praefertur vitae actiuae, ut ex supradictis patet: videtur quod non peccat ille qui omnino episcopatum recusat.

¶ Præterea, Sicut Gregorius dicit, valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere: nec debet aliquis non purgatus sacra

fuerint viri priores, tanto magis inueniuntur alieni ab huiusmodi appetitu. Et multi eorum inueniuntur fugisse pater de Ambrosio Martino, &c. ¶ Quinta conclusio, scilicet quilibet abque presumptione potest appetere talia opera facere si esset episcopus: etiam potest appetere se esse dignum talibus operibus & episcopatu. Quia quia manifesta est, nostra non indiget mora.

¶ *¶ Num presumptio sum sit perfectum se existimare.*

¶ In eodem articulo in responsione ad secundum, dubium circa illud occurrit, presumptuosum est quod aliquis perfectum se reputet. Et est ratio dubij, quia hoc videtur contrariari doctrinae Apostoli, & etiam ipsius Auctoris, superius tractat. de humilitate. Nam si vir est perfectus, nulla presumptio est quod se reputet perfectum. Immo hoc ad donum Dei spectat, secundum illud Apostoli, Ut sciatis quod a Deo nobis donata sunt.

¶ Ad hoc dicitur, quod licet verba Auctoris intelligenda sunt ut in pluribus: quoniam perfectiorum parum est numerus. Et propterea secundum cursum communem loquendo, presumptuosum est quod aliquis perfectum se reputet: quoniam si quibusdam, qui valde pauci videntur, nullus sit presumptio talis estimatio. Et hoc de hoc articulo sufficit.

¶ *Super Questionem celsitudinis episcopalis.*

¶ *Quinta conclusio.*

¶ *Articulus 2.*

In articulo secundo eiusdem questionis nota, quod in corpore dicitur, quod sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi praeficiatur &c. ly sicut non denotat similitudinem quo ad omnia, quoniam, ut dictum est, appetit ut praeficiatur, non est ex suo genere malus: sicut appetit resistere superioris precepto est ex suo genere malus: sed tenet similitudinem quo ad hoc quod utrobique est inordinatio voluntatis, quoniam dissimiliter: quia primo est moderatio ut in pluribus, & ex circumstantiis, in secundo autem est moderatio ex suo genere. Sufficit autem veritati littere, quod similitudo tenet quantum ad ipsam inordinationem vndequeque veniat. Posset tamen & aliter exponi, ut similitudo tenet etiam quantum ad inordinationem actus ex suo genere. Et sic tertio in hoc quod praeficiatur aliorum gubernationi, intelligitur in ratione finis, ita quod si voluntas salis est ut praeficiatur: sic & est malus ex suo genere, quia presumptuosus, ut in secunda conclusione precedentis articuli patet. Et tunc similitudo tenet sine impedimento. Et haec expositio magis amplectenda est, utpote formalior.

¶ *¶ Num subditus teneatur obedire prelati suo precipienti sibi ut transgrediat ea, quae sunt sua constitutioni.*

¶ In eodem articulo in responsione ad secundum, nota inter tria genera impedimentorum ad obediendum, scilicet austeritatem se vel a preceptore, vel a nutu. Primum impedimentum ponit peccatum mortale respectu episcopi suscipiendi. Vnde habet quod existet in peccato mortali est diuino iure inhabilis ad episcopatum. In secundo autem genere impedimentum, quia Auctor dicit quod tenetur dispensante preceptore obedire.

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

¶ *¶ Secunda conclusio.*

Quel. 5.
art. 22.

quodlibet dubium occurrat, an subditus teneatur obedire praelato mandanti contra constitutionem seu regulam in his in quibus potest & vult dispensare: puta q. si ieiunium in feria 6. aut aliquid simile. Argumentum enim hinc sumitur, q. tenetur obedire ex quo aufertur vinculum iuris dispensando: sicut praecipitur acceptationem episcopatus, & amouetur impedimentum tenetur obedire.

¶ Ad hoc breuiter dicitur quod dupliciter contingit praelati mandare aliquid dispensando in vinculo constitutionis. Vno modo, quod quodammodo est secundum se consonum religioni. Sed obuiat huiusmodi mandata impedimentum aliqd ex vinculo constitutionis in quo tamē praelatus potest dispensare. Verbi gratia, Mandat praelatus alicui q. vadat solus, aut q. disparet, legat, aut aliqd huiusmodi consonum suae religioni faciat. Sed quia est contra feriam sextam, & ille est debilis, & non potest vtriusque simul perficere, scilicet ieiunium, & mandatum adimplere: & propterea excusatur si forte ab obedientia: proculdubio tenetur subditus obedire praelato mandanti & dispensanti. Nec excusatur a transgressione praecipit, eo q. consonum religioni praecipit, nec ab illius potestate dispensandi. Sed optime viget ad subrahendum impedimenta melioris boni. Et hoc optime probatur argumentum ex littera ista. Si autem praelatus alio modo se habet, & praecipit, & dispensando: quia scilicet solum ad praecipit in quo dispensat, puta nihil aliud praecipit quod ut frangat ieiunium in feria sexta non tenetur subditus obedire. Et eo quod adus iste qui praecipitur, non est contra religionem consonum, nisi forte tolerabiliter. Vnde Bernardus, Voia mea praelatus non minuat sine necessitate.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli nota duo. Primum, differentia in perueniendo ad impleendum obedientiam praecipit ab homine, & praecipit a iure siue diuino, siue naturali, siue scripto scilicet. Quoniam impedire primum praenotandum. Secundum autem notandum in littera dicitur. Et hoc dicitur in multis casibus. Scilicet, q. qui vult non acceptare episcopatum quantum est ex parte sui, vult valde fecisse, & tenetur illud seruare. Et nisi compellatur, reus vti violatus est, acceptando episcopatum. Et hoc est verum tam in religiosis quam in secularibus, &c.

¶ Super Quaestione de prima esset agendum. ¶ Item, tertium. ¶ Num diuina ministeria exhibentur hominibus pro remuneratione suorum meritorum. ¶ Nunc, tertio eiusdem articuli, quod dicitur de illis, diuina ministeria hominibus non committuntur propter eorum remunerationem. Videtur enim hoc esse falsissimum: quia & recta ratio & iura clamant q. benemeritis de Ecclesia electi debent ab Ecclesia remunerari ecclesiasticis beneficiis, quae constat pertinere ad diuina ministeria, quod beneficii minister Dei sunt.

¶ Ad hoc dicitur dupliciter. Primum, quod verba ex ratione dicendi pensanda sunt. In littera autem ratio dicendi est differentia inter esse meliorem simpliciter, hoc est secundum charitatem: & esse meliorem ad hoc, id est ad regimen Ecclesiae. Et vultur concludere. Amor quod non est attendenda maior bonitas simpliciter, vultur esse dicta propositio, scilicet diuina ministeria non committuntur in remuneratione proculdubio meriti quod ex charitate est. Nam si beneficia ecclesiastica dispensanda essent in remunerationem meritorum charitatis, proculdubio quanto aliquis esset melior secundum charitatem, magis deberet sibi dari ecclesiasticum regimen. Ad hoc igitur excludendum, Autor dictam propositioem intelligendam de remuneratione meriti ex charitate. In cuius signum subiungit, Quam remunerationem expectare debet in futuro. Et sic cessat obiectio quae de alio genere remunerationis loquitur, scilicet de remuneratione seruiciorum ecclesiasticorum. Secundum dicitur, quod loquendo etiam vniuersaliter de remuneratione, quod in distributione ecclesiasticae regimini principaliter non debet attendi remuneratione, siue meriti, siue seruiciorum, siue quorumcumque aliorum beneficiorum, sed debet principaliter attendi utilitas Ecclesiae, praecipue spiritualis. Et propterea licet possint praelati & debent secundario pensare Ecclesiasticae utilitatis recepta ab aliquo, non tamen adeo q. propter remunerandum illi postponatur magis idoneus ad ecclesiasticum regimen, sed, ceteris paribus, potest & debet illi preferri, q. est magis benemeritus de Ecclesia. Et hoc solum est quod recta ratio dicitur circa distributionem ecclesiasticae regimini &c.

¶ In eodem articulo dicitur aduerte distinctionem in littera positam, scilicet quid conueniat distribuendi & quid acceptanti episcopatum. Et menti fige q. distribuitor tenetur ad comparationem, hoc est ad eligendum meliorem ad regimen Ecclesiae. Vbi tria includuntur. Primum, q. eligendus sit bonus secundum charitatem. Nullus enim peccator est eligibilis. Ex loquor de peccato mortali. Secundum, quod sit bonus seu idoneus ad Ecclesiae regimen in tribus adibus consistens principaliter, quae in littera numerantur, scilicet instructio, defensio, & pacifica gubernatio. Tertium, q. sit magis idoneus ad haec quam quicquid alius possit haberi: alioquin vitia acceptionis personarum esset, si ille alius possit haberi melior isto, ad regimen postponeretur. Et hoc quod dicitur de distributore, intelligendum est etiam de quocunque ad quod spectat eligere: ut patet in littera. Is autem qui eligitur, non tenetur ad comparationem. Non enim tenetur ad hoc quod licite accipiet, regulare se aliis magis idoneis ad Ecclesiae regimen, sed tenetur ad positum, quod nullum in se impedimentum inueniat ad praelationis officium assumendum &c.

Sunt autem impedimenta, ut in sequenti patet articulo. Et habetur extra de reuocatione capitulo. Nisi cum pridem, non solum irregularitates, mortale peccatum

In littera autem ratio dicendi est differentia inter esse meliorem simpliciter, hoc est secundum charitatem: & esse meliorem ad hoc, id est ad regimen Ecclesiae. Et vultur concludere. Amor quod non est attendenda maior bonitas simpliciter, vultur esse dicta propositio, scilicet diuina ministeria non committuntur in remuneratione proculdubio meriti quod ex charitate est. Nam si beneficia ecclesiastica dispensanda essent in remunerationem meritorum charitatis, proculdubio quanto aliquis esset melior secundum charitatem, magis deberet sibi dari ecclesiasticum regimen. Ad hoc igitur excludendum, Autor dictam propositioem intelligendam de remuneratione meriti ex charitate. In cuius signum subiungit, Quam remunerationem expectare debet in futuro. Et sic cessat obiectio quae de alio genere remunerationis loquitur, scilicet de remuneratione seruiciorum ecclesiasticorum. Secundum dicitur, quod loquendo etiam vniuersaliter de remuneratione, quod in distributione ecclesiasticae regimini principaliter non debet attendi remuneratione, siue meriti, siue seruiciorum, siue quorumcumque aliorum beneficiorum, sed debet principaliter attendi utilitas Ecclesiae, praecipue spiritualis. Et propterea licet possint praelati & debent secundario pensare Ecclesiasticae utilitatis recepta ab aliquo, non tamen adeo q. propter remunerandum illi postponatur magis idoneus ad ecclesiasticum regimen, sed, ceteris paribus, potest & debet illi preferri, q. est magis benemeritus de Ecclesia. Et hoc solum est quod recta ratio dicitur circa distributionem ecclesiasticae regimini &c.

hoc se obligare, ut quantum est de se, episcopatum non quaerat nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum: quia vult se facturum id quod hominem facere decet.

ARTICVLVS III.

¶ Virum oporteat eum, qui ad episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod oporteat eum, qui ad episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem. Dominus enim Petrus, cui commissurus erat Pastoralis officium, examinavit, si se diligeret plus ceteris: sed ex hoc aliquis melior est, quod Deum plus diligit ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus nisi ille, qui est ceteris melior.

¶ Præterea, Symmachus Papa dicit, Viliusimus computandus est, nisi scientia & sanctitate præcellat, qui est dignitate præstantior. sed qui præcellit scientia & sanctitate, est melior ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi nisi sit ceteris melior.

¶ Præterea in quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, & inferiora per superiora: ut Augustinus dicit in 3. de Trinitate. sed Episcopus assumitur ad regimen aliorum: ergo debet esse ceteris melior.

¶ SED CONTRA est quod Decretalis dicit, quod sufficit eligere bonum: nec oportet eligere meliorem.

CONCLUSIO.

¶ Qui quinquem ad episcopatum eligit, non simpliciter ceteris meliorem tenetur eligere, sed quem ceteris magis idoneum ad animarum regimen nouit: ut verò qui eligitur, sit fuerit ut nihil in se animaduertat, quo Pastoralis officio indignus habeatur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod circa assumptionem alicuius ad episcopatum, aliquid considerandum est ex parte eius, qui assumitur, & aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit, vel eligendo vel prouidendo, requiritur quod fideliter diuina mysteria dispenset: quare quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiae: secundum illud primae Corinth. 14. Ad ædificationem Ecclesiae quaerite, ut abundetis. Non autem diuina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in Episcopum, vel de eo prouidere, non tenetur assumere meliorem simpliciter: quod est secundum charitatem: sed meliorem quo ad regimen Ecclesiae: qui, scilicet possit Ecclesiam & instruire, & defendere, & pacifice gubernare. Vnde contra quosdam Hieronymum dicit, quod quidam non quaerunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiae prodesse: sed quos plures ipsi amant, vel quorum sunt obsequijs delinuti vel dediti, vel pro quibus maiorem

tenetur ad comparationem. Non enim tenetur ad hoc quod licite accipiet, regulare se aliis magis idoneis ad Ecclesiae regimen, sed tenetur ad positum, quod nullum in se impedimentum inueniat ad praelationis officium assumendum &c. Sunt autem impedimenta, ut in sequenti patet articulo. Et habetur extra de reuocatione capitulo. Nisi cum pridem, non solum irregularitates, mortale peccatum

precatum & reliqua su-
pra dicta, sed etiam igno-
rantia, & peruersa in-
tentione, fructu tem-
porali potius episcopa-
tu quam spiritualiter
seruire, ut etiam quo-
tidie non videremus.

Ans. In eod. art. in respon-
sione ad tertium, nota
differentiam inter ordi-
nem naturæ & gratiæ,
in littera manifestat. Et
quia in regimine eccle-
siastico non attenditur or-
do naturæ, sed ordo gra-
tiæ, ideo contingit ista
differentia ut minus ha-
bens de gratia charita-
tis, plus habeat de gra-
tia regiminis. Quoniam
causatus qui extra lati-
tudine ordinis gratiæ
sunt, nihil habent, unde
ecclesiastica regimina
sibi debeantur secundum
diuinæ dispensationis
ordinem: sed secundum
abusum de quo verba
Hieronymi in littera habet.

*¶ Nam Episcopus, Tu-
rifertur magis, quam
Theologus esse debeat.*

Quæstio. In eo. art. dubium oc-
currebat Episcopus de-
beat esse doctus, & do-
ctus Theologus, in iu-
ris canonici.

Ad hoc quidam dicunt,
quod licet prius episcopis
magis scientia
Theologica conuenie-
bat quam scientia iuris,
quia opus erat contra
hereticos Theologia
gladio percutere: hodie
tamen quia magis ac-
cident quæstiones spe-
ciales ad ius quam ad
fidei, conuenit magis
Episcopi sine iure pe-
ritis: sed hi longe aber-
rant. Tum quia officio-
rum episcoporum quod eis
in consecratione im-
ponitur, est prædicare. Ma-
teria autem prædicationis
non est ius, sed Evan-
gelium: dicente domino,
Prædicare Evangelium
sub quo facto scriptura
comprehenditur, quod est
veritas & proprietas scientiæ
Theologiæ. Nec minus
tenetur hodie quam olim
Episcopi ad prædi-
canda: quia non minus
hodie quam olim eis of-
ficiū hoc imponitur,
quod hodie tanta sit
abusio, quod non est qui
faciat se esse ad vñ.
Tum quia magis tenetur
Episcopus ad docenda
populi seruire, ea quæ
ad bonos mores spe-
ctant, quæ Iesus Christus
mandauit seruari, quam
docere homines sacros
canones, quos non ipse
dominus, sed homines
ediderunt. Cõstat autem
quod docere seruate man-
data dominica, spectat
ad Theologiam scien-
tiam, quam ipse domi-
nus Apostolis iniecit.
Et præterea dato quod
hodie cessarent quæstio-
nes fidei, maxima tam
necessitas est doctrina
moralis qui sunt secundum
alibi mandata. Et ideo
Episcopi tenentur omni
tempore esse Theolo-
gici illud Apostoli,
Quod si pastores &
doctores: procubito

quispiā rogauerit: & (ut deteriora taceam)
qui ut clerici fierent, muneribus inpetra-
runt. Hoc autem pertinet ad acceptionem
personarum, quæ in talibus est graue pec-
catum. Unde super illud Iac. 2. Fratres mei,
nolite in personarum acceptione, &c. dicit
glos. Augu. Si hanc distantiam sedendi vel
standi ad honores ecclesiasticos referamus,
non est putandum leue esse peccatum in per-
sonarum acceptione habere fidem Domini
gloriæ. Quis enim ferat eligere diuitem ad
sedem honoris Ecclesiæ contempto paupe-
re instructiore & sanctiore? Ex parte autem
eius qui assumitur, non requiritur quod re-
putet se alius meliorem (hoc enim esset su-
perbum & presumptuosum) sed sufficit
quod nihil in se inueniat, per quod illicitum
ei reddatur assumere prelationis officium.
Unde licet Petrus interrogatus esset, an Do-
minum plus ceteris diligeret, in sua respon-
sione non se prætulit ceteris: sed simpliciter
respondit, quod Christum amaret.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum,
quod Dominus in Petro sciebat ex suo mu-
nere esse idoneitatem, etiam quantum ad
alia gubernandi Ecclesiam. Et ideo eum de
ampliori dilectione examinauit, ad osten-
dendum quod ubi alias inuenitur homo ido-
neus ad Ecclesiæ regimen, præcipue atten-
di debet in ipso eminentia diuinæ dilectionis.

¶ Ad secundum dicendum, quod autoritas
illa est intelligenda quantum ad studium il-
lius, qui in dignitate constitutus est. Debet
enim ad hoc intendere ut talem se exhibeat
ut ceteros & scientia & sanctitate præcel-
lat. Unde Greg. dicit in Pastoralis, Tantum
debet actionem populi actio transcendere
præfatus, quantum distare solet a grege vita
pastoris. Non autem sibi imputandum est,
si ante prelationem excellentior non fuit,
ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur
primæ ad Cor. 12. Diuisiones gratiarum
& ministratio & operationum sunt. Unde
nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad
officiū regiminis, qui tamen non excellit in
gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine
naturalis ordinis in quo id quod est superius
ordine naturæ, ex hoc ipso habet maiorem
idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

ARTICVLVS IIII.

*¶ Vtrum Episcopus possit licite curam Episcopali
deserere, ut ad religionem se transferat.*

¶ AD QVARTVM sic proce-
ditur. Videtur quod Episcopus non
possit licite curam episcopalem de-
serere, ut ad religionem se transfe-
rat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad
minus perfectum statum transire. Hoc enim
est retrorsum aspicere: quod est damnable secun-
dum Domini sententiam, dicentis, Luc. 9.
Nemo mittens manum ad aratrum, & aspi-
ciens retrorsum, aptus est Regno Dei. Sed status
episcopalis est perfectior quam status religio-
nis, ut supra habitum est: ergo sicut non licet de
statu religionis redire ad seculum, ita non licet
de statu episcopali ad religionem transire.

¶ Præterea, Ordo gratiæ est decetior, quam
ordo naturæ: sed secundum naturam non moue-
tur idem contraria: puta, si lapis naturaliter
deorsum mouetur, non potest naturaliter
deorsum redire in sursum. Sed secundum ordi-
nem gratiæ licet transire de statu religionis
ad statum episcopalem: ergo non licet econuerso
de statu episcopali redire ad statum religionis.

¶ Præterea, Nihil in operibus gratiæ debet
esse otiosum: sed ille qui est semel in episcopatu
consecratus, perpetuo retinet episcopalem po-
testatem conferendi ordines, & alia huiusmodi
faciendi, quæ ad episcopalem officium perti-
net, quæ quidem potestas otiosa remanere
videtur in eo, qui curam episcopalem dimittit.
ergo videtur quod episcopus non possit curam
episcopalem dimittere & ad religionem transire.

¶ SED CONTRA, Nullus cogitur
ad id quod est secundum se illicitum: sed illi
qui petunt cessionem a cura episcopali, ad ce-
dendum compelluntur: ut patet extra de renun-
tiatione. ca. quidam. ergo videtur quod dese-
rere curam episcopalem, non sit illicitum.

CONCLUSIO.

*¶ Non licet Episcopo ut ad religionem transferat,
episcopatum dimittere nisi ex rationabili causa &
summi Pontificis autoritate.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod
perfectio episcopalis status in hoc consistit,
quod aliquis ex diuina dilectione se obligat
ad hoc quod saluti proximorum insistant. Et ideo tam-
diu obligatur ad hoc, quod curam pastorem
retineat, quādiu potest subditis sibi commis-
sis proficere ad salutem: quā quid negligere
non debet neque propter diuinam contemplatio-
nis quietem (cū Apostolus propter neces-
sitate subditorum etiam a contemplatione futurę
vitæ se differri patiēter toleraret) secundum
illud ad Phil. 1. Ecce, quid eligam ignoro. Co-
arctor autem a duobus, desiderium habens, dis-
solui, & esse cum Christo, multo magis me-
lius: permanere autem in carne necessarium est
propter vos: & hoc confidens scio, quia ma-
nebo) neque propter quæcunque aduersa vi-
tiosa vel lucra cōquirenda: quæ sicut dicitur Io. 10. Bonus pastor
animam suam pro ouibus suis. Contingit tamen quandoque quod Epi-
scopus impediatur procurare subditorum salutem multipliciter.
Quādoque quidē propter defectum proprium, vel cōscientiæ, si sit
homicida vel simoniacus, vel etiam corporis, puta si sit senex vel
infirmus: vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis: vel
etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quādoque autē propter
defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Greg. dicit
in 1. dialog. Ibi æquanimiter portandi sunt mali, ubi inueniuntur
aliqui qui adiunguntur boni. Vbi autē omnino fructus de bonis deest,
sic aliquādo de malis labor superuacuu. Unde sæpe agitur in a-
nimo perfectiorum, quod cū labore suū sine fructu esse considerant,
in loco alio ad laborem cū fructu migrant. Quādoque autē cōtin-
git ex parte aliorum: puta cū de prelatione alicuius graue scan-
dalu suscitatur. Nā ut Apost. dicit 1. ad Cor. 5. Si esca scandalizat
fratrem meum, non manducabo carnes in æternū. Dū tamē scandalu
non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidē aut iustitiā Ecclesię
cōculcare. Propter huiusmodi enim scandalu non est cura Pasto-
ralis dimittenda: scdm illud Matt. 15. Sinite illos (qui scandaliza-
batur de veritate doctrinæ Christi) excrescere, & duces excrescentium.
Oportet tamē quod sicut curam regiminis assumit aliquis per pro-
videntiā superioris prelati, ita etiam per eius autoritatē ex causis præ-
dictis deserat susceptā. Unde extra de renuntiatiōe dicit Innoc. 111.
Si pennas habeas, quibus fatigas in solitudinem auolare, ita ta-
men strictæ sunt nexibus preceptorum, ut liberum non habeas
absque nostra permissione volatum. Soli enim Papæ licet di-
spensare in voto perpetuo, quo quisque ad curam subditorum
astrixit, episcopatum suscipiens.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod perfectio religiosorum
& episcoporum scdm diuersa attenditur. Nā ad perfectionem religio-
nis pertinet studiū quod quis adhibet ad propriam salutem. Ad perfe-
ctionem autē episcopalis status pertinet adhibere studiū ad proxi-
morum salutem. Et ideo quādiu potest esse aliquis utilis proximorum
saluti, retrocedere debet, si ad statum religionis vellet transire: ut solū
saluti insisteret qui se obligauit ad hoc quod non solum suā salutē, sed
etiam aliorum procuraret. Unde Innoc. 111. dicit in Decretali prædi-
cta, quod facilius indulgetur ut monachus ad præfatum ascen-
dat, quam præfatus ad monachatum descendat. Sed si salutē aliorum
procurare non possit, conueniens est ut suę salutē intendat.

doctrinæ duplicis quam
dominus imponit Apo-
stolis, scilicet fidei &
morum, dicens quo ad
primam, tradite Evan-
gelium: & quo ad secun-
dam, Docentes seruate
quæcunque mandauit vobis.

*¶ Super Quæstionis
centesima octuagesi-
ma prima Articulu
quartum.*

*¶ In art. 4. cōstet quæ-
stionis 111. aduerte
defectus in littera po-
stos, sumptos ex decre-
tali Innocentij tertij, ex-
tra de renuntiatione,
ca. 1. Nā cum pridem.
Et casum scandali ibi in
genere, hic specificē po-
nitur, scilicet quod si
propter fidē Christi aut
Ecclesię iustitiā vio-
landam scandalu con-
tingit, ut accidit sancto
Thomæ Cantuariensi
non est propter huius-
modi scandalum ceden-
dum Ecclesiæ. Et quum
patet non plus teneri
hominem ad cedendum
Episcopatu quam ad
non suscipiendum: habet
in se aliquem hominē de-
fectuum, tenetur non su-
scipere oblati sibi epi-
scopatum, multo magis
quā tenetur post sus-
ceptum renuntiare. Quæ-
te redeant qui promo-
uentur etiam sine pro-
prio appetitu, ad seip-
sos: pensent si aliquis
horum defectuum oc-
currit &c.*

¶ AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod Episcopus non
possit licite curam episcopalem de-
serere, ut ad religionem se transfe-
rat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad
minus perfectum statum transire. Hoc enim
est retrorsum aspicere: quod est damnable secun-
dum Domini sententiam, dicentis, Luc. 9.
Nemo mittens manum ad aratrum, & aspi-
ciens retrorsum, aptus est Regno Dei. Sed status
episcopalis est perfectior quam status religio-
nis, ut supra habitum est: ergo sicut non licet de
statu religionis redire ad seculum, ita non licet
de statu episcopali ad religionem transire.

¶ Præterea, Ordo gratiæ est decetior, quam
ordo naturæ: sed secundum naturam non moue-
tur idem contraria: puta, si lapis naturaliter
deorsum mouetur, non potest naturaliter
deorsum redire in sursum. Sed secundum ordi-
nem gratiæ licet transire de statu religionis
ad statum episcopalem: ergo non licet econuerso
de statu episcopali redire ad statum religionis.

Sff 5 ¶ Ad

Super Questionibus centesima octuagesima quinta Articuli quintum.

In art. 1. elusit q. dubit occurrat de residentia Episcoporum in suis Ecclesiis: an scilicet teneantur sub peccati mortalis vinculo ad residendum in suis Ecclesiis. Et est ratio dubii, quoniam utaq; pars questionis habet pro se argumenta.

Quod enim non sit peccatum mortale, probatur ex hoc, q. aut hoc esset ex iure positivo: & tunc hoc esset per accidens, scilicet malum q. prohibet, quod est ex iure positivo, quod ius positivum contraria tollatur consuetudine. Aut ex diuino seu morali iure, & hoc notum quia constat in pluribus casibus licet esse non resistendum q. necessitas ista non nisi ex fine esset, scilicet salute animarum curanda. Quod ergo Episcopus per alium sufficeret vel eum sufficeret curagere animarum quam per se, non tenetur residere, etia si nulla necessitas, nulla Ecclesie comoditas ad extra manendum inducat &c. Tunc q. in finitum Episcoporum consuetudo videtur non resistendi, nisi forte ad breue tempus, in Ecclesiis suis: sed curas sequitur mulier, nec putant se reos q. bonos habet vicarios. Vnde quoque dicitur & absurdum est, sed dicitur tot prelatos quos Ecclesia non prebent, sed honorificis sic moribus tamulatur. Præterea, aut Episcopus tenetur ad residentiam tantum, aut ad opus tantum, aut ad residendum & opus simul. Non ad residentiam tantum: q. vanum esset. Non ad opus tantum: quia sic posset per alium supplere & non residere. Nec ad utrumq; simul: quia quidam dioceses sunt ita magnæ, ut impossibile videatur Episcopum posse personaliter omnia persolvere. Cõstat autem nullum teneat ex diuino aut ecclesiastico præcepto, ad impossibile. Tunc quia aliqui Episcopi sunt illustri generis, quos non decet ad humilissimum ministerium personaliter descendere cõtinuè &c. In oppositum autem est, q. pastor nec nomine pastoris meretur, si non personaliter attendat suos greges. Non enim quilibet oculi domini, sed ille tantum qui pascit suas, vocatur pastor. Alioquin principes habentes multos oculi greges, quos per alios pascunt, pastores oculi essent: quod est falsum. Episcopus autem est verus pastor: iuxta verbum domini ad Petrum, Pasce oves meas.

Ad hoc dicitur q. Episcopus tenetur ex præcepto diuini iuris, ad residendum personaliter in suo Episcopatu. Ad cuius euidentiam tria agenda sunt. Primum, monstrabitur q. hoc cadit sub præcepto diuino. Secundo, ex qualitate præcepti reddetur ratio contingentiæ. Tercio, iustitiam obiectis. Quo ad primum, Ad illud tenetur Episcopus sub præcepto diuino quod necessarium est ad finem Episcopii, q. est cura animarum: sed residentia Episcopii est necessaria ad curam animarum: ergo Episcopus tenetur sub diuino præcepto ad personaliter residendum in suo Episcopatu. Maior propositio est per se nota, & patet induciue. Cõstat namq. q. omnis q. simpliciter tenetur ad aliqd agendum, tenetur ad medium necessarium ad illa actionem. Dixi autem simpliciter ad differentiam eorum qui tenentur ex supposito. V.g. Famulus tenetur ad frequentandum dñm, si prouideatur ei de equo & expensis. Milites aliqui tenentur ad pugnam, si prouideatur eis de armis &c. Episcopus autem non ex suppositione, sed absolute & simpliciter tenetur ad curam animarum. Et propterea tenetur ad medium possibile necessarium ad curam animarum. Nec solum tenetur, sed eadem necessitate qua tenetur ad finem, tenetur ad medium, ex quo medium est ita necessarium quod sine illo non potest finem consequi. Et quia cõstat q. de necessitate præcepti diuini iuris tenetur Episcopus ad curam animarum, cõsequens est q. etia de necessitate præcepti tenetur ad medium necessarium ad curam animarum. Et hoc patet maior. Minor autem scilicet residentia personalis Episcopii est necessaria ad curam animarum, probatur, Episcopus tenetur ad curam animarum modis multis his actibus personalibus, scilicet doctrina, ministratio sacramentorum, cõsecrationibus, visitatione, custodia, ac diligentia: ergo residentia personalis Episcopii est necessaria ad curam animarum. Cõsequens ista est clarissima. Antecedens quoque ad singulas eius partes, probatur. Quo ad doctrinam patet ex autoritate Apostoli, Oportet Episcopum esse doctorem. Et non dicit, Oportet Episcopum habere doctorem. Et in ordinatione Episcopii dicitur, Vnde, prædica populo. De hoc non dicitur, mitte ad prædicandum. Quo ad ministratio sacramentorum patet ex eo, q. tenetur ad ministrandum populo sacramenta quæ soli Episcopus potest ministrare: ut sunt sacramenta cõfirmationis & ordinationis. Quo ad cõsecrationem patet, q. cõsecratio Ecclesiarum, clericorum, altarium, ac virginum, cõsecratio christiana, benedictio olei sancti, corporaliu, & reliquorum regiorum ad visitandum sacerdotem ac ordinandum altare, ad soli Episcopum spectat. Quo ad visitationem, custodiam ac vigilantiã, patet ex eo, q. nisi ad hoc personaliter tenetur, non esset ipse pastor custodiens greges, & vigilans super eos, ac visitans singulas oues, ut cuius tribuat quod eorum sit. Sed ut dictum est, esset dominus oculi habens pastorem oculum, illi, scilicet mercenarius cui committit q. vigilet, custodiat, & visitet. Et tamen liquet cõstat Episcopos ipsos esse pastores oculum Christi, & ad illos spectant Ezechielis actus sex, cap. 34. Ad Dominum expressi, scilicet cõsolidare infirmos, sanare ægros,

Ad secundum dicendum, q. propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis: quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ: & ideo monachus potest ad statum Episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam Episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interueniat, ad religionem transire: & impedimento cessante potest iteratò ad episcopatum assumi: puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scadalium, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem, vel etiam si simoniace sit promotus eo ignorante: si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transfulerit, poterit iteratò ad alium episcopatum promoueri. Si verò aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, & in monasterio detrusus ad penitentiam peragendam, non potest iteratò ad Episcopatum reuocari. Vnde dicitur 7. quæstio. 1. Præcipit sancta synodus, ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam & penitentiam descendit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superueniens potentia remanet absque actu: sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis: & ita etiam non est inconueniens, si propter impedimentum superueniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

alligare contrahere, reducere abiectionem, requirere perditum, custodire pingue ac forte. Ad illos deniq; in Petro dictum est, Pasce, non pascere fac oves meas. Nec obstat huic rationi, si dicatur quod Episcopi exercent hæc per Episcopos pauperes: quia quilibet Episcopus tenetur ad hæc omnia in sua diocesi: per hoc incompensabilis sunt hæc duo simul, scilicet q. quilibet Episcopus exercent hæc in sua diocesi per se vel alium Episcopum, & quod omnibus diocesium fiat factus: nisi vnus Episcopus sit simul in diuersis locis: pura feria quinta in cena Domini ad cõficiendum christiana. Abusio: quid est detestabilis q. pauper Episcopus relicta sua Ecclesia, aliam seruiat. Nec etiã obstat si dicatur q. per Episcopos titulares supradictus hi defertur: quoniam per accidens est q. inueniantur Episcopi titulares, ex hoc scilicet accidente quia Ecclesie aliquæ sunt in manibus inuideliu vel destructæ. Quod autem est per accidens, ab arte relinquitur nec infirmat rationem per se solidam. Restat igitur ratione firmata, q. per se loquendo, quilibet Episcopus tenetur ex diuini iuris præcepto residere personaliter in suo episcopatu. Hæc de primo.

ARTICVLVS V.

Primum licet Episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deferre gregem sibi commissum.

AD QUINTVM sic proceditur. Videtur quod non liceat Episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deferre gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus Ioan. 10. quod ille est mercenarius & non verus pastor, qui videt lupum venientem, & dimittit oves, & fugit. Dicit autem Grego. in Hom. quod lupus super oves venit, cum quilibet iniustus & raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Si ergo propter persecutionem alicuius Tyranni Episcopus gregem sibi commissum corporaliter deferat, videtur quod sit mercenarius & non pastor.

Præterea, Prouer. 6. dicitur, Fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. Et postea subdit, Discurre festina, suscita amicum tuum. Quod exponens Grego. in Pastoralis, dicit, Spondere pro amico est animam alienam in periculo suo conuersationis accipere. Quisquis autem ad viuendum alijs in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur: sed hoc non potest facere si corporaliter deferat gregem: ergo videtur q. Episcopus non debeat causa persecutionis corporaliter suum gregem deferre. Præterea, Ad perfectionem episcopalis status pertinet q. proximis curam impendat: sed non licet ei, qui est status perfectionis pro-

tamen in quo oportet affirmationem ponere in exercitio, oportet diligenter considerare, quando opus est actum Episcopalem ponere in exercitio. Sunt autem tripliciter differentie Episcopales actus. Nam quidam exiunt certis & determinatum tempus, ut collatio ordinis, & cõsecratio christiana: ut patet. Et ratione horum sufficeret quod Episcopus residere pro tunc quando exercere oportet hos actus. Quidam vero sunt indeterminati temporis, sed non frequenter occurrunt, ut cõsecrationes & benedictiones. Et ratione horum sufficeret Episcopo residere in Ecclesia non potestur deesse istorum. Quidam autem sunt temporis indeterminati & frequentis, ita q. nullus tempus est exceptus in quo non facile & sæpe occurrat horum necessitas: ut est actus pascendi Christi greges, oportet namq. pastoralibus actibus assiduè pastorem esse, ut quasi continuè pascat oves. Scriptum est enim, Qui præest in solitudine. Et rursus, Sollicitudo mea omnium Ecclesiarum. Quis infirmatur, & ego non infirmor? Quis scandalizatur, & ego non trost? A pastore quoque exiguntur illi actus supradicti in Ezechielis: quos aut continuè aut frequenter valde tempus exigere constat. Et ratione eorum tenetur Episcopus continuè in Episcopatu residere: quoniam tanta temporis frequentia continuè exigit residendum: tum ex frequentia exercitii actus huiusmodi: tum quia ex præparatione ad istos actus. Nam licet omne tempus non occupetur in exercitatione actus pastoralis, nullum tamen tempus est exemptum in quo non oporteat Episcopum esse paratum ad exercitationem actus pastoralis. Et quia actus pastoralis est principalis actus Episcopii, iuxta verbum Domini ad vniuersalia Ecclesie Episcopum, Pasce oves meas: & ex principali actus iudicium sumendum est inde per se loquendo Episcopus tenetur sub præcepto ad continuam residentiam in suo episcopatu: ita quod hoc præceptum affirmatiuum ex natura rei præcipit, sicut habet locum determinatum, scilicet propriam diocesim, ita habet tempus determinatum, scilicet assiduè. Et sic licet præcepta affirmatiua formaliter obligent semper, sed non ad semper, sed pro loco & tempore quo oportet: & in hoc differant formaliter à negatiuis: hoc tamè præceptum gratia materie obligat ad semper seu assiduè: quod est quasi semper & ad certum locum. Et quoniam obligatio ista ad semper ex parte materie est, & materia ipsa mutabilitate subiecta est, idcirco contingit abique violatione præcepti Episcopum non semper residere. Quicumque enim ita se habent ad huius præcepti materiam, quod secundum rectam iudicium rationis absoluant illam à vinculo necessitate continuatiuitatis, excusant Episcopum ab obligatione ad residendum pro tunc. Sunt autem quæ ab huiusmodi vinculo absoluantur & excusant, tria, necessitas impedimenti, qualitas negotij, & conditio personæ. Et impedimentum quidem inuenitur dupliciter, scilicet ab extrinseco vel ab intrinseco. Si enim extrinseca persecutio vel infidelium vel principis Christiani, cogit Episcopum exulare vel recedere, ut coniugit beato Ioanni Evangelistæ, & beato Thomæ Cantuariensi, licet Episcopus suberabit propriam præsentiam gregi suo. Et in huiusmodi persecutionibus firmandum vniuersaliter est regula in licita tradita, distinguendo scilicet quado expedit Ecclesie præsentia personalis Episcopii, & si corporalis illius vita aufferenda credatur à tyranno: quoniam bonus pastor ponit animam suam pro ouibus suis. Et quando expedit Ecclesie ut vita vel libertas personæ Episcopii conseruetur. Ex Ecclesia liquidem bono sumenda est ratio presentie, aut absentie. Impedimentum autem intrinsecum, quod ex corporea procedit infirmitate, absolute loquendo,

loquendo, excusari a residentia, puta si oportet mutare aeternam ad recuperandam
sanctatem, vel ire ad balnea, & huiusmodi. In casu tamen imminētis periculi Ec-
clesiæ sue, cui sua obuiari presentia, necesse fore sustinere a gratitudine, etiam vsq[ue]
ad mortē includit iuxta verba Domini, Bonus pastor animā suā ponit pro ouib[us]
ei[us] suis &c. Negotiū vero excusans a residentia, licet multiplex valde sit, ad tri-
plex tamen genus redu-
citur, scilicet Ecclesiæ ipsa
et cuius homo ratio re-
sidentie sumitur, tripli-
titer se habet. Nam ad
a liquid se habet, vt to-
tus ad partem, et aliqd
est, vt patet ad tri-
plex, vt omnino deserat ea quæ sunt per se
cuius ergo videtur q[uod] non liceat Episcopo
se corporaliter subtrahere ab executione sui
officij, nisi forte vt operibus perfectionis in
monasterio vacet.

feſſus, vt omnino deſerat ea quæ ſunt perfe-
ctiōis: ergo videtur q̃ non liceat Ep̃iſcopo
ſe corporaliter ſubtrahere ab executione ſui
officij, niſi fortè vt operibus perfectionis in
monaſterio vacet.

¶ SED CONTRA est, quod Aposto-
lia, quorū successores sunt Episcopi, manda-
uit Dominus Matt. 10. Si vos persecuti fue-
rint in vna ciuitate, fugite in aliam.

CONCLUSIO.

¶ *Ubi adesse necessitas consulendi animarum saluti, nō licet Episcopo, propter corporalem persecutionem Episcopatum desercere, sed cū nūdum adesse animarum periculum, licet.*

¶RESPONDEO dicendum, q̄ in qualibet obligatione præcipuè attendi debet obligationis finis. Obligant autē se Episcopi ad exequendū Pastorale officiū, propter subditorū salutem. Et ideo vbi subditorū salus exigit personæ Pastoris præsentiam, nō debet Pastor personaliter suū gregē deferere, neq̄ propter aliquod cōmodum tēporale, neq̄ etiā propter aliq̄d personale periculū imminens: cū bonus Pastor animam suā ponere teneatur pro ouibus suis. Si verō subditorū saluti possit sufficiētē in absentia Pastoris per aliū prouideri, tūc licet Pastori vel propter aliquod cōmodū Ecclesiæ, vel personę periculū, corporaliter gregē deferere. Vnde Aug. dicit in Epist. ad Honoratū, Fugiat de ciuitate in ciuitatē serui Christi, quando eorū quisq̄ specialiter à

verſalis Eccleſiæ & præſumitur de iure vnus ex primis ſpiciētibz orbis ad regē-
dum ac paſcendū Eccleſiā Dei Scđi, iuxta doctrinā iuris cōis editā ab Innocen-
tio 3. extra de poſt. c. Bonæ memoriæ. el primo. quōd factum aſſumitur. Equod
Cardinalis de iure poſſet eſſe Epicoꝝ cuniqꝝbz Eccleſiæ quātiqꝝbz remota:
quonia, vt in dicta patet decretali. poterit impoſſibiliter ſpiciētiſ in orbe. Eccle-

persecutoribus quaeritur: vt ab alijs, qui nō ita quaerūtur, nō deferatur Ecclesia. Cū autem omnīū est cōmune periculū: hi qui alijs indigent, nō deferantur ab his, quibus indigent. Si enim perniciosū est, nauā in fluctuitate nauē deferre, quāto magis in fluctibus: vt dicit Nico. Papa. & habetur 6. q. 2.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali salutis proximorum præponit. Unde Gregorius dicit in Homilia. Stare in periculo omnium non potest, qui in eorum omnibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum querit. Et ideo opponere se contra periculum, trepidat, ne hoc quod diligit amittat. Ille autem qui ad euitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

¶ Ad secundum dicendū, q̄ ille qui spondet
pro aliquo, si per se implere nō possit, suffi-
cit vt per aliū impleat. Vnde prelatus si ha-
bet impedimentū, propter quod nō possit
personaliter curę subditorū intendere, suę
sponsioni satisfaciť, si per aliū provideat.

¶ Ad tertium dicendū, quòd ille qui ad Epi
scopatum assumitur, assumit statim perfe
ctionis secundum aliquod perfectionis ge
nus: à quo si impediatur, ad aliud genus per
fectionis non tenetur, vt scilicet necesse sit
eum ad statum religionis transire. Imminet
tamē sibi necessitas, vt animum retineat in
tendendi proximorum salutē, si opportuni
tas adsit, & necessitas requirat.

& sic de aliis. Et similiter quilibet Ecclesia ac persona in sua perfectione consistens, & sibi & cuilibet prodest. Scriptum est enim in symbolo, Sanctorum communio. Item in causa autē necessitatis, videmus naturā membrorum quidē minus necessariā pro magis necessario exponere, ut pedē pro capite, sed nō eōdem. Et rursum videmus qd pro maiori necessitate membri minus opportuni, natura abhorret aliquā detrimentū sustinere in membro magis nobili & necessario: ut patet quando nē perdamus pedē, sustinemus lēSIONē aliquā in capite, puta cautēri. Quocirca quod officii Episcopi pręcipuē circa spiritalia versetur, & spirituale est magis necessariū Ecclesię quā temporale. Nō licet Episcopo propter temporale negotiū alienius personę vel Ecclesię priuare Ecclesiā suā spiritali pascu ad quem personę suę presentia tenetur. Sed eōrū opinio faceret, si in temporalibus dānū sustineret lux Ecclesię vt alteri in spiritalibus subueniret. Similiter quā vñ spirituale sit magis bonū necessariū quā aliud, puta, negotiū fidei vel pacis, quā ministratio sacramentorū, & huiusmodi laudabiliter Episcopus pro negotio fidei vel pacis, in aliena moratur Ecclesia. Et hac ratio Episcopi licet iūns legati ad pacē inter Reges Christianos componēda. Si enim cuiusq; inq; Ambrosius, officii est pacē facere, sacerdotis maxime officiū est. Quod autē legati eam promissū ad temporalia negotia abutuntur est. Scriptū est enim, Nemo militat Deo implicat se negotiis secularibus. Possit quoq; tāta necessitas alteri Ecclesię vel personę in minus bono spiritali aut temporali imminere, vt laudabiliter Ecclesia eligeret sustinere aliquod detrimentū in seipso per subrogatiōē sui pastoris ad tempus, vt tantū alterius necessitati subueniret. Prudentiē autē humane reliquū pensanda gemitus alienę necessitatis, sū quantitate dāni spiritalis, pręcipuē Ecclesię proprię. Si enim bona fide pręter propter aliquod piratarū opus Ecclesiam suā ad tempus corporaliter deferret, etiā si minus recte iudicaret, nō imputaretur ei, quod in maiori fidei opus inuenerit, quā in maiori corpore.

tur a cu causa mortali ad eo q. inuicem quoa cogitationes moraliu timida, &
 incerta prouideat nos. Conditio autē personę exstant Episcopu ad perfo-
 nali refectia, est vnica, quando scilicet et persona talis est, vt melius aut salte equē
 bene pascatur Ecclesia in tali persona abente, quam pascetur ab alio presente.
 Ob hanc rationē sunt sex Episcopi vicini Romanę Ecclesię, habentes Romę re-
 sidentiam: quia sunt Episcopi cardinales. Ob hanc quoq. rationē possit vnus
 plures Ecclesias habere, deficientibus aliis idoneis: & excoletur ad iugi refectia
 in vna. Ob hanc quoq. rationē, secundū quorundā opinionē, vt dictū est, con-
 cedunt iura vt Cardinali Romanę Ecclesię possit eligi in Episcopum aliquis
 particulari Ecclesię. Et quia excoatio ex illo capite est per accidens, per acci-
 dentē scilicet penuriā Pastoriū bonorū, idē nō est mīdū si per accidē. In huius-
 modi casu oportet per aliquē titularē Episcopu ad vicariū supplere opportunis
 aliis qui personale presentia in Ecclesia exigunt. Quod autē hanc quē de per-
 sonali refectia diximus, ita se habere, ex ipso etiā iure scripto de clericis non
 residentibus satis patet: quia priuilegiū sunt nō residentibus absq. ratione & ratio-
 nabili causā ex regulis quoq. Gregorijs in pastoriū, quę personale exigere indus-
 triam ac probatē paret, constare quoq. potest: & ex articulo hoc huius q. pa-
 ter hanc esse. Auctoris doctrinā, vbi nec persecutionis tēpore concedit licētā esse
 absentiam pastoriū, nisi in casu. Quāto ergo magis absq. persecutione illicita est
 & perniciosa absentia pastoriū sine rationabili causā? Hęc de secundo.
 Quid ad tertiu, respondēdo obiectis dicitur ad primū, q. obligatio Episcopu ad
 refectiū in sua Ecclesia, est ex precepto diuini iuris, vt monstrant est. Et ad vti-
 mum obiectum in oppositū dicitur, q. quia preceptū hoc est affirmatiuū, ideo
 nihil illi obstat quod in multis casibus contingit licitē non reficere.

¶ Ad secundum

Ad secundum vero dicitur, quod nec illa comparatio, scilicet sufficientius per alium quam per se Episcopus regit, excusat ipsum a residentia, licet verum sit quod sufficientius per alium quam per se Episcopus regat, non tamen ex hoc habetur quod sufficientius regat. Quilibet enim malus rector sufficientius per alium bonum quam per se regit, & tamen stat quod nec ille alius sufficienter regat. Nec illa potius, scilicet sufficienter per alium regit, excusat ipsum a residentia: quoniam licet per hoc sufficienter sit prosum Episcopus ex parte Ecclesie, non tamen sufficienter ex parte Episcopi, quia non solum tenetur ad providendum Ecclesie, sed tenetur ad personaliter pascendum Ecclesiam, ut monstratum est. In debitis autem personalibus non absoluitur debitor si per alium facit. Verbi gratia: Sacerdos si diuinum officium faciat per aliquem deonum ac sanctum clericum pro se dicit, sufficienter satisfaci illis pro quibus tenetur orare, sed non propterea excusatur a dicendo officium, quia est debitor personale. Sic similiter accidit in proposito. Vnde quod dicitur, Si residentia sub precepto cadet, hoc est ex necessitate finis, qui est salus animarum, conceditur, & dicitur quod salus animarum necessitat pastorem suum ad personale debitor, hoc est per sonalem curam animarum, & quod dicitur, Salus animarum potest procurari abique personali Episcopi cura, ergo non necessitat ipsum ad personalem curam: respondetur quod quia in moralibus non attenditur potestas secundum potentiam logicam, hoc est quod non implicat contradictionem: sed secundum potentiam moralem officiorum. Constat autem ex domini sententia, quod mercenarii officium non se extendit ad id quod preceptum est in pastore, scilicet a morem oculi suum non alienant. Et propterea dicitur, quod per se loquendo, salus animarum ita necessitat pastorem ad personale curam, quod regulariter non potest sine ipsius personali cura Episcopi haberi: quod per accidens contingit forte hoc possit. Sed quod est per accidens, non variat naturam moralium vinculum, et propterea non excusatur Episcopus a personali residentia, ex hoc quod per optimam vicariam prouidet Ecclesie.

Ad tertium dicitur, quod non consuetudo sed abusus est tot Episcoporum non residentium & sequentium curas. Et quia unusquisque presumitur potens in fine vite sue: quando cum sancta Ecclesia communionem recedit: ideo nihil honoris residentium tumulis Ecclesia admittit. Nec hoc videri debet durum ei qui illud Hieronymi considerat. Non omnes Episcopi sunt Episcopi.

Ad secundum argumentum dicitur quod Episcopus tenetur ad vtrumque simul, residentiam & opus. Et quod instatur contra hoc ex parte magnitudinis diocesis, respondetur quod nulla est adeo magna diocesis, cui non possit vnus Episcopus personaliter exhibere omnia quae sui sunt officij, si verè vult curam oculi suum gerere. Quod autem instatur ex parte illius generis, respondetur quod nemo illud illi qui pontifex adiens futurum honoris inuoluit semel in sancta. Qui de seipso dicit, Filius hominis non venit ministrari sed ministrare. Non accipiet vir illustris Episcopatum si non vult pastorale officium exercere, sibi ipsi imparet illud qui acceptauit Episcopatum, & exequatur quod permittit. Seruet Deo & Ecclesie fidem. Torpescit se recognoscit, si nomen, potentiam, honorem, ac diuitias Episcopi tenet in persona sua: officium autem alteri delegat: quoniam priora omnia sunt data sunt personae, ut habeat simul cum illis personale officium Episcopi. Cum his tamen stat persona quod Episcopi salua cōsuetudine puritate ex rationabili causa abstinere ab aliquo proprio sibi actu, & per alium exerceat illi: p-

Infrā q.
186. art.
3 ad 5.
Et opus.
186. art.
3 ad 5.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum liceat Episcopo aliquid proprium habere.



D SEXTVM sic proceditur.

Videtur quod Episcopo non liceat aliquid proprium possidere.

Dominus enim dicit Matthaei 12.

Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quae habes, & da pauperibus: & veni, & sequere me. Ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur, sed Episcopi assumuntur ad statum perfectionis: ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

¶ Præterea, Episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum: vnde dicit gl. Luc. 10. Sed Apostolis Dominus præcepit, ut nihil proprium possiderent: secundum illud Matt. 10. Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam, in zonis vestris. Vnde & Petrus pro se & pro alijs dicit, Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus te. Mat. 19. Ergo videtur quod Episcopi tenentur ad huiusmodi mandati obseruantiam, ut nihil proprium possideant.

¶ Præterea, Hiero. dicit ad Nepotianum, Cleros Graecè, Latine fors appellatur, propter quod clerici dicuntur: quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus fors, id est pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam substantiam habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars eius. Ergo videtur quod non solum Episcopi sed etiam clerici debeant proprio carere.

¶ SED CONTRA est quod dicitur 1. Cor. 1. Episcopus de rebus proprijs, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habet, hereditibus suis derelinquat.

CONCLUSIO.

¶ Non tenentur Episcopi ad hoc quod sine proprio viuunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ad ea quae sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Vnde Aug. dicit in Epist. ad Paulinam & Armentarium. Quia iam vouisti, iam te obstringisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit, quod esset inferior. Manifestum est autem quod viuere absque proprio, supererogationis est. Non enim cadit sub precepto, sed sub consilio. Vnde Mat. 19. cum dixisset Dominus adolescenti, Si vis ad vitam ingredi, serua mandata, postea superaddido subdidit, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quae habes, & da pauperibus. Non autem Episcopi in sua ordinatione ad hoc se

ra, quod prædicat per alium: ubi homo magis expediens fuerit, exemplo Valerij qui per Aug. prædicabat &c.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli diligenter aduerte hos duos perfectionis status, scilicet Episcopalem & religiosum, non se habere ut magis perfectus & minus perfectus, sic ut in maiore includatur minor: sed ut diuersorum generum perfectiones. Et hanc prouenit quod vna quorundam, puta castitatis & paupertatis, sunt de essentia status perfectionis vni, puta religiosi: & non sunt de essentia status alterius, scilicet Episcopalis. Hinc etiam oritur quod qui vouit se religiosum fore, si interim vocetur ad Episcopatum, tenetur implere prius votum religionis, proinde religionem suam: & deinde potest transire ad Episcopatum. Hoc enim non esset opus, si Episcopalis status esset perfectior, ut perfectio eiusdem generis, ut vna religio esset perfectior alia: sed transiendo ad Episcopatum absque ingreditur religionis: scilicet voto religionis. Sicut qui vouit ingredi imperfectior religionis, facit satis suo voto, ingrediens perfectior religionem, ut infra patet. Habet ergo se Episcopalis & religiosus status ut duo perfectionis genera. Nam ille est velut perfectioris vniuersalis, ille particularis, ille, sicut soliste, sicut margarita, aut animal perfectum, ille, naturae perfectior aliorum, ille, naturae sibi ipsi perfectioris &c.

obligant ut absque proprio viuant: neque etiam viuere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur Episcopi ad hoc quod sine proprio viuant.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra habitum est, perfectio Christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate: sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitae. Vnde non oportet quod ubi maior paupertas est, ibi sit maior perfectio: quoniam potest esse summa perfectio cum magna opulencia. Nam Abraham, cui dictum est Gen. 17. Ambula coram me, & esto perfectus, legitur fuisse diues.

¶ Ad secundum dicendum, quod verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Vno modo, mystice: ut non possideamus neque aurum neque argentum, id est, ut predicatorum non innitentur principaliter sapientiae & eloquentiae temporali: ut Hiero. exponit. Alio modo, sicut Aug. exponit in lib. de consensu Euangelii, ut intelligatur hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permissit enim eis ut absque auro & argento & alijs sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitae ab his quibus prædicabant. Vnde subdit, Dignus est enim operarius cibo suo. Ita tamen quod si aliquis proprijs sumptibus uteretur in prædicatione Euangelij, ad supererogationem pertineret: sicut Paulus de seipso dicit 1. ad Cor. 9. Tertio modo, secundum Chrysostomum, exponit, ut intelligatur illa Domini præcepta discipulis, quantum ad illam missionem, quae mittebantur ad prædicandum Iudaeis: ut per hoc excitarentur ad confitendum de virtute ipsius, quod eis absque sumptibus pueret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi vel successores eorum, ut absque proprijs sumptibus Euangelium prædicarent. Nam & de Paulo legitur 1. ad Cor. 11. quod ab alijs Ecclesijs stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthijs: & sic patet quod aliquid possidebat alijs sibi missum. Solutum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, & Augustinus illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea seruanda se crederent obligari.

¶ In responsione ad secundum eiusdem articuli, aduerte quod littera loquens de proprio sine in particulari sine in communiquum dicit non teneri viros perfectos ad obseruandum illa Euangelij mandata de non habendo proprios sumptus. Et probationes adducuntur de proprio in communi quo ad Paulum, Ambrosium, & Augustinum.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnia pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius studium diminuitur circa ea quae sunt Dei, dum intendit his quae sunt mundi. Sic autem non debent nec Episcopi nec clerici proprium possidere: ut dum curant propria, defectum faciant in his quae pertinent ad cultum diuinum.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli, nota quod Deus dupliciter potest fieri pars mea. Vno modo, respectu alterius partis meae. Alio modo, respectu alterius partis non meae. Et si primo Deus esset pars mea, esset comparatus alteri meae partem, gloriae, fama, delectationi, diuitijs, vel alicui huiusmodi: & sic Deo infusa, dum amatur ut pars: quia minus amatur quam totum: ut in littera dicitur. Si verò secundo modo esset pars mea, tunc respectu mei esset totum, & haberet tantum rationem partis respectu partium alienarum. Verbi gratia, Quam hereditas diuiditur in multos, pars mea est totum quod ad me spectat, & esset pars respectu aliorum hereditum: ita in proposito in Deo & vniuerso. Si Deus portio seu pars mea esset, ipse totum bonum meum esset, & vocatur pars respectu aliorum bonorum quae ab alijs appetuntur & queruntur. Vnde iuxta sensum hunc scriptum est, Dominus pars hereditatis meae, & pars mea Deus, & portio mea Dominus &c.

¶ In responsione ad secundum eiusdem articuli, aduerte quod littera loquens de proprio sine in particulari sine in communiquum dicit non teneri viros perfectos ad obseruandum illa Euangelij mandata de non habendo proprios sumptus. Et probationes adducuntur de proprio in communi quo ad Paulum, Ambrosium, & Augustinum.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli, nota quod Deus dupliciter potest fieri pars mea. Vno modo, respectu alterius partis meae. Alio modo, respectu alterius partis non meae. Et si primo Deus esset pars mea, esset comparatus alteri meae partem, gloriae, fama, delectationi, diuitijs, vel alicui huiusmodi: & sic Deo infusa, dum amatur ut pars: quia minus amatur quam totum: ut in littera dicitur. Si verò secundo modo esset pars mea, tunc respectu mei esset totum, & haberet tantum rationem partis respectu partium alienarum. Verbi gratia, Quam hereditas diuiditur in multos, pars mea est totum quod ad me spectat, & esset pars respectu aliorum hereditum: ita in proposito in Deo & vniuerso. Si Deus portio seu pars mea esset, ipse totum bonum meum esset, & vocatur pars respectu aliorum bonorum quae ab alijs appetuntur & queruntur. Vnde iuxta sensum hunc scriptum est, Dominus pars hereditatis meae, & pars mea Deus, & portio mea Dominus &c.

¶ Super Quaestione centesima octuagesima quinta Articulus sextus.

In art. 6. eiusdem quod in responsione ad primum, vide quod voluntaria paupertas in actu exercito, ut nunc dicitur est, nec ad perfectionem, nec ad perfectionis statum exigitur, absque loquendo, sed ad talem perfectionis statum, scilicet religiosum exigitur. Vnde Saluator noster dixit, Si vis perfectus esse, vende omnia quae habes. Per illa liquet verba, Si vis perfectus esse, denotauit perfectionem singularem personae, quae ad statum religionis pertinet: & non denotauit perfectionem actiuiam, quae ad statum Episcopalem spectat. Et propterea tenentur Episcopi ad idem sine paupertatis voto.

¶ In responsione ad secundum eiusdem articuli, aduerte quod littera loquens de proprio sine in particulari sine in communiquum dicit non teneri viros perfectos ad obseruandum illa Euangelij mandata de non habendo proprios sumptus. Et probationes adducuntur de proprio in communi quo ad Paulum, Ambrosium, & Augustinum.

¶ In responsione ad tertium eiusdem articuli, nota quod Deus dupliciter potest fieri pars mea. Vno modo, respectu alterius partis meae. Alio modo, respectu alterius partis non meae. Et si primo Deus esset pars mea, esset comparatus alteri meae partem, gloriae, fama, delectationi, diuitijs, vel alicui huiusmodi: & sic Deo infusa, dum amatur ut pars: quia minus amatur quam totum: ut in littera dicitur. Si verò secundo modo esset pars mea, tunc respectu mei esset totum, & haberet tantum rationem partis respectu partium alienarum. Verbi gratia, Quam hereditas diuiditur in multos, pars mea est totum quod ad me spectat, & esset pars respectu aliorum hereditum: ita in proposito in Deo & vniuerso. Si Deus portio seu pars mea esset, ipse totum bonum meum esset, & vocatur pars respectu aliorum bonorum quae ab alijs appetuntur & queruntur. Vnde iuxta sensum hunc scriptum est, Dominus pars hereditatis meae, & pars mea Deus, & portio mea Dominus &c.

¶ Super

Super Questionibus de iure et de iustitia. Articulus quartus.

AN art. 7. eiusdem questionis. sciendum est quod inter bona Episcopi propria & ecclesiastica, differentia in tribus attenditur. Primo, in titulo. Secundo, in usu. Tercio, in restitutione. Nam respectu propriorum habet Episcopus titulum domini. Respectu ecclesiasticorum habet titulum dispensationis. Et respectu restitutionis habet titulum auctoritatis. Aug. in libro de ciuitate dei, quod habetur in decretis 1. q. 1. Dicitur: tenet quod conuenit utrumque. Vnde in usu propriorum liber est, nec potest nisi sicut laici peccare contingit in usu rerum suarum, scilicet ex parte affectus inordinati, ut in littera dicitur. Respectu autem ecclesiasticorum non est liber, sed obligatus ad creditam sibi dispensationem fideliter exequenda. Et hinc oportet, ut in littera sit, distinguendo colligere, & colligendo distinguere ex littera. & tripliciter inuenitur ecclesiastica bona commissa esse fidei Episcopi. Primo, sunt bona quodammodo communia quae ex iure distinkta inueniuntur in quatuor partibus, prout antiquitus erant. Et tunc seruanda est regula quae in littera ponitur, & habetur ex multis capitulis decretorum 1. q. 1. & ut dicitur in littera, peccat mortaliter Episcopus usurpando sibi aliquid portionis alius debitorum. Et multo magis peccat, si non solum ex iure, sed de facto distinkta bona usurpat sibi, ut si prebendam canonici, aut portionem deputatam fabricae, aut bona hospitalium sibi usurparet. Secundo, committitur Episcopo dispensanda portio sua. Et respectu huius dicitur in littera, quod in usu non peccat nisi sicut respectu propriorum, scilicet ex parte affectus. Tercio, committitur quod Episcopo dispensando annuus redditus distinctus a prebendis clericorum & redditibus hospitalium, ut hoc communiter inuenitur. Et tunc difficultas testis circa vnum quod circa restitutionem. Tercio loco proposita insurgunt.

ARTICVLVS VII.

Primum Episcopi mortaliter peccant, si bona ecclesiastica quae procurant, pauperibus non largiantur.



AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod Episcopi mortaliter peccant, si bona ecclesiastica quae procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius exponens illud Luc. 12. Hominis cuiusdam diuitis vberes fructus ager attulit. Nemo proprium dicat quod est commune. Plusquam sufficiat sumptui, violenter obtentum est. Et postea subdit, Neque minus est criminis habenti tollere, quam cum possis & abundas, denegare indigentibus. Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale: ergo Episcopi mortaliter peccant, si ea quae eis superflua sunt, pauperibus non largiantur.

¶ Præterea, Super illud Isa. 3. Rapina pauperum in domo vestra dicitur. Hiero. quod bona ecclesiastica sunt pauperum. Sed quicumque id quod est alterius, sibi reuertat, aut alius dat peccat mortaliter: & tenetur ad restitutionem. Ergo si Episcopi bona ecclesiastica, quae eis superflua sunt, sibi retineant, vel consanguineis vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

¶ Præterea, Multo magis aliquis potest de rebus Ecclesie ea quae sibi sunt necessaria, accipere, quam superflua congregare. Sed Hieron. dicit in Epistola ad Damasum Papam, Clericos illos conuenit stipendijs Ecclesie sustentari, quibus parentum & propinquorum bona nulli suffragantur. Qui autem bonis parentum & opibus proprijs sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium committunt & incurrit. Vnde & Apostolus dicit primæ ad Tim. 5. Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, & non grauetur Ecclesia: ut his quae vere viduae sunt, sufficiat. Ergo multo magis Episcopi mortaliter peccant, si ea quae eis superflua sunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

¶ SED CONTRA est, quod plures Episcopi ea quae superflua sunt, non largiuntur

pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesie ampliandos.

CONCLUSIO.

Peccant Episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta & procurata, ac pauperibus seu clericis deputata si ea subtraxerint illis, vel in proprium & suum conuerterint, & ad restitutionem teneantur, secus autem de proprijs bonis, ad quorum restitutionem non teneantur.

RESPONDEO dicendum, quod aliter est dicendum de proprijs bonis quae Episcopi possidere possunt, & de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum honorum dominium habent. Vnde ex ipsa rerum conditione non obligantur, ut eas alijs conferant: sed possunt eas vel sibi retinere, vel etiam alijs pro libito largiri. Possunt tamē in earum dispensatione peccare, vel propter inordinationem affectus, per quam contingit, vel quod sibi plura conferant quam oportet: vel alijs etiam non subueniant, secundum quod requirit debitum charitatis. Non tamē tenentur ad restitutionem: quia huiusmodi res sunt eorum dominio, deputatae de ecclesiasticorum honorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium, Si priuatum possidemus quod nobis sufficiat, non illa bona nostra sunt, sed illorum quorum procuracionem gerimus: non proprietatem nobis usurpatione dannabili vendicemus. Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud primæ ad Corinthios 4. Hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inueniatur. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum diuinum & necessitates ministrorum expendenda. Vnde dicitur duodecima questione secunda, De redditibus Ecclesie vel oblatione fidelium, sola Episcopo ex his una portio mittitur, duae ecclesiasticis fabricis, & erogationi pauperum profuturæ, & praebitero sub periculo sui ordinis ministrantur: vltima clericis pro singulorum meritis diuidatur. Si ergo distincta sint bona quae debent in usum Episcopi cedere

illam tolerantur, quae si ad iudicium deducerentur, arguerentur. Rursus datur quod illa illa abrogata essent: quo ad id quod iuris est possumus, hoc est quo ad quoniam portionem, puta quaerendum tamen possunt abrogari quo ad id quod est iuris diuini. hoc est, quod sunt Episcopi patres pauperum, & ipsorum suorum reparatores: quo ad fabricas & suppellectilem. Et propterea nulla ratione à fidei distributione si subuentione vtriusque excusantur, dato quod excusentur à quora. Quod & sustineri posse videtur, & crediderim ego esse verum: quia iura illa ad statum antiquum Ecclesie, in qua vivebat clericus in communione, dicitur respiciunt. Et per hoc respectum ad obiecta patet. Ad secundam questionem dicitur, quod redditus decimarum & cetera Episcopalia bona, dupliciter possunt iudicari vel ut propria vel communia. Si iudicantur quasi propria, ut praebendae clericorum: quantumcumque pingua sint, non tenentur ad restitutionem. Episcopus qualitercumque illa commisit, & consequenter nec illis quibus perinde data sunt, sicut homo valde deus & abbas supra statum suum, non dat superflua quae ex necessitate precepti tenentur per exponere, sed perinde commisit, non tenentur ad restitutionem. Si autem iudicantur ut communia Episcopo, pauperibus, ecclesiastico cultui: sic Episcopus dispensans quod debetur pauperibus & ecclesiastico cultui, tenetur ad restitutionem: sicut distributor ovis boni in ciuitate, tenetur ad restituendum illis quibus non dat sibi debita bona. Differentia igitur quo ad restitutionem, videtur ex natura, prout vel ovis boni pedit. Natura igitur proprii boni à restitutionis vinculo praeteriit non dispensant superflua, ut tenentur dispensare. Natura autem ovis boni restitutionis vinculo stringit non distribuere commune bonum quibus debet. Et per hoc subdistinguitur episcopatus est si redditus Episcopi & habet ad ipsum quod proprii boni vel ut ovis. Et ut dictum est, si redditus Episcopi tantus est, ut rationabiliter appareat quod quasi si sua praebenda sit suae comoditati addidit, tunc quasi propria bona ceteris videtur, & consequenter non tenentur Episcopi dispensatores ad restitutionem, & eandem rationem nec meretricibus nec alijs quibus donantur, restitute tenentur Ecclesie de necessitate precepti. Si autem redditus Episcopi tantus est, ut rationabiliter appareat quod non quasi praebenda sibi respondeat, quia patet est pauperum, igitur tanta bona sunt boni fidei commissa ut distribuenda ut ovis bona ceteris videtur, quod Episcopus talis male dispensans, & illi ad quos haec perueniunt, tenentur ad restitutionem ovis illorum quod

¶ Nam respectu propriorum clarum est quod, etiam si illis abutitur, non tenetur ad restitutionem. Et per oppositum respectu ecclesiasticorum tam communis quod distinctorum, si sibi aliquid usurpat, etiam est quod tenetur ad restitutionem. De portione autem sua si abutitur, non tenetur restituere, sicut nec quum abutitur proprijs: quoniam simile est iudicium de vtriusque.

¶ Num Episcopus habens redditus suos distinctos à praebendis clericorum teneatur ad dispensandum illis in reliquis portionibus.

¶ Est ergo primo questio, an Episcopus habens redditus suos distinctos à praebendis clericorum, teneatur ad dispensandum illis in reliquis portionibus, puta, vna pro fabrica & vna pro pauperibus, an suo reliquatur arbitrio dispensatio.

¶ Num talis infidelis dispensator teneatur ad restitutionem.

¶ Secunda, an talis infidelis dispensator teneatur ad restitutionem. Est autem primi dubij ratio, quia ex quo bona Episcopi dispensationi commissa sunt, distincta à portionibus debitis pauperibus & fabricae: consequens videtur quod fidei Episcopi relicta est distinctio reliquarum portionum: ac per hoc teneatur ad illas distinctiones. In oppositum autem est quia huiusmodi redditus videtur principaliter ordinari ad sustentationem Episcopi. Et sicut praebendae clericorum succedunt portioni clericis debita, ita hospitalia succedunt portioni pauperibus debita &c.

¶ Secunda vero dubij ratio est, quia Auctor in littera quando bona commissa fidei Episcopi sunt indistincta, nihil dicit de restitutione. Imò in quolibet 6. art. 12. dicit quod quando redditus principaliter ordinatur ad sustentationem ministrorum, ut sunt praebendae clericorum, non tenentur abutens ad restitutionem. Considerat autem quod redditus Episcopi est sicut praebenda illius. In oppositum autem est, quod sequitur quod meretricibus & consanguineis diuitiis ab Episcopis prodigne consumensibus redditus suos, non possent cogi ad restituendum Ecclesiae: quod valde absurdum est. Ad primam hanc questionem dicitur, distinguendo, quod redditus Episcopales aut sunt tenentes, ita quod sufficiant pro subsidio Episcopali: sunt medioctres, ita quod sufficiant & parum abundanti: aut sunt abundantes, notabiliter

obstantia, scilicet be-
bere sedendo, aut cum
dubis manibus, & si-
milis. Sicut enim reli-
giosus factus episcopus
relinquit quodammodo
ad vitam civilem, dum
in iugo monasticæ regu-
læ absolutus: adque po-
test licet licet: vt patet
r. q. i. c. Statutum: ita
in decessione actum spe-
cialitè ab priorem statu
tamen, absolutus videtur:
vt absolutio à iugo mo-
nasticæ regulæ dicta in
canone, non fit quasi, sed
sola dicta est aliq-
perat vt executione
ab incipitabilibus,
ad quod omnino constab-
at, vt pote incompofi-
bilis, Episcopus non te-
neri. Ab impedimentis
verò in casu, non absol-
uit videtur Episcopus ip-
so iure, sed in casu tan-
tùm, quia sunt talia. Vi-
demur quod, hæc esse il-
la de quibus in litera di-
citur, q. possunt Episco-
pi secum dissipare fecer-
unt, religionem. Et hæc
sunt abstinentia à
caribus, & seimonia, &
huiusmodi ad quæ con-
stat Episcopus remanere
obligatus, vt pote soue-
ntia perfectione vite. Et
ideo religiosus cui secun-
dum regulam instituta
inhibetur usus carnis,
factus Episcopus, non po-
test frui secula in die na-
talis Domini vel ci-
uitatibus peccata morta-
liter hoc faciendo: quia
beneficium canonis con-
cedentes eum carnium
in natali Domini, non
comprehendit ipsum: quia
excipit eum qui regulari
obseruantia non sunt
astricti ad abstinentiam
à caribus.

¶ Ad secundum verò da-
bitur dicitur (alio me-
liori iudicio) q. vincula
preceptorum, & censu-
rum videtur inter dispo-
na cõparanda, ita quod
ipsi adus qui præcipi-
tur, aut sub censura po-
sunt, licet, licet non dispo-
sunt, sed cõsonè Episco-
pali perfectioni ac di-
gnitati cõ. vt incarna-
tia sexta, & in aduen-
tu, & scholamodi vincu-
lum tamen ad preceptum
censuræ superadditum,
ab Episcopali statu dis-
sonat. Et ratio est, quia
Episcopalis status sit ha-
beret hanc religionem
(vt in litera dicitur) si-
cut magistri status ad
statum discipuli. Con-
stat autem q. frequentia
studii ad meditandum,
& lecturam, vacandis, su-
euenientia quod non
minus cõuenit ma-
gistro. Sed quo ad bu-
iusmodi associaturæ
meditandis & legendo
sub preceptis aut po-
nis, si aliquis astringa-
tur, statui non potest
conuenit, nō statum ma-
gistrorum. Et ideo seu-
religiosus factus Epis-
copus, absolutus est
vinculo preceptorum
& censurarum quæ
religionis, qui sunt
quasi peragoga religio-
sorum in disciplina præ-
fectionis, ita bene ab

sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid maius, vt supra habitum est: ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur obseruare in statu religionis.

¶ Præterea, Maximè religiosi obligari videntur ad obedientiam, & ad hoc q̃ absq̃ proprio vivant: sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores: nec etiã videntur teneri ad paupertatem: quia sicut in decreto supra inducto dicitur, quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres paternam sibi hereditatem iure vendicandi potestatem habeat. Interdum etiã conceditur eis testamenta conficere: ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

RESISTED CONTRA est quod dicitur in Decretis 16. q. 1. de monachis diu morantibus in monasterijs, Si postea ad clericatus ordines peruenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere.

CONCLUSIO.

¶ Religiosi, qui in episcopos promouentur, ad omnia sua religionis tenentur seruanda, qua suo episcopali statui non repugnant.

RESPONDEO dicendum, q̄ sicut
supra dictum est, status religionis ad perfe-
ctionem pertinet, quasi quoddā via in perfe-
ctione tendendi. Status autē episcopalis ad
perfectionē pertinet, tanquam quoddā perfe-
ctionis magisterium. Vnde status religio-
nis comparatur ad statum episcopale sicut
disciplina ad magisterium, & dispositio ad
perfectionem. Dispositio autem nō tollitur
perfectione adueniente, nisi forte quantum
ad id, in quo perfectioni repugnat. Quantum
autem ad id quod perfectioni congruit, ma-
gis confirmatur, sicut discipulo, cū ad ma-

gisterium peruenerit, non congruit quod sit auditor: congruit tamen sibi quod legat & meditetur etiam magis quam ante. Sic ergo dicendum est, quod si qua sunt in regularibus obseruantijs quæ non impediunt pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas, & alia huiusmodi, ad hæc remanet religiosus, etiam factus episcopus, obligatus: & per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est obligationis signum. Si qua uero sunt in obseruantijs regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentiũ, & aliquæ abstinentiæ vel vigiliæ graues, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendũ pontificale officium, ad huiusmodi obseruanda non tenetur. In alijs tamen potest dispensatione vii, secundum quod requirit necessitas personæ, vel officij, vel conditio hominũ cum quibus viuunt, per modum quo etiam prelati religionum in talibus secum dispensant.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, qd ille qui fit de monacho Episcopus, absoluitur à iugo monastice professionis, nō quantum ad omnia, sed quantum ad illa quę officio pontificali repugnant: vt dictum est. 70

¶ Ad secundum dicendum, qd vota secularis vite se habent ad vota religionis sicut particulare ad vniuersale: vt supra habitum est. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatē, sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autē superfluit habito vni-

versali: sed dispositio adhuc necessaria est perfectione obventa.

¶ Ad tertium dicendum, quod hoc est per accidens, quia Episcopi religiosi obedire praelatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse deservit, sicut & ipsi praelati religionum: tamen adhuc obligatio virtualiter, ita scilicet quod si eis legitime aliquis praeficiatur, obedire tenentur, in quantum tenentur obedire statuti regulae per modum praedictum, & suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam haereditatem vendicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiae debitam. Vnde ibidem subditur, quod postquam Episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur, quod acquirere potuit resignat. Testamentum autem nullo modo facere potest: quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quae morte finitur. Ex qua incipit testamentum valere, ut Apostolus dicit ad Hebr. s. Si tamen ex concessione Papae testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suae dispensationis, ut eius dispensatio possit valere post mortem.

Q. VAESTIO CENTESIMA

octuagesima sexta, De pertinenti-
bus ad statum religiosorum,
in decem articulos
diuisa.

DEINDE considerandum est de his, quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda, de his quæ religiosi licite conuenire possunt. Tertia, de distinctione religionum. Quarta, de religionis ingressu.

¶ Circa primum queruntur decem.
¶ Primo, vtrum religionum status sit perfectus.

¶Secundò, utrùm religiosi teneantur ad omnia consilia.

¶ Tertiò, vtrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem.

¶ Quarto, vñm requiratur continentia.
¶ Quinto, vñm requiratur obedientia.

¶ Sexto, vtrum requiratur quod hæc cadant
sub voto.

¶ Septimò, de sufficientia horum votorum.

¶ Nonò. vtrum religiosus semper mortali

ter peccet, quando transgreditur statutum
sive regulæ.

¶ Decimò, vtrum, cæteris paribus, in eodẽ
genere peccari plus peccet religiosus quàm

secularis.

ARTICVLVS I.

¶ Verum religio importet statum perfectionis.

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quòd religio non impor-
tet statũ perfectionis. Illud enim
quod est de necessitate salutis, nõ
videtur ad statum perfectionis pertinere:
sed religio est de necessitate salutis: quia
per eam vni vero Deo religamur, sicut Au-
gustinus dicit in libr. de vera relig. Vel re-
ligio dicitur ex eo quòd Deum reeligimus.

lunt à vinculo præcepto-
rum & censurâ regu-
læ & statutorû. Quoni-
am regula est tãquàm præ-
latus inanimatus, sicut
ecclia prælatus est sicut
lex animata. Secus au-
tẽ est de vinculo voto-
rum castitatis &c. quon-
iã illa nũ ex superioris
regulæ aut hominis
vinculo, sed ex propria
promissione Deo facta,
vinculum retinet.

¶ Ad obsequendum pri-
mū dicitur, q̄ mutatio
status efficit vt non sit
respectu huius transi-
tis de statu in statu ea-
dem ratio de subiectione
ad statum & ad vin-
culum status.

Et hoc responſo patet: quia quantum ad vinculum ſuſceptionis, collatur ex iure cōmuni, & Episcopos non ſubiaceat vinculo ſuſceptionis, niſi de Episcopio fiat mentio. Mutatio ergo ſtatutis efficitur: & reſpectu huiusmodi non eſt eaſe ratio de ſubſcriptio ad ſtatutū & ad vinculum ſuperadditum in ſtatuto. Quocirca ſicut de ſuſcriptio vinculo ex iure ſcripto habemus caſum decetum, ita de aliis vinculis ex iure naturalis rationis, videtur ſimili modo caſus decideretur contra rationē illam.

propter ratione animæ.
¶ Ad alterū obiectū di-
citur, qd ratio nō valet,
quia vincula sunt du-
plicia quædam ferentia
secum executionem, vt
sunt vincula præcepto-
rum & censurarū. Qua-
dam verò non nisi me-
diante iudice habentia
executionem, vt sunt vin-
cula ad alias ligatū. Et
ad hęc cōstat clarissimē
Episcopū nō obligari
quia non subiacet am-
plius prælati religio-
sum, per quos exco-
municantur huiusmodi pe-
nitende si aliqua etiā vin-
cula ad tales penas ex-
sint deferentia fecit ex-
ecutionem, nō propter
ea ligantur Episcopo pū-
quā cōcommune vel sup-
ponunt sociale consi-
dium, à quo absoluitur
cōstat esse Episcopū, ac
per hoc ab omnibz spe-
cialibus & confugatis
ad illū. Et foris
vincula omniū præcepto-
rum & censurarū in
regula & statutis reli-
giosis interpretanda
sunt supposito cōsistorio
personarū, à quo Epi-
scopus pū est exemptus, vi-
paret. Nec maiore ha-
beto certitudine quā
dixerim.

¶ Super Quaestione
centesima aduagesima
sexto Artic. primo.

¶ Num & propter
quid religio nomē per-
fectionis nominat.

IN arti 1. questione
186. dupliciter du-
bitum occurrit circa
rationem & conclusio-
nem principalem. Pri-
mum est, quis conclu-
sio principalis est. Reli-
gio perfectionis statum
nominat. Ratio autem
fuerit

lietate nihil aliud probat, nisi quod religio est antonomasice nomen perfectionis & non probat quod sit nomen status, ut clare patet in littera. Secundum est, quia nec etiam probatur in littera quod religio sit nomen perfectionis, sed variatur termini. Nam aliud est coniunctio ad Deum per holocaustum, quod facit virtus religionis: & aliud est coniunctio ad Deum per amorem, quae facit charitatem, ut ex supradictis constat.

Ad
claud-
satur.

¶ perfectio in hac secunda non in prima coniunctione consistit. Et tamen in hac littera assumptum quod prima coniunctio consequitur antonomasice religionis, subsumitur secundum ordinem. Et sic

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

¶ *Ad secundum dubium* dicitur, quod si status quilibet nomen perfectionis non dicitur ymo modo tantum, puta, forma littere seu elicitus: sed multis modis dicitur, sicut nomina ad vnum quodammodo, nam dicitur de anima, medicis, & vna de vnum modo, in aliquo perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat & elicit, ut charitas Dei & proximi. Et similiter status charitatis est status perfectionis formaliter & elicitus, dum actum dilectionis, in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factus perfectionis significat, ut episcopatus. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia perfectus est, ut status episcopalis. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomasice nuncupatur. Et quoniam a proximitate huiusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui iure, quod est holocaustum hominis, praecipue apparet, quia huiusmodi holocaustum mancipium hominis Deo, quod in professione religionis inchoante fit, maxime proximum est vniuersi charitatis ad Deum: ideo Autor in littera ex illa vniuersi conclusionis inquit religionem nominare statum perfectionis, non formaliter, sed accessiue.

¶ *Ad primum dubium* dicitur, quia praesens articulus non quatuor, an religio sit status: quoniam hoc ex supradictis de statu manifestum est: sed quatuor status religionis seu religiosorum sit status perfectionis, ut patet ex titulo, & clare liquet ex distinctione articulo huius questionis, quum dicitur, Cetera primam quaeruntur decem. Primum, virum religiosum statum sit perfectus, ideo ratio ad conclusionem nihil dicit de statu sed de perfectione. Nec propterea reprehensione dignum est, quod in conclusione sit mentio de statu, quia non apponitur in ea status tanquam substantivum perfectionis de qua formaliter questio est & conclusio.

minat statum perfectionis ex intentione finis, non propterea accipias intentionem perfectionis ut finis, sufficere ad statum perfectionis, quasi omnes tendentes ad perfectionem ut finem, sint in statu perfectionis. Hoc enim falsissimum est. Pius enim ad perfectionis statum requiritur, ut patet ex supradictis de statibus. Sed Autor hoc in loco modum docet quo statum religionis dicitur perfectionis, quia scilicet est perfectio ut finis ad quod tendit, & non est perfectio ut forma aut ut effectus. Sed quod illud legimus in religione quodammodo incipientes & quodammodo proficientes, distingue & dupliciter hi gradus summi possumus, vel simpliciter vel in genere tali. Et distinctio horum gradus simpliciter in incipientes, proficientes, & perfectos, accedunt secundum charitatis progressum, ut superius patet. Et sic in Ecclesia Dei quidam dicuntur simpliciter incipientes, quidam proficientes, quidam perfecti. Distinctio vero horum gradus in genere intelligitur secundum illius generis latitudinem, & non dicitur tales simpliciter, sed in tali genere, puta in religione incipientes, vel in tali religione, puta solitaria, incipientes aut proficientes aut perfecti. Et cum hac distinctione omnia clare consonant.

¶ *In eodem articulo in responsione ad 4. aduerte* quod religio est poenitentia locus eminentior quoniam (ut in littera dicitur) excludit impedimentum peccati charitatis emittit continet excludit, ne occasione peccati, in qua consistit vera poenitentia. Non enim sufficit peccata deest, sed oportet occasionem peccandi praecedere, si vera poenitentia opera datur. Ablatis autem peccatis & occasionibus peccandi, est ablata sine impedimento charitatis, ad poenitentiam ablata. Sicut in poenitentia perfecta charitatis. Sed eorum ablatis impedimentis perfectae charitatis, sublata sunt impedimenta charitatis, quae sunt peccata, & occasiones peccandi. Et quia religio tollit impedimentum perfectae charitatis vacat, ideo religio eminentior est poenitentia locus, non sicut solus est eminentior calidus, sed sicut homo est excellentior habens vitam & sensum.

¶ *Super Quaestione centesima octuagesima 4. dist. sexta: Articulus 1. q. 2. ad 1. c. 1.* ¶ *In articulo 1. eiusdem ad 1. q. 18. perspicue quomodo ordinat & huiusmodi littera procedat, proponendo tripartitem distinctionem de modo quo aliquid spectat ad perfectionem, scilicet legem, vel consequenter, vel dispositiue, seu instrumentaliter: & postea declarata omnia distinctionis membra, ponendo sex singula membra conclusiones. Et iuxta primum ponit duas, negatiuam & affirmatiuam. Negatiua est, Non tenetur religiosus habere charitatem. Affirmatiua est, Tenetur religiosus tendere & operari dare ut habeat perfectionem. Probatio vtriusque. Quia religionis status est ad perfectionem iuxta secundum vero duas similes conclusiones ponit, cum corollario. Negatiua est, Non tenetur religiosus ad consilia quae consequuntur*

quod exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis. Sed quod aliquis se totaliter & sua diuino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

¶ *Ad secundum dicendum*, quod sicut supra dictum est, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, & alia huiusmodi quae sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei seruitium & honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam diuino seruitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinet. Et secundum hoc, ex vita religiosa quam ducunt religiosi, dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

¶ *Ad tertium dicendum*, quod sicut dictum est, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Vnde non oportet quod quicunque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Vnde super illud Mat. 19. Si vis perfectus esse, &c. dicit Origenes, quod ille qui mutauit pro diuitiis pauperiam, ut fiat perfectus, non in ipso tempore, quo tradidit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipit speculario Dei adducere eum ad omnes virtutes. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

¶ *Ad quartum dicendum*, quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectae charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectae charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Vnde cum ad poenitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est conuenientissimus poenitentiae locus. Vnde in Decretis 33. q. 1. cap. Admonere, consilium cuiusdam, qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicit esse melius & lauius, quam quod poenitentiam publicam agat remanendo in seculo.

ARTICVLVS II.

¶ *Virum quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia.*

¶ *Ad secundum* sic proceditur. Videtur quod quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia. Quicunque enim proficitur statum aliquem, tenetur ad ea quae illi statui conueniunt: sed quilibet religiosus proficitur statum perfectionis: ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quae ad perfectionis statum pertinent.

¶ *Præterea*, Gregor. dicit super Ezechiel. quod ille qui praesens seculum deserit, & agit omnia bona, quae valet, quasi iam Aegypto derelicto, sacrificium praebet in cremo: sed deserere seculum, specialiter per-

xia primum ponit duas, negatiuam & affirmatiuam. Negatiua est, Non tenetur religiosus habere charitatem. Affirmatiua est, Tenetur religiosus tendere & operari dare ut habeat perfectionem. Probatio vtriusque. Quia religionis status est ad perfectionem iuxta secundum vero duas similes conclusiones ponit, cum corollario. Negatiua est, Non tenetur religiosus ad consilia quae consequuntur

consequuntur perfectam charitatem. Affirmativa est. Tenetur religiosus ut ad huiusmodi consilia implenda intendat. Probatio vtriusque. Quia eadem est ratio obligationis ad ista consilia consequentia perfectam charitatem, & obligationis ad perfectam charitatem. Sic eadem est ratio generandi substantiam, puta leonem & proprietates consequentes ad illam naturam. Corollarium est. Non peccat religiosus, si pretermittat huiusmodi consilia, sed si ea contemnat. Probatio. Quia solus contemnens facit contra huiusmodi obligationem. Iuxta tertium finitatem huiusmodi conclusionem ponit. Negativa est. Non tenetur religiosus ad omnia consilia disponenda ad perfectionem. Affirmativa est. Tenetur religiosus ad illa duntaxat consilia, quae determinate sunt et taxata secundum regulam suae professionis. Probatio vtriusque ex propositis est: quia dixerunt sunt via consiliorum ad perfectionem. Est autem circa haec dubium dubium unum, an quum in hac littera dicitur, Tenetur religiosus, seu peccat, si ea contemnat, intelligatur de vinculo & peccato culpae mortalis, an de vinculo & peccato ludibrio. Et est ratio dubij quoniam contempnus mortale peccatum importare videtur. Obligatio autem ad consilia in regula taxata, non importat peccatum mortale.

Ad hoc dicitur, quod praeposita littera loquitur de vinculo & peccato in generali, & non determinate ad mortale, vel veniale. Unde nihil obstat littera, si generaliter modo verificatur de mortali, modo de veniali. Inferius autem distinguitur inter venialem & mortalem transgressionem, vel omissionem religiosorum.

In eodem articulo. Respondendo in responsione ad secundum dubium occurrit circa id quod in littera dicitur, tam de perfecta dilectione Dei quam de perfecta in operatio omne bonum quod quis potest operari, pro quanto ibi dicitur quod omnes ad utrumque perfectum se tenentur, & generaliter sine peccato aliquo modo illi possunt, dummodo de se contempnus.

Quaestio. 1. Num omnes teneantur habere intentionem proficiendi in charitate usque ad perfectam charitatem quantum ei possibile fuerit.

2. Num talem intentionem contemnens peccet mortaliter.

Quaestio. Est quidem hic duplex dubium. Primum, an omnes teneantur habere intentionem proficiendi in charitate usque ad perfectam charitatem, & simul habere intentionem faciendi omne opus bonum sibi possibile. Secundum est, an contemnens huiusmodi intentiones & executiones, peccet mortaliter. Est autem primi dubij ratio, quia pro parte affirmativa sonat littera praefata, dum dicit, quod omnes aliquoties ad hoc tenentur, & quod sine peccato vivatur exequio vtriusque perfectum, dummodo de se contempnus. Ex hoc enim quod excipit contempnus, ponit requiri intentionem. Contempnus enim intentionem tollit, & contra, omisso intentionis contemptum ponit. Pro parte autem negativa est: quia ex hoc non videtur laqueus in laqueum animabus. Multi enim sunt boni viri qui non intendunt operam dare ut perfectam habeant charitatem, sed sibi sibi intendunt servare praepcepta obligantia ad mortale: iuxta verbum Domini. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Et similiter non intendunt omne quod possunt etiam iuxta sui conditionem status, bonum facere. Secundi autem dubij ratio est. Nam pro parte affirmativa est, quia contemptus ex suo genere est peccatum mortale per hoc omnis contemptus est peccatum mortale. Pro negativa vero, quia huiusmodi contemptus pro tanto in littera ponitur peccatum, pro quanto per ipsam firmatur animas contra spirituales profectum. Sed firmare animum con-

tra spirituales profectum, non est peccatum mortale, ut patet de illo qui servat se non mutaturum aut fidelium amplius. Tali enim firmat animam contra spirituales profectum, & tamen non peccat mortaliter, ut supra dictum fuit.

Ad eundem horum consideranda sunt hic tria incrementa. Primum est, executio: secundum, intentio: tertium, contemptus. Et de executione quidem tam interioris quam exterioris profectus in hoc, vel illo singulari actu, seu opere occurrente, constat quod si omittatur, non propter peccatum a quolibet omittente incurritur: ut dicitur in littera dictorum. Unde non peccat etiam venialiter potius dare elemosinam si occurrat huic pauperi non dat & sic de aliis: quia ad singulare hoc nulla lege astringit. De intentione vero, qua quis intendit non proficere in charitate aut bonis operibus sed solum praeparata divina servare communem modum, dicendum est quod huiusmodi intentio peccati est: quia firmato quis animum contra spirituales profectum, ponit in quantum in se est obicem directi Spiritui sancto. Non est tamen peccatum mortale: quia littera limitat praepceptum communi modo servandorum sistendo, salvat dilectionem Dei super omnia, & intentio progressus ad vitam pernam, ac per hoc & perfectissimae charitatis tanquam finis. Charitas enim via maxime perficitur in ingressu patriae, & multorum bonorum operum tanquam medicorum necessarium ad conservandam charitatem, & eundem ad patriam. De contemptu autem scito, quod ut dicitur in quaestione de veritate quaestio. 15. articulo, quinto ad secundum dicit. Non omnis contemptus facit peccatum mortale, sed solum contemptus Dei. Et propterea si in proposito contemptus interveniat non praepceptum, sed consilium Dei, quoniam in ipso continentur Deus consiliis sicut contemnendo praepcepta continentur Deus praecipit: ideo peccatum mortale efficit contemptus consiliorum, consilia autem profectus charitatis omittit. Interveniunt autem

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem, non proficitur se esse perfectum, sed proficitur se adhibere studium ad perfectionem consequendam. Sic etiam qui intrat scholas, non proficitur se scientem, sed proficitur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde sicut Aug. dicit 8. de Civ. Dei. Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiae amatorem. Et ideo religiosus non est, transgressor perfectionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum, quod sicut diligere Deum ex toto corde tenetur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quae sine peccato praetermitti non potest: alia autem quae sine peccato praetermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est. Ita etiam omnes tam religiosi quam seculares tenentur aequaliter facere quicquid boni possunt. Omnibus enim communiter dicitur Ecclesi. 9. Quodcumque potest manus tua, instanter operare. Est tamen aliquis modus hoc praepceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adit agendi meliora: per quem animus firmatur contra spirituales profectum.

Ad tertium dicendum, quod quaedam consilia sunt, quae si praetermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis secularibus: puta, si quis haberet proprium, vel matrimonio vteretur, aut aliquid huiusmodi faceret quod pertinet ad essentialia vota religionis. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quaedam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quae praetermitti possunt absque hoc quod vita hominis secularibus actibus implicetur. Unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

Ad obiecta autem primi dubij respondendo dicitur, quod ex hoc quod in littera excipitur contemptus, non habetur quod omisso intentionis sit peccatum: quoniam omisso intentionis potest ex alia causa quam ex contemptu procedere. Similiter ex hoc quod tenentur omnes aliquo modo habere intentionem proficiendi, sed non ponendo obicem Spiritui sancto, non facit novus laqueus animabus, ut patet.

Ad obiecta vero secundi dubij dicitur, quod licet contemptus Dei sit ex suo genere peccatum mortale, & hic solus apud theologos videtur appellari simpliciter contemptus, quam distinguitur peccare ex contemptu contra peccare ex infirmitate aut ignorantia: contemptus tamen secundum quod (quod est contemptus operationis exercendae) non est ex suo genere peccatum mortale. Et quia contemptus Dei importat non solum contemptum Dei in seipso, sed in suis praepceptis ac consiliis, legitur usque ac regula ministrorum suorum, qui sunt Ecclesiae praetati: ideo iuxta huiusmodi contemptus praesentiam vel absentiam, peccat.

Secunda secundae S. Tho.

T. 1

*¶ Super Quæstio-
nibus centesimae octi-
gesime sextæ Arti-
culum quartum.*

Ansæ.

IN articulo quarto eius-
dem quæstionis centesimæ
octogesima sextæ da-
blum occurrit in respo-
sione ad primum circa
illud, Dominus assum-
ptus ad perfectionis sta-
tum est illos quos in-
venit matrimonio in-
fectos, an si sermo de sta-
tu religionis, an de sta-
tu episcopali. Si de statu
religionis, falsa est er-
go conclusio principa-
lis in hoc articulo, scilicet
votum continentie
requiritur ad statum per-
fectionis religionis. Si
de statu episcopali, er-
go nulla est differentia
inter votum paupertatis
& castitatis, quæ in
litera assignatur: quum
episcopalis status neu-
trum votum exigit.

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

*¶ Ad hoc dicitur, quod
quia Apostoli vocati
sunt, ordine quodam
ad utrumque statum. Pri-
mo, religionis: dum
discipuli constituti sunt,
dicens Petro, Ecce nos
relinquimus omnia, &
seculum sumus te. Deinde
episcopatus: dum
Apostoli constituti sunt.
Quamvis hoc non for-
sit confirmatum nisi
post resurrectionem do-
mini, dicens domino
Petro, Pasce oves meas.
Et per ipsum ceteri or-
dinati sunt episcopi.
Ideo verba littere ha-
bus de utroque statu in-
distingui debemus. Ve-
rum quid dominus ali-
quod exigit votum,
scilicet paupertatis in
statu perfectionis reli-
gionis, ad ipsam reli-
gionis naturam con-
ferendam & obser-
vandam spectat. Quod
autem votum castitatis
non exigit, non ad
statum sed ad perfectio-
nis excellentiam, quam
ipse discipulis commisit
spectat. Sicut enim di-
uitiarum proprietates pec-
catorum animos non
alligant, aut distrahit, ut
de Abraham apparet,
ita matrimonij usus
peccatorum animos non
distrahit, ut de eodem &
patribus patris in hac
littera in responsione ad
secundum patet. Et pro-
pterea episcopalis sta-
tus, qui perfectior
est, neutrum votum re-
ligiosum autem qui ten-
demus ad perfectio-
nem est, utrumque exigit.*

satione pauperibus erogare: melius est pro intentione sequendi
Dominum in simul donare, & absolutum in solitudine egere
cum Christo.

ARTICULVS IIII.

*¶ Vtrum perpetua continentia requiratur ad
perfectionem religionis.*



AD QVARTVM sic proceditur. Vi-
detur quod perpetua continentia non re-
quiratur ad perfectionem religionis. Omnis
enim vite Christiana perfectio ab Aposto-
lis Christi coepit. Sed Apostoli continen-
tiam non videntur seruasse: ut patet de Pe-
tro, qui locum legitur habuisse, Matth. 8.
ergo videtur, quod ad perfectionem reli-
gionis non requiratur perpetua continentia.

*¶ Præterea, Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham
ostenditur, qui Dominus dixit Gen. 17. Ambula coram me, & esto
perfectus. Sed exemplatum non oportet quod excedat exem-
plar: ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua
continentia.*

*¶ Præterea, Illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in
omni religione inuenitur. Sunt autem aliqui religiosi, qui vxoribus
vtuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam
continentiam.*

S E D C O N T R A est quod Apostolus secundæ ad
Cor. 7. dicit, Mundemus nos ab omni inquinamento carnis &
spiritus, perfectientes sanctificationem nostram in timore Dei. Sed
munditia carnis & spiritus conseruatur per continentiam. Dici-
tur enim primæ Corinth. 7. Mulier innupta & virgo cogitat quæ
Domini sunt, ut sit sancta spiritu & corpore: ergo perfectio cha-
ritatis requirit continentiam.

CONCLUSIO.

*¶ Votum perpetua continentia requiritur ad
religionis perfectionem, sicut vo-
luntaria paupertas.*

R E S P O N D E O dicendum, quod ad statum religionis
requiritur abstractio eorum, per quæ homo impeditur, ne ferat-
ur totaliter in Dei seruitium. Vtilis autem carnalis copula retrahit
animum ne totaliter feratur in Dei seruitium, dupliciter. Vno
modo, propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti
experientia augetur concupiscentia: ut etiam Philosophus dicit in
tertio Ethic. Et inde est, quod vltus venereorum retrahit animum
ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Au-
gustinus dicit in primo Soliloquiorum, Nihil esse sentio quod magis
ex arte deiciat animum virilem, quam blandimenta foeminae
corporis, quæ ille contactus, sine quo vxor haberi non potest.
Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gu-
bernatione vxoris, filiorum & rerum temporalium, quæ ad eorum
sustentationem sufficiant. Vnde Apostolus dicit, quod qui
sine vxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat
Deo. Qui autem cum vxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, &
quomodo placeat vxori. Et ideo continentia perpetua requiritur
ad perfectionem religionis, sicut & voluntaria paupertas. Vnde
sicut damnatus est Vigilantius, qui adquebat diuitias pauper-
tati: ita damnatus est Iovinianus, qui adquebat matrimonium
virginitati.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod perfectio non
solum paupertatis, sed etiam continentia, introducta est per Chris-
tum: qui dicit Matth. 19. Sunt eunuchi qui castrauerunt seipsos
propter regnum celorum. Et postea subdit, Qui potest capere, ca-
piat. Et ne alicui spes perueniendi ad perfectionem tolleretur, as-
sumptis ad perfectionis statum etiam illos, quos inuenit matri-
monio inunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri, quod
viri vxores desererent, sicut absque iniuria fiebat quod omnes di-
uitias dereliquerent. Et ideo Petrum, quem inuenit matrimo-
nio inunctum, non separauit ab vxore: Iohannem tamen volentem
nubere anupit reuocauit.

*¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in libro
de Bono coniugali, melior est castitas celibum, quam castitas nu-
ptiarum: quarum Abraham habebat vnam in vltu, ambas in ha-
bitu: castus quippe coniugaliter vixit. Esse autem castus sine coniu-
gio potuit, sed tunc non oportuit. Nec tamen quia antiqui patres
perfectionem animæ simul cum diuitiis & matrimonio habue-
runt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc in-
firmiores quique debent præsumere se tantæ esse virtutis, ut cum
diuitiis & matrimonio possint ad perfectionem peruenire: sicut
nec aliquis præsumit hostes inermis inuadere, quia Samson cum
mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tem-*

Secunda secundæ S. Tho.

Ttt 2

*Super Quæstio-
nem de continen-
tia & paupertate
secundum Aristo-
telis sententiam.*

In qua quæstione enun-
tiatur quod obediencia
non est alia duo voti in
quibus religio consistit,
non sunt de ratione per-
fectionis absolute, sed
de ratione perfectionis
religiosæ, & ita per-
fectio est religiosæ.

*Opus. 18.
cap. 10.
Et opus.
15. cap. 1.
Annot.*

pas fuisse continentia & paupertatis seruan-
da, studiosius hoc implent.

Ad tertium dicendum, quod illi modivi-
uendi, secundum quos homines matrimonio
vincuntur, non sunt simpliciter & absolute lo-
quendo, religiones, sed secundum quid: in-
quantum scilicet in aliquo participant qua-
dam quæ ad statum religionis pertinent.

ARTICULUS V.

*Primum obediencia pertinet ad per-
fectionem religionis.*



AD QUINTUM sic pro-
ceditur. Videtur quod obe-
dientia non pertineat ad per-
fectionem religionis. Illa
enim videtur ad perfectionem
religionis pertinere,
quæ sunt supererogationis,
ad quæ non omnes tenentur: sed ad obedi-
endum praelatis suis omnes tenentur: secundum
illud Apostoli ad Hebræos ultimo. Obedite
præpositis vestris: & subiacere eis ergo vide-
tur quod obediencia non pertineat ad per-
fectionem religionis.

Præterea, Obediencia pertinere videtur
proprie ad eos, qui debent regimini alieno,
quod est indifferens: sed Apostolus dicit
ad Hebræos quinto, quod perfectiorum est
solidus cibus, qui pro constantia exercita-
tos habent sensus ad discretionem boni & mali:
ergo videtur quod obediencia non pertineat
ad statum perfectorum.

Præterea, Si obediencia requireretur ad
perfectionem religionis, oportet quod omni-
bus religiosis contingeret. Non autem omni-
bus contingit. Sunt enim quidam religiosi soli-
tariam vitam agentes, qui non habent su-
periores, quibus obediunt. Praelati etiam re-
ligionum ad obediendum non videntur te-
neri. Ergo obediencia non videtur pertine-
re ad religionis perfectionem.

Præterea, Si votum obediencie ad religio-
nem requireretur, consequens esset quod re-
ligiosi tenerentur praelatis suis in omnibus
obedire: sicut & per votum continentia te-
nentur ab omnibus venereis abstinere: sed
non tenentur praelatis suis obedire in omni-
bus, ut supra habetur: cum de virtute
obediencie ageretur: ergo votum obediencie
non requiritur ad religionem.

Præterea, Illa servitia sunt Deo maxime
accepta, quæ liberaliter & non ex necessi-
tate fiunt: secundum illud secundæ ad Corin-
thios 9. Non ex tristitia aut ex necessitate:
sed illa quæ fiunt ex obedientia, sunt ex ne-
cessitate præcepti: ergo laudabiliter fiunt bo-
na opera, quæ quis propria sponte facit. Vo-
tum ergo obediencie non competit religio-
ni, per quam homines quærant meliora
pervenire.

SED CONTRA, Perfectio reli-
gionis maxime consistit in imitatione Chri-
sti: secundum illud Matth. 19. Si vis perfe-
ctus esse, &c. sequere me: sed in Christo ma-
ximè commendatur obediencia: secundum
illud ad Phil. 2. Factus est obediens usque ad
mortem: ergo videtur quod obediencia per-
tineat ad perfectionem religionis.

CONCLUSIO.

*Obediencia necessaria est ad religio-
nis perfectionem.*

RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, status religionis est
quædam disciplina vel exercitium tenden-
di in perfectionem. Quicumque autem in-
struuntur vel exercitantur, ut perveniant ad
aliquem finem, oportet quod directionem
alicuius sequantur, secundum cuius arbi-

trium instruantur vel exercitentur ut perve-
niant ad aliquem finem, quasi discipuli sub
magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his
quæ pertinent ad religiosam vitam, alicuius
instructioni & imperio subdantur. Unde &
7. quæstio. 2. dicitur. Monachorum vita sub-
iectionis habet verbum & disciplinatus. Im-
perio autem & alterius instructioni subicitur
homo per obediencia. Et ideo obediencia
requiritur ad religionis perfectionem.

AD PRIMUM ergo dicendum,
quod obediencia praelatis in his quæ pertinent ad
necessitates virtutis, non est supererogatio-
nis, sed omnibus commune. Sed obediencia in
his quæ pertinent ad exercitium perfectionis,
pertinet proprie ad religiosos. Et compara-
tur ita obediencia ad aliam, sicut vniuersa-
le ad particulare. Illi enim qui in seculo vi-
uunt, aliquid sibi retinent, & aliquid Deo
largiuntur: & secundum hoc obediencia præ-
latorum subdantur. Illi vero qui vivunt in
religione, totaliter se & sua tribuunt Deo,
ut ex supra dictis patet: unde obediencia eo-
rum est vniuersalis.

Ad secundum dicendum, quod sicut Phi-
lophilus dicit in 2. Ethic. homines exercitantur
se in operibus, perueniant ad aliquos ha-
bitus: quos cum acquisierint, eisdem actus
maximè possunt operari. Sic ergo obediencia
illi qui non sunt perfectionem adepti, ad
perfectionem pertinent. Illi autem qui iam
sunt perfectionem adepti, maxime prompti
sunt ad obediendum, non quasi indigentes
dirigi ad perfectionem acquirendam, sed
quasi ex hoc se conservantes in eo quod ad
perfectionem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod subiectio rei-
ligiosorum principaliter attenditur ad episco-
pos, qui comparantur ad eos sicut perfectio-
res ad perfectos: ut patet per Dionys. 6. ca.
Cælestia. Vbi etiam dicitur, quod monacho-
rum ordo pontificum consummationis virtuti-
bus mancipatur, & divinis eorum illumina-
tionibus edocetur. Unde nec ab episcoporum
obediencia, nec eremitæ nec etiam praelati
religionum excusantur. Et si a dextera
episcopis totaliter vel ex parte sunt exem-
pti, obligantur tamen ad obediendum sum-
mo pontifici, non solum in his quæ sunt com-
munia aliis, sed etiam in his quæ specialiter
pertinent ad disciplinam religionis.

Ad quartum dicendum, quod votum
obediencie ad religionem pertinet, se ex-
tendit ad dispositionem totius humane vitæ.
Et secundum hoc votum obediencie habet
quandam vniuersalitatem, licet non se ex-
tendat ad omnes particulares actus: quo-
rum quidam ad religionem non pertinent,
quia non sunt de rebus pertinentibus ad
dilectionem Dei & proximi, sicut confra-
ctio barbe, vel levatio festucae de terra.
& similia, quæ non cadunt sub voto, sed sub
obediencia. Quidam vero etiam contrarian-
tur religioni. Nec est simile de voto continen-
tie per quam excluduntur actus omnino per-
fectioni religionis contrarii.

Ad quintum dicendum, quod necessitas
coactionis facit inuoluntarium: & ideo ex-
cludit rationem laudis & meriti: sed neces-
sitas consequens obediencia non est neces-
sitas coactionis, sed libere voluntatis, in-
quantum homo vult obedire: licet forte non
vellet id quod mandatur, secundum se con-
sideratum, implere. Et ideo quia necessitati
aliqua faciendi quæ secundum se non pla-
cent, per votum obediencie homo se subici-
it propter Deum: ex hoc ipso ex quæ facit
sunt Deo magis accepta, etiam si sint mino-
ra: quia nihil maius potest homo Deo dare,
quàm quod propriam voluntatem propter
ipsam voluntati alterius subiciat. Unde in

more dicuntur esse ea
ratione quæ votum obe-
dientie principaliter se-
ntiunt, ut sic dicitur ex Dio-
nyso. Et propterea non
consequitur papa dispen-
sationis nomine in hu-
iusmodi votis, sicut vire-
tur si in voto castitatis
dispensaret: sed simpli-
ter: vnde sua potestati
quodammodo expedit
fieri. Nec obstat quod religio-
si in professione sua ex-
primunt se promittere
obediencia proprio ca-
piti sue religionis: cum
quia hoc intelligitur sal-
ua capitis Ecclesie potes-
tate de obediencia
quæ hoc intelligitur in
suo gradu: quia ex ca-
piti religionis est sub ca-
pite Ecclesie. promittendo
obediencia capiti
subordinato, intelligit
promittere obediencia
principaliter capiti vni-
uersali cui illud particu-
lare caput subordinatur.

In responsione ad quar-
tum aliter quod quoniam
dicitur, actus indifferen-
tes contineri sub voto
obediencie, est sermo
formalis: hoc est statum
in differencia actus. Ne
si contingat in aliquo ca-
tu actus secundum se in-
differentem, esse vultum
ad aliquid eorum quæ
ad religionem spectant
tunc non sunt indifferen-
tes, sed vultus, & cadunt
sub voto obediencie ac
precepto superioris. Ver-
bi gratia, si scilicet in
terra iacens leuanda præ-
cipitur, quia oportuna
est ad regerendum.

*Non religio-
sus magis operans
quæ sibi displicent,
quæ sibi non displicent.*
In responsione ad quin-
tum, est illud, Ex hoc
ipso, ex quæ facit, sunt
Deo magis accepta: ubi
occurritur religio-
sus plus meretur facien-
do ea quæ magis sibi di-
splicent, quæ faciendo quæ
non displicent. Ex ratio-
nibus, quæ tunc apparet
per actum meriti, sed
licet quod plus meretur
faciendo illa quæ sibi di-
splicent. In oppositum autem
est, quod non est deterioris
condicionis, cui nihil ope-
ris est, quod secundum se
displicet, quoniam cui di-
splicet aliquid eorum: ef-
fectus autem deterioris con-
dicionis, si est cui displicet,
plus meretur apud
Deum illam faciendo.

Ad hoc dicitur, quia
hoc quod est opus aliquod
displicere secundum se vult
religiosis & non alij non
patet ex magnitudine
operis, sed ex distantia
ad affectum suum & non
illius, & hinc fit ut vult
tunc opus eorum displice-
re, illi autem non sit dis-
tancia ideo huiusmodi dis-
plicere non arguit meriti
minus: quoniam distans
est se tenet ex parte ope-
ris, non ex parte meriti:
si autem signum imperio-
sis affectus, et pro-
pterea simpliciter loquendo,
non magis meretur
religiosus operans ea quæ
secundum se illi displicent,
quam

quoniam aliquis religiosus operans illam sine vlla dispendio. Porro tamen huiusmodi dispendia, & difficultates superantur, maioris charitatis esse effectus, & signum, dum iste ex charitate qua superat huiusmodi difficultatem, delectabiliter operatur illam operam quam alius sine dispendio illam operatur.

Ad obiectionem in oppositum dicitur, quod Amor non dicitur maius meritorium ex dispendio, & sua difficultate, sed ex prioris voto, quo suam voluntatem ad hanc tractat. necesse est ex obedientia agenda. Per hoc enim magis placet illi Deo sic operando, quam illi qui sine obedientia ingo eadem delectabitur licet operantur. Et hoc intendit Autor, ut patet ex Sarabaitis subditur.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

Super Quaestione centesima octava. Articulus sextus.
In articulo sexto eiusdem questionis in responsione ad primam, adducit quod quia non explicite habetur, quod a domino Iesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu, ideo Autor ex firmitate & immobilitate sequendi Christum votum institutum esse dicit, religiose perfectionis statum assumendum. Nam votum nihil aliud est, quam immobilitate animi ne possit retrogradi.

ARTICVLVS VI.

Quoniam requiratur ad perfectionem religionis, quod paupertas, continentia, & obedientia, cadant sub voto.



D SEXTVM sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod praedicta tria, scilicet paupertas, continentia, & obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis allumenda ex traditione Domini, est accepta: sed Dominus dantes formam perfectionis Matth. 19. dicit, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quae habes, & da pauperibus: nulla mentione facta de voto: ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

Præterea, Votum consistit in quadam promissione Deo facta. Unde Ecclesi. 5. cum dixisset Sapiens, Si quid vouisti Deo, ne more sis reddere, statim subdit. Displicet enim ei insidialis & iusta promissio: sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio: ergo sufficit ad perfectionem religionis, quod aliquis seruet paupertatem, continentiam, & obedientiam, absque voto.

Præterea, Augustinus dicit ad Pollentium de adulterinis coniugiis, Ea sunt in nostris officiis gratiora, quae cum liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectionis impendimus. Sed ea quae sunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quae sunt cum voto: ergo videtur gratius esse Deo si quis paupertatem, continentiam, & obedientiam, absque voto obleraret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

SED CONTRA est, quod in veteri lege Nazarei cum voto sanctificabantur secundum illud Numeri 6. Vir siue mulier cum fecerint votum ut sanctificentur, & se voluerint Domino consecrare, &c. Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis summam pertingunt: ut dicit glossa Gregor. ibidem. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

CONCLUSIO.

Necessarium est, ut quicumque religionis perfectionem proficiunt, voto obligentur ad perpetuam obedientiam, continentiam, atque paupertatem.

RESPONDEO dicendum, quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis: sicut ex supradictis patet. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quae sunt perfectionis, quae quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex praemissis, quod ad perfectionem Christianae vitae pertinet paupertas, continentia, & obedientia. Et ideo religionis status requirit, ut ad haec tria aliquis voto obligetur. Unde Gregor. dicit super Ezechielem, Cum quis omne quod habet, omne quod viuit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vouerit, holocaustum est. Quod quidem pertinere potest ad eos, qui praesens seculum deserunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad perfectionem vitae Dominus pertinere di-

xit, quod aliquis eum sequatur, non qualitercunque, sed ut ulterius retro non abiret. Unde & ipse dicit Luca 9. Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retrò, aptus est regno Dei. Et quamuis quidam de discipulis eius retrorsum abierint, tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti, nunquid & vos vultis abire? respondit, Domine, ad quem ibimus? Unde & Augustinus dicit in libro de Consensu Evangelistarum, quod sicut Mathaeus & Marcus narrant, Petrus & Andreas, non subductis ad terram nauibus tanquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam iubentem ut sequerentur, haec autem immobilitas sequelae Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad secundum dicendum, quod perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, ut aliquis omne quod vult Deo, exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere: quia non est tota simul, sed successiuè agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem. **Ad tertium** dicendum, quod inter alia quae licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo ceteris rebus chariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi admittit libertatem abstinendi ab his quae ad Dei seruitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit in epistola ad Armentarium & Paulinam, Non te vouisse preniteat, imò gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset, Felix necessitas, quae in meliora compellit.

ARTICVLVS VII.

Quoniam conuenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem.



D SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod Insuper 98. inconuenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitae magis consistit in interioribus, quam in exterioribus actibus: secundum illud ad Roma. 14. Non est regnum Dei esca & potus, sed iustitia, & pax, & gaudium, in Spiritu sancto. Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea, quae sunt perfectionis. Ergo magis dicuntur ad religionem pertinere vota interiorum actuum: puta contemplationis, dilectionis Dei & proximi, & aliorum huiusmodi, quam votum paupertatis continentiae, & obedientiae: quae pertinent ad exteriores actus.

Præterea, Praedicta tria cadunt sub voto religionis, in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem: sed multa alia sunt, in quibus religiosi exercitantur: sicut abstinencia, vigiliae, & alia huiusmodi: ergo videtur quod inconuenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

Præterea, Per votum obedientiae aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum praeceptum superioris, quae ad exercitium perfectionis pertinent: ergo sufficit votum obedientiae absque aliis duobus votis.

Præterea, Ad exteriora bona pertinent non solum diuitiae, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas diuitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum per quod honores mundanos contemnant.

SED CONTRA est quod dicitur extra, de statu monachorum. quod custodia castitatis, & abdicatio proprietatis sunt annexae regulae monachali.

CONCLUSIO.

Religionis status consistit ex integritate ex tribus votis, Obedientia, Continentia, & Paupertate.

RESPONDEO dicendum, quod religionis status potest considerari tripliciter. Vno modo, secundum quod est exercitium tendendi in perfectionem charitatis. Alio modo, secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus: secundum illud primae ad Corinth. 7. Volo vos sine sollicitudine esse. Tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum per quod aliquis totaliter se & sua offert Deo. Et secundum hoc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur, quod aliquis a se remoueat illa per quae possit impediri, ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Huiusmodi Secunda secunda S. Tho. Ttt 3

Annua.

ventura & temporalia referuntur ad obedientiam, ideo remota materia rationem habent respectu voti obedientie. Actiones autem, quia sunt voluntatis subiecta, & proprie de propriis materia respectu obedientie, voti rationem habent.

¶ In responsione ad quartum perspicue dicitur quod inter honorem & veneremur temporalia bona hanc est differentia manifeste, quod honor non est honorati actus, sed honorantis. Habe-

re autem diuitias, ac uti ventura, est in potestate voluntatis eius cuius sunt, & qui delectatur. Et propterea aliter oportet fieri & intelligi abdicatorem honoris, & diuitiarum, & veneremur. Nam abdicatio horum fit asserendo à sua voluntate potestatem hanc possidendi propriam, & utendi veneremur. Abdicatio autem honoris non potest ad ipsos honores referri qui in aliena sunt potestate, sed referuntur ad merita bonorum. Et ideo in littera distinguuntur merita bonorum, dicendo quod est duplex, scilicet virtus, & exteriorum excellentia. Debetur igitur virtuti honor & ut dicitur in quarto Ethic. exteriorum excellentia honoratur ex debito quodam, pro quanto sunt instrumenta virtutum, & debent esse signa virtutum, sicut ut in pluribus sunt signa virtutis, puta regnum, & dominium, primum. Et ex vulgari observantia. Excellentia igitur in his exterioribus honoratur à vulgo. Rursus quia virtuti debetur verus honor, scilicet secularis & sanctus de sancto patet in littera ex sacra Scriptura: de seculari patet, quia virtutis primum dicitur. Et ex ratione, quia ex quo debetur exteriori excellentie ratione virtutis, cuius est signum aut instrumentum, à fortiori debetur ipsi virtuti. Propter quod enim vult magis ut dicitur in primo Posteriorum. Et quia religiosi secularis vitam à se abdicant ideo in littera de seculari honore loquendo, verumque tangitur, scilicet de quod religiosi seculari honore renuntiant, & quod hoc faciunt abdicando à se illius non radicale meritum, quod est virtutis illius proximum meritum, quod est vita secularis. Hoc enim exemplum saltem vult tradidit, dum noluit honorari ab hominibus voluntibus cum in regem sibi praestare. De honore autem sancto in littera simpliciter dicitur, quod non convenit religiosi renuntiare illi. Vbi advertendum est, quod quia honor ecclesiasticus proculdubio sanctus honor est, quia Ecclesia ipsa sancta est, ideo non spectat ad perfectionem religionis renuntiare ecclesiasticis honoribus. Quocirca reprehensione digni sunt religiosi, ab-

dicentes sola honores magisterij in theologia: sicut reprehendendi essent, si presbyteros nolent habere suos, quia honorandi sunt loco & aliis reverentia signa. Et loquor de religionibus institutis ad perfectionem, in quibus collati sanctos patres huiusmodi honore donatos. Habes ad hoc quoque Anorem in libro contra impugnantes religionem, dicentem in capitulo secundo, non querit honor ad mundum pertinere, sed qui consistit in rebus mundanis. Non enim potest dici quod honor sacerdotij pertinet ad mundum, & similiter nec honor magisterij cum doctrina, quam consequitur talis honor, sit de spiritualibus bonis. Sicut ergo religiosi non renuntiant per votum sacerdotio, ita nec magisterio, hanc illi.

¶ Super Quaestione confirmat collationem sextae Articuli octavi.

In articulo octavo in corpore articuli, nota quod actus proprii, qui sunt finis religionis, sunt actus ordinati ad dilectionem Dei, & proximi, quae est religionis finis. Huiusmodi autem actus sunt propria materia voti obedientie: ut oratio, lectio, praedicatio, cura infirmorum, & similia.

¶ Nam Papa possit infingere religionem à sua ex parte, & repotestare.

In eodem articulo in responsione ad tertium circa illud, Papa non potest religionem à sua obedientia eximere, dicitur: quod aliam hoc repugnat in praedictis. Minor enim, est papam eximere aliquem à sua obedientia, quam consilium illius supra se: sed papa potest ex superadditis subdere se alteri, vel iudici: ergo à fortiori potest aliquem eximere à se. Et si non potest aliquem eximere à se, multo minus potest aliquem consilium indicem supra se.

¶ Ad hoc dicitur, quod quodammodo Papa non potest aliquem à sua obedientia eximere totaliter, quia non potest suam potestatem minuire: potest tamen sponte partialiter se concedendo quod aliquem eximere, statuendo vel concedendo quod non teneatur apostolice precepto obedire, nisi cum continetur talem clausulam, quod pertinet ad votum potestatis papalis: ita papa non potest se subdere alicui, ita quod ille sit equaliter seu simpliciter iudex supra papam, quia non potest minuire suam potestatem: sed oportet vel quod subtrahat personam suam totaliter à potestate papali, renuntando papatu, & sic papa non erit subditus, sed persona specialia à scripta papam subditum erit: vel quod sit beatorum suorum potestas, tunc si est papa, & hoc à solo

carnealium delectationum, exteriorum appetituum, impediens perfectionem vitae, necessarium fuit votum continentiae & paupertatis. Sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in tertio Ethic. honor proprie & secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deferuntur ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentie honor aliquis exhibetur, & praecipue à vulgo, quod solam excellentiam exteriorum recognoscit. Honori ergo, qui Deo & sanctis omnibus exhibetur propter virtutem (videtur in Psal. Mihi autem, nimis honorati sunt amici tui Deus) abrenuntiare non competit religiosi, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentie, abrenuntiant ex hoc ipso quod secularem vitam derelinquunt. Unde, ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULVS VIII.

¶ Verum votum obedientie sit potissimum inter tria vota religionis.



DOCTAVVM

sic proceditur. Videtur quod votum obedientiae non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religionis vitae à Christo sumptis exordium: sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate: non autem invenitur dedisse consilium de obedientia: ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiae.

¶ Præterea, Ecclesiasticus dicitur, quod omnis ponderatio non est digna animae continentis: sed votum dignioris rei est eminentius: ergo votum continentiae est eminentius quam votum obedientiae.

¶ Præterea, Quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis dispensabile: sed vota paupertatis & continentiae sunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec summus Pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quidam Decretalis, de statu monachorum: qui tamen potest indulgere, ut religiosus non obediat suo praelato: ergo videtur quod votum obedientiae sit minus voto paupertatis & continentiae.

¶ SED CONTRA est quod Gregorius dicit 25. Moral. Obedientia victimis iure praepositur quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur: sed vota religionis sunt quadam holocausta, sicut supra dictum est: ergo votum obedientiae est praecipuum inter omnia religionis vota.

CONCLUSIO.

¶ Inter omnia religionis vota, Obedientia votum maximum est, per quod Deus homo offert totam suam voluntatem, quae omnibus corporis & fortunae bonis longe praestat.

¶ RESPONDEO dicendum, quod votum obedientiae est praecipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. Pri-

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, votum religionis ordinatur, sicut in finem, ad perfectionem charitatis: ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas: secundum illud prima ad Corinth. 13. Charitas pater est, benigna est, &c. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiae, & huiusmodi, non cadunt sub voto religionis: quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

¶ Ad secundum dicendum, quod omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum (puta labor, mendicitas, vel alia huiusmodi) referuntur ad paupertatem, ad cuius conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliae, ieiunia, & si quales huiusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei & proximi (puta, lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est huiusmodi) comprehenduntur sub voto obedientiae: quod pertinet ad voluntatem, quae secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione.

¶ Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem: cui etiam subiciantur omnia humana, quaedam tamen sunt quae specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humane. Nam passionibus pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passionibus

1. Iſo Chriſto domino dependet quod papa habeat talem & tantam poteſtatem. Vnde nec ipſe papa, nec alius poteſt eſſe quod manens papa minorem habeat poteſtatem. Poteſt tamen non ſui poteſtate: ſicut ſubdicere ſe aliorum iudi- cio. Et ſicut ſtatutendo ius commune, ſubdit ſe communi iuri: & concedendo privilegium, obligat remanere deinde ad obſervandum privilegium quod a principio gratuito conceſſerat: ita ex quo ſpō- re ſe ſubdit alicuius iudi- cio, tenetur ſtare ſub illius iudicio. Sed quia hic vincula ad vſum, vel non vſum ſue poteſtatis ſpectant, & in ipſo remanent, poſtquā ſe ſubdidit iuri vel iudi- cio, plenitudo poteſtatis papali: ideo quavis non debeat, poteſt tamen de plenitudine poteſtatis ſue & iudicem revocare, ſicut & privi- legia quocunque con- ceſſa tollere, ita quod ſi tollat ſeu revocet ius aut iudicem aut privi- legium, etiam ſi peccet papa revocando, effe- ctum tamen intentionis efficit ſua poteſtas: ita quod remaneret ius il- lud nullum, & iudex nō eſſet amplius iudex, & privilegium nihil ampli- us valeret. Multa enī fieri prohibentur, quæ tamen facta tenent.

¶ *Super Quaſtio- nis centiſimoſexta Articuli nonum.*

IN Artic. nono cuius- dam quaſtio. collige expoſitionem regula- rum & ſtatutorum re- ligioſis cuiuſque. Di- ſtinguitur ſiquidem in litera quatuor genera contentorum in regula. In primo ſunt actus vir- tutum qui communiter ſunt in præcepto, ut di- ligere Deum & proxi- mum. In ſecundo ſunt actus virtutis qui com- munitur ſunt de con- ſilio, ut diligere inimicos in particulari. In tercio ſunt exteriores obſervantiae, quæ ſunt prima materia triū vo- torum, ut caſtum eſſe, & nihil propium ha- bere &c. In quarto ſunt reliquæ exteriores ob- ſervantiae regulares, ut abſtinerē a carnibus, ve- lantibus ad carnem, & hu- iuſmodi. De primo ge- nere dicitur, & mani- feſtum eſt, quod transgreſ- ſio eſt mortalis. De ſe- cundo vero, quod non eſt mortalis transgreſ- ſio: quia hæc ſpectant ad perfectionem charitatis, quæ eſt ſinis religionis. Re- ligioſus autem non tenetur eſſe perfectus. Apponitur tamen in litera exceptio, quomodo ſubditur, niſi propter contemptum. Et ratio exceptionis aſſignatur: quia religioſus tenetur tendere ad perfectionem charitatis. Hic autem intentioni contrariatur perfectionis contemptus. De tercio genere dicitur & patet, quod transgreſſio eſt mortalis. De quarto autem, quod non eſt mortalis niſi propter contemptum regulæ: quia hic directe contrariatur perfectioni, quæ eſt obligatio ad vitam ſecundum regulam: vel propter præceptum a regula vel prælati factum: quia hoc eſſet contra obedientiam votum. Ex quibus habet quod religioſi omnes ultra communia vincula omnium Chriſtianorum, & tria religionis vota, & præcepta facta a regula vel prælati, quæ tamen ſub voto obedientie compre- henduntur, habent duplex vinculum peccati mortalis propter contemptum, ſcilicet contemptum perfectionis, & contemptum regulæ. Verumque enim in li- tera habet. Primum, reſpectu actuum virtuoſorum qui ſunt in conſilio. Secun- dum, reſpectu regulæ obſervantiarum ultra tria vota. Et quoniam con- temptus regulæ eſt non ſubſeſſe regulæ, quod directe contrariatur perfectioni ipſius regulæ: ideo nulla de hoc quaſſio eſt. Patet enim contemptus Deum in ipſa regula, qui tam per ſuos miniſtros conſtituit, & cui promiſſio facta eſt de ſub- ſeſſione ad illam: ac per hoc cauſare peccatum mortale. Sed de contemptu perfectionis non ita apparet: quoniam a doctores quali appoſitum videtur re- ligioſis quod tendere ad perfectionem tenentur ſub vinculo peccati mortalis. Et propterea ſcito, quod religioſus non aliter tenetur ad perfectionem tendere quam ſecundum regulam ſuam. Et ideo hi duo contemptus ſcimus non conſtan- tur: ita quod impoſſibile eſt ut quis non contemnat regulam ſuam & contemnat perfectionem: quia ſi non contemnat regulam, iam permanet in perfectione ten-

dendi ad perfectionem, ac per hoc non contemnat perfectionem. Et ſimiliter ſi non contemnat perfectionem, conſequens eſt, ut velit ſubſeſſe regulæ per quam tenetur ad perfectionem tendere. Vnde Dionyſius & alij doctores non appoſu- runt, ſed expoſuerunt id quod conuenit religioſis ex auctoritate domini dicentis adoleſcenti. Si vis perfectus eſſe &c. ubi apparet quod voluntas tendendi in perfectionem, princi- paliter eſt debet volun- tate paupertatis, ac per hoc reliqua partium religioſorum.

dispensare, ut nulli prælati teneatur obedi- re in his quæ ad perfectionem vitæ per- tinent. Non enim poteſt eum a ſua obedientia eximere. Poteſt tamen eum eximere ab inferioris prælati ſubſeſſione: quod non eſt in voto obedientie dispensare.

ARTICULVS IX.

¶ *Primo religioſus ſemper peccet mortali- ter transgrediendo ea quæ ſunt in regula.*



AD NONVM ſic proce- ditur. Videtur quod reli- gioſus ſemper peccet mor- taliter, transgrediendo ea quæ ſunt in regula. Facere enim contra votum eſt pec- catum damnabile, ut patet

per id quod Apoſtolus dicit primæ ad Timo- theum, quod videtur quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primum fidem irritam fecerunt. Sed religioſi voto profes- ſionis ad regulam aſtringuntur: ergo pec- cant mortaliter, transgrediendo ea quæ in regula continentur.

¶ Præterea, Regula imponitur religioſo ſicut lex quædam: ſed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter: ergo vi- detur quod monachus transgrediens ea quæ ſunt in regula, peccet mortaliter.

¶ Præterea, Contemptus inducit peccatum mortale: ſed quicunque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex con- temptu peccare: ergo videtur quod ſi religio- ſus frequenter transgreditur id quod eſt in regula, peccet mortaliter.

¶ **S**ED CONTRA, eſt, quod ſta- tus religionis eſt ſecurior quam ſtatus ſecu- laris vitæ: unde Gregor. 1. Moral. comparat vitam ſecularem mari fluctuanti, vitam au- tem religionis portui tranquillo. Sed ſi quæ- libet transgreſſio eorum qui in regula con- tinentur, religioſum obligaret ad pecca- tum mortale, ſtatus religionis eſſet pericu- loſiſſimus propter multitudinem obſervan- tiarum. Non ergo qualibet transgreſſio eo- rum quæ in regula continentur, eſt pecca- tum mortale.

CONCLUSIO.

¶ *Religioſus non peccat mortaliter, quæcumque in regula continentur transgrediendo, ſed tantum quæ ad tria continentur vota, & alia quæcumque ex contemptu operis, vel præcepti ſervare omiſit.*

Ad eam etiam ſub præcepto regulæ: quia ſtat quod cadant ſub ſimplici ſtatuto regula: ita quod ex regula non habentur viſa præcepta, ſi eſſent vinculum di- vini aut eccleſiaſtici præcepti. Sed eſſe cadent etiam ſub præcepto regulæ, non propterea eſſe duplex peccatum, aut aliter ſpeciei circumſtantiam habens, ſed eſſe gratius peccatum quoniam peccati ſpecies non ex parte præceptorum attenditur: quia ex auctoritate præcipientis & magis præcipientis aggrauatur.

¶ *Num & qua ratione religioſorum transgreſſio imputetur ad penam, non autem ad culpam.*

¶ In eodem articulo in reſponſione ad primum, circa illud, quod non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, ſed ſolum ad penam taxatam ſuſti- nendam &c. dubium hic occurrit dupliciter. Primo, quia abſolute videtur im- plicare quod ſi obligatio in propriis actibus voluntariis ad penam & non cul- pam, cum pena ſoli culpe debeatur. Secundo, quia in ſtatutis religionis ordi- nis prædictorum, in qua dicuntur obligari ad penam & non culpam, contra- rium exprimitur: dum pluries dicitur, ſeu culpa eſt, ſeu culpa eſt, & tamen eſt ibi ſermo de huiusmodi obſervantiis.

¶ Dubium ſecundo occurrit, an obligatio ad penam intelligatur, ſi imponatur a prælati vel etiam ſi non imponatur.

¶ Dubium tertio occurrit, an ſi non ſuſtineatur pena, incuratur culpa. Dubium quarto occurrit, quia ultima verba aduerſantur primis: dum dicitur, q. ex negligentia, libidine, vel contemptu, poſſunt tales religioſi peccare in illis venialiter vel mortaliter. Nam ubi voluntaria transgreſſio non eſt culpa, ubi negli- gentia multo minus eſt culpa: cum negligentia ideo ſit peccata quia eſt voluntaria.

¶ Ad primum dubium dicitur, q. in particularibus legibus oportet particulariter ſecunda ſecundæ S. Tho. T. c. 4.

¶ *Num religioſus trans- grediendo præceptum Dei contentum in re- gula peccet, quæ non contentum in re- gula.*

¶ Dubium circa hanc li- teram remanet vnum: an religioſus transgre- diens præceptum Dei contentum in regula, plus peccet quam transgre- diens præceptum Dei non contentum in re- gula, cæteris paribus. Et eſt ratio dubij, quia hæc non ponuntur in regulis & humanis iuribus ut præcepta, ſed ut manifesta. In oppo- ſitum autem eſt, quia ſicut ad conſilia con- tinenta in regula obliga- tur religioſus, & alia non ita ad divina præ- cepta contenta in re- gula magis obligatur quam ad alia.

¶ Ad hoc dicitur, quod quædam id quod eſt ſub iure poſitivo communi, ſi in regula ſtatuitur, obligat il- lius profeſſor duplici vinculo, ſcilicet iuris ca- nonici, & propriæ re- gulæ ad id ſervandum. Verbi gratia, ſi in re- gula indicatur inter- alia ieiunia, etiam illa ieiunia quæ ſunt ab Ec- cleſia inſtituta, tenentur religioſus ille ieiunare non ſolum ex Eccleſiæ ſtatuto, ſed ex ſua re- gulæ mandato. Ita ſi præcepta Dei vel natu- ralis iuris in regula ſta- tuantur ſervanda, tenentur profeſſor illius regulæ ex duplici capite ad illa præcepta ſer- vanda, ſcilicet ex divi- no iure, & ex ſua re- gula. Non tamen incon- venit præceptum a iure iterum præcipi ali- alio iure vel iudice, ut patet. Nec propterea pa- tet me dicere quod om- nia præcepta divina contenta in regula, ca- dant ſub ſimplici ſtatuto regula.

¶ *Supra, q. 88. artic. 11. ad 4. & quaſ. 185. ar. 8. Et 4. di. 38. q. 1. art. 4. q. 1. ad 5. Et quol. 1. ar. 20.*

medias obligatio ad veniale, itaque sub precepto casit omnis obligatio, sine ad mortale, sine ad veniale: quoniam tenetur evitare veniale. Unde quia precepta, et distinguuntur contra consilia, non obligant necessitate ad mortale, sed ad mortale vel veniale: consequens est ut ex ignorantia procedat ex affirmatione preceptum infirmitate peccatum mortale determinatur, vel ex negatione precepti ad mortale: inferre quod est de consilio. Et quia hoc multos scriptores latere videtur, ideo non est mirum si minus quantoque scribitur. Et ne pater noster me ingerere doctrinam, lege dignum Thomam superius in multis questionibus, scilicet quando tractat de preceptis fidelis, charitatis, prudentie, iustitie, fortitudinis, & temperantie: & videbis multa sub precepto comprehendendi, ad veniale tantum culpam obligantia: tum quia Augustinus in littera sic vult esse preceptum nomine, quoniam dicitur. Hec sunt que ut ob-

Supra 60.
184. arti.
Ser. fin.
Et 4. dis.
14. q. 1.
art. 1. q. 3.
ad 3.

dum precepti: sed quod in proponuntur per modum ordinationis cuiusdam vel statuti obligantis ad certam poenam. Sicut in lege civili non facit semper dignum poena mortis corporalis transgressio legis statuti, ita nec in lege Ecclesie omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale, & similiter nec omnia statuta regula.

Ad tertium dicendum, quod tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subiaci ordinationi legis vel regula: & ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quando autem econverso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regula, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa vel alia simili peccatum iteretur. Sicut & Augustinus dicit in libro, de Natura & Gratia, quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbie. Frequentia tamen peccati dispositio inducit ad contemptum: secundum illud Proverbiorum decimo octavo, Impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.

ARTICVLVS X.

¶ *Primum religiosum eodem genere peccati grauius peccat quam secularis.*



DECIMUM sic proceditur. Videtur, quod religiosus eodem genere peccati non grauius peccet, quam secularis. Dicitur enim secundi Paralipomenum trigesimo, Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt dominum Deum Patrum suorum: & non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt. Sed magis videtur religiosi ex toto corde dominum Deum Patrum suorum sequi: quam seculares qui ex parte se & sua Deo dant, & ex parte sibi reseruant, ut Gregorius dicit super Ezechielem. Ergo videtur quod minus imputet eis si in aliquo a sanctificatione deficiant.

Præterea, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur. Dicitur enim secundi Paralipomenum nono, Impio præbes auxilium: & his qui oderunt dominum, amicitia iungitur. Et idcirco iram quidē domini merebaris: sed bona opera inuenerunt in te. Religiosi autē plura bona opera faciunt, quam seculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

Præterea, præter vitam sine peccato non transgreditur, secundum illud Iacobus. In multis offendimus omnes. Si ergo peccata religiosorum essent grauiora peccatis secularium, sequeretur quod religiosi essent peioris conditionis quam seculares: & sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

SED CONTRA est, quod de maiori malo magis videtur esse dolendum, sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis & perfectionis, maxime videtur esse dolendum. Dicitur enim Hier. 23. Contritum est cor meum in medio mei. Et postea subdit, Prophetæ nanque & sacerdotes polluti sunt: & in domo mea inueni malum eorum. Ergo religiosi & alij, qui sunt in statu perfectionis cæteris paribus grauius peccant.

CONCLUSIO.

¶ *Religiosus peccat ex contemptu, vel contra votum, vel alteri scandalum præbens, grauius quam secularis peccat, secus si ex infirmitate vel ignorantia tantum peccet.*

RESPONDEO dicendum, quod peccatum quod a religiosis committitur, potest esse grauius peccato secularium eisdem specie tripliciter. Vno modo, si sit contra votum religionis, puta si religiosus fornicetur vel furetur: quia fornicando facit contra votum continentie, & furando facit contra votum paupertatis, & non solum contra preceptum diuine legis. Secundo, si ex contemptu peccet: quia ex hoc videtur esse magis ingratus diuinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis, sicut Apostolus dicit ad Hebræos decimo, quod fidelis grauiora meretur supplicia ex hoc, quod peccando filium Dei contumaciter percontemnit. Unde & Dominus conqueritur Hieremie vndecimo, Quid est quod dilectus meus in domo mea facit scelera multa? Tertio modo peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum: quia ad vitam eius plures respiciunt. Unde dicitur Hieremie vigesimo tertio, In Prophetis Hierusalem vidi similitudinem adulterantium & iter mendacij: & confortauerunt manus pessimorum, ut non conuerteretur vnusquisque a malitia sua. Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ignorantia aliquod peccatum, quod non est contra votum sue professionis, committit absque scandalo (puta in occulto) leuius peccat eodem genere peccati, quam secularis: quia peccatum eius si sit leue, quasi absorbetur ex multis operibus bonis, quæ facit. Et si sit mortale, facilius ab eo resargitur. Primum quidem, propter intentionem, quam habet rectam ad Deum: quæ est ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud Psal. Cum cecideris non collidetur, dicit Origenes, In iustus si peccauerit, non pernitet: & peccatum suum emendare nescit: Iustus autem scit emendare, scit corrigere. Sicut ille qui dixerat, Nescio hominem: paulo post cum respectus fuisset a Domino, flere coepit amarissime. Et ille qui de recto mulierem viderat & concupierat eam, dicere voluit: Peccavi & malum coram te feci. Inuatur etiam a sociis ad resurgendum: secundum illud Ecclesiastici quarto, Si vnus ceciderit, ab altero fulciatur. Vnde soli, quia cum ceciderit, non habet subleuantem se.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod autoritas illa loquitur de his, quæ per infirmitatem vel ignorantiam committuntur. Non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad secundum dicendum, quod Iosaphat etiam cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humane affectionis peccauit.

Ad tertium dicendum, quod iusti non de facili peccant ex contemptu, sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, a quo de facili releuantur. Si autem perueniant ad hoc, quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi & maxime incorrigibiles: secundum illud Hieremie 1. Confregisti iugum, dirupisti vincula: dixisti, Non seruiam. In omni colle sublimi, & sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix. Unde Augustinus dicit in Epistola ad plebem Hipponensem, Ex quo Deo seruare coepi: quomodo difficile sum expertus meliores, quam qui in monasteriis profecerunt: ita non sum expertus peiores, quam qui in monasteriis ceciderunt.

QVÆSTIO CENTESIMA OCTA-
gesima septima, de His quæ pertinent
ad Religiosos, in sex
articulis di-
uisa.

DE INDE considerandum est de his quæ competunt religiosis.

¶ *Et circa hoc queruntur sex.*

¶ *Primum, vtrum liceat eis docere, prædicare, & alia huiusmodi facere.*

Vnde quandoque regulam in sua voluntate retinet: quod si semper est quandoque vult ut quilibet sit regulæ vltimus, etiam si minus bona & innotata voluntate innotat transgressi videretur regulam, nunquam peccat ex contemptu. Cuius tamen ne frequenter peccandi dissuadet ipsius paulatim, & tunc destitit: ipsum ad voluntatem non subiacet illi regulæ: quoniam, ut in littera dicitur, frequenter peccati dispositio inducit ad contemptum, sicut confusum veniale non correptum dispositio inducit ad mortale.

¶ *Super Quæstione centesima octuagesima sexta Articulus decimus.*

¶ *Articulus decimus eiusdem centesima octuagesime sextæ Articulus decimus.*

¶ *Articulus decimus eiusdem centesima octuagesime sextæ Articulus decimus.* Item centesima octuagesima sextæ quæstionis, nota primum, quod vota religionis, supererogationis bona sunt ex extendi. littera verba in principio corporis articuli & vel inde deprehendere errorem tunc, dum legis quod religiosus fornicando, contra castitatis votum & furando, contra paupertatis votum agit: & non solum contra diuinum preceptum. Constat enim furem & fornicatorem vitare, non esse bonum supererogationis, sed necessitatis.

¶ *Nota secundo in respon-* sione ad tertium, tu faciem religiosi, peccatos suos continentibus, & a suis regularibus observantibus recessibus, quam cum criminali inueniat: quoniam tales experientia August. & iudicio dñi Thomæ, & auctoritate Hieremie sine periculo, & correctionis inuagocet. Nam sicut factorem præstans religiosi, particeps bonorum quæ ab ipso humeris factore malorum, particeps est criminum eorum.

¶ *Super*

*Super Quæstionibus
centesimo octogesimo
septimo Articulus pri-
mus.*

*Num quis predi-
cando in mortali pecca-
to existens peccet mor-
taliter.*

Secundo, vtrum liceat eis de negotiis secu-
laribus se intrinsecare.
Tertio, vtrum teneantur manibus operari.
Quarto, vtrum liceat eis de elemosinis
vivere.
Quinto, vtrum liceat eis mendicare.
Sexto, vtrum liceat eis vestimenta cæteris
viliora deferre.

ARTICVLVS I.

*Vtrum religiosi liceat docere, præ-
dicare, & alia huius-
modi facere.*



PRIMUM sic proce-
ditur. Videtur, quod reli-
giosus non liceat docere,
prædicare, & alia huius-
modi facere. Dicit enim
septima quæstione prima
in quodam statuto Con-
stantinopolitane synodi,

Vita monachorum subiectionis habet ver-
bum & disciplinatus, non docendi, vel præ-
dicandi, vel pascendi alios. Hieronymus etiam
dicit ad Riparium & Desiderium, Monachus
non doctoris sed plangentis habet officium.
Leo etiam papa dicit, vt habetur decimasex-
ta quæstione prima, Præter domini sacer-
dotes nullus audeat prædicare, siue mona-
chus siue laicus ille sit, qui cuiuslibet scien-
tia nomine gloriatur. Sed non licet trans-
gredi proprium officium & statutum ec-
clesiæ: ergo videtur quod non liceat reli-
giosis docere, prædicare, & alia huiusmo-
di facere.

Præterea, In statuto Nicenæ synodi, quod
ponitur vigesima prima quæstione prima sic
dicitur, Firmiter & indissolubiter omni-
bus præcipimus, vt aliquis monachus pœ-
nitentiam nemini tribuat, nisi inuicem sibi,
vt iustum est. Mortuum non sepeliat, nisi
monachum secum in monasterio commo-
rantem, vel si fortuito quemcunque adue-
nientium fratrum ibi mori contingat. Sed
sicut ista pertinent ad officium clericorum,
ita etiam prædicare, & docere: ergo cum alia
sit causa monachi, & alia clerici, vt Hierony-
mus dicit ad Heliodorum, videtur quod non
liceat religiosi prædicare, docere, & alia huius-
modi facere.

Præterea, Gregorius dicit in registro, Ne-
mo potest ecclesiasticis obsequiis deferuire,
& in monastica regula ordinate persolvere. &
hoc habetur decimasexta quæstione prima,
Sed monachi tenentur in monastica regula
ordinate persolvere: ergo videtur quod non
possint ecclesiasticis obsequiis deferuire. Do-
cere autem & prædicare pertinent ad eccle-
siastica obsequia: ergo videtur quod non li-
ceat eis prædicare, aut docere, aut aliquid
huiusmodi facere.

SED CONTRA est quod Gregorius
dicit, & habetur secunda quæstione prima,
Eadem enim ex autoritate huiusmodi de-
creti, quod Apostolico moderamine & pie-
tatis officio à nobis est constitutum, sacer-
dotibus monachis Apostolorum figuram du-
centibus liceat prædicare, baptizare, com-
munionem dare, pro peccatoribus orare,
poenitentiam imponere, atque peccata solu-
ere.

CONCLUSIO.

*Non licet religiosi prædicare, docere, ali-
que inuadendi populum officia exercere,
nisi vel sint ordinati, & hoc ex-
ercenda à superioribus iurif-
dictionem susce-
perint.*

RESPONDEO dicendum, quod ali-
quid dicitur alicui licere non dupliciter. Vno

modo, quia habet in se quod contrariatur
ei quod dicitur non licere: sicut nulli ho-
mini licet peccare, quia habet in se quili-
bet homo rationem & obligationem ad le-
gem Dei, quibus contrariatur peccatum.
Et hoc modo dicitur alicui non licere præ-
dicare, vel docere, vel aliquid huiusmodi
facere: quia habet in se aliquid quod his
repugnat, vel rationem præcepti: sicut his
qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ, non
licet ascendere ad sacros ordines. Vel pro-
pter peccatum: secundum illud Psalm. Pec-
catori autem dixit Deus, Quare tu enar-
ras iustitias meas? Hoc autem modo non
est illicitum religiosi prædicare, docere, &
huiusmodi facere: tum quia ex voto & præ-
cepto regulæ non obligantur ad hoc quod
ab his absterneant: tum etiam quia non red-
duntur ad hoc minus idonei ex aliquo pec-
cato commissio, sed magis idonei ex exer-
cicio sanctitatis, quod assumpserunt. Stul-
tum autem est dicere, vt per hoc quod ali-
quis in sanctitate promouetur, efficiatur mi-
nus idoneus ad spiritualia officia exercenda.
Et ideo stulta est quorundam opinio dicen-
tium, quod ipse status religionis impedi-
mentum affert talia exequendi. Quorum
errorem Bonifacius papa rationibus supra-
dictis excludit, dicens, vt habetur decima
sexta quæstione prima, Sunt nonnulli nullo
dogmate fulti, audacissimo quidem zelo
magis amaritudinis, quam dilectionis in-
flammati, asserentes monachos, quia mun-
do mortui sunt & Deo viuunt, sacerdotalis
officii potestate indignos. Sed omnino la-
buntur. Quod ostendit: primo quidem, quia
non contrariatur regulæ. Subdit enim, Ne-
que enim beatus Benedictus monachorum
præceptor alimifcus, huiusmodi rei aliquo
modo fuit interdictor. Et similiter nec in
aliis regulis hoc prohibetur. Secundo, im-
probat prædictum errorem ex idoneitate
monachorum, cum in fine capituli subdit,
Quanto quisque est excellentior, tanto &
in illis spiritualibus, scilicet operibus, po-
tentior. Alio modo dicitur aliquid non li-
cere alicui, non propter contrarium quod
habeat, sed propter hoc, quod deficit ei
vnde illud possit: sicut diacono non licet
missam celebrare, quia non habet ordinem
sacerdotalem: & presbytero non licet sen-
tentiam ferre, quia non habet episcopalem
autoritatem. In quibus tamen est distinguen-
dum: quia ea quæ sunt ordinis, committi
non possunt nisi ei qui ordinem habet: sicut
diacono non potest committi, quod cele-
bret missam, nisi fiat sacerdos. Ea verò quæ
sunt iurisdictionis, committi possunt eis qui
non habent ordinariam iurisdictionem: sicut
prolatio sententiæ committitur ab episcopo
simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non
licere monachis & aliis religiosi prædicare, docere, & alia huius-
modi facere, quia status religionis non dat eis potestatem huius-
modi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem recipiant
vel ordinariam iurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea
quæ sunt iurisdictionis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ex verbis illis habe-
tur, quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur
potestatem talia faciendi: non autem quod ex hoc quod sunt mo-
nachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.
Ad secundum dicendum, quod illud etiam statutum Nicenæ concilij
præcipit, vt monachi non usurpent sibi ex hoc quod sunt mo-
nachi, potestatem huiusmodi actus exercendi: non autem prohibet
quin ista possint eis committi.
Ad tertium dicendum, quod ista duo se non compatiuntur, scilicet
quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat,
& monasticam regulam in monasterio seruet. Per hoc tamen non
excluditur, quin monachi & alij religiosi possint interdum circa
ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordi-
nariam curam habent: & præcipue illi, quorum religiones ad
hoc sunt specialiter institutæ: vt infra dicitur.

actus illicitus, sed non
mortaliter. Illicitus quia
dicitur, quia monachus
est prædicatio peccatoris,
dum vna repugnat
predicationi. Non mor-
taliter autem: quia in-
terpretatur tantum in-
fert in malo prædicato-
re estimationem quod
Deus sit sibi similis, scilicet
dicens & non faciens:
ratione cuius re-
prehenditur à Deo ma-
ius prædicator in illa
autoritate Psalmi. Præ-
dicatores enim quos sine
missa à Deo, iuxta illud,
quomodo prædicabunt
nisi mitterentur: si prædi-
cando divina sunt mali,
per se ferunt quod Chri-
stus qui mittit illos fue-
rit illis similis, scilicet
recta docet, & non recte
vocat: sicut sunt ipsi qui
sunt illius nuntij.

In responsione ad ter-
tium eiusdem articuli pri-
mi, adverte quod Autor
dupliciter tractat de cu-
ra ecclesiasticorum offi-
ciorum, scilicet vt ordi-
naria, vel vt delegata. Et
de ordinaria quod con-
cedit quod non compa-
tuitur se cum monasticam
obseruantiam, & pertran-
sit quia iam superius de-
claratum est, quod ab-
solumus à monasticis
obseruantis impedi-
tibus animarum curam
ordinariam, quum ad il-
lam assumuntur. De de-
legata verò nihil aliud
dicit, nisi quod non pro-
pterea fugitur quod re-
ligiosis non possit com-
mitti interdum ecclesi-
astica officia. Et intendit
quod delegata interdum
cura alicuius officij, puta
predicandi vel confes-
siones audienti, statum
regulæ obseruantia. Et
propterea Gregorius au-
toritas non est contra hoc.
Et tunc addit, quod si etiam
quo ad aliquid impedi-
ret regularem obseruan-
tiam, non obstat quia
propter maius bonum
dispensari potest superio-
ris autoritate, vt omittat
interdum aliquid
obseruantiarum regula-
rium.

Super

ART

¶ Nam quomodo sunt religiosi secularia negotia interdita, & quomodo ex cupiditate, non ex charitate, vel cupiditate.

¶ Super Quaestione centesima octuagesima septima Articulus secundus.

Questio In articulo secundo eiusdem quaestione centesima octuagesima septima, dubium primo occurrat circa titulum & conclusionem responsionum si nolan per secularia negotia hoc in loco intelligatur omnia secularia negotia, an quædam. Et est ratio dubij, quia si intelliguntur omnia, sequitur primo quod causa charitatis licetum sit religiosi negotia tractare, & exerceat, ut faciat morales, si vero intelliguntur quædam, oportet illa determinari quod in littera non fit. Dubium secundo occurrat circa distinctionem, quæ in littera fit pro decisione quaestione: sed ex charitate vel cupiditate quia distinctio hæc non ad ipsa negotia, sed ad causas spectat. Et propterea ex hac distinctione & decisione non habet quod negotium eis liceat, aut quod non. Tum quia non solum secularia, sed etiam ecclesiastica & religiosa negotia sunt eisdem ex cupiditate prohibita: per hoc non est doctrina dignum dicere quod ex cupiditate sunt religiosi secularia negotia interdita.



ARTICVLVS II.

¶ Verum religiosi liceat secularia negotia tractare.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod religiosi non liceat secularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii papæ, quod beatus Benedictus eos secularium negotiorum dixit expertes fore: quod quidem apostolicis documentis & omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus magnopere imperatur: secundum illud secundum ad Timotheum. 2. Nemo militans Deo, implicat se secularibus negotiis. sed omnibus religiosi immittit, quod militent Deo: ergo non licet eis secularia negotia exercere.

¶ Præterea, Primæ ad Thessalonicens. 4. dicit Apostolus. Operamini ut qui sitis & ut negotium vestrum agatis. glossa. Dimittis alienis, quod vobis utile est in emendationem vite. Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vite: ergo non debent secularia negotia exercere.

¶ Præterea, Super illud Matthæi vndecimo. Ecce, qui mollibus vestiuntur, in domibus Regum sunt, dicit Hieronymus. Ex hoc ostendit rigidam vitam & austeram prædicationem vitare debere aulas Regum, & nobilium hominum palatia declinare. Sed necessitas secularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandam Regum palatia: ergo non licet religiosi aliqua negotia secularia tractare.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Romanos. vti. Commendo vobis Phœbem sororem nostram. Et postea subdit. Et assistatis ei in quocunque negotio vestri indigeritis.

CONCLUSIO.

¶ Cupiditatis causa religiosi nullatenus liceat secularia tractare, sed ex charitate.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam. Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio: secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipue & propter se debent intendere ad hoc, quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis

videtur, aliisque miserabilibus personis in suis negotiis. Et licet dicitur etiam monachis esse debent, præcipue tamen circa ad ministerij seu adiutorij, moderatione operis est. Nam non omnes sancti aut auxilij alius obsequij religioso. Dedicere enim constat religiosos personarum secularibus venditionibus, cupidionibus, munus, custodiis &c. ditorum. Sed operum terro emulo ad locum aliquem, vel ad conferendum eam aliquo, & huiusmodi, non debent. Unde & de Dilecto episcopo beati Damiani patris nostri legimus, quod causa conficiendi coniugium inter filium regis Hispanie, & quandam puellam in Gallias iuit. Ex quibus patet solutio variorum dubij. Primum quidem, quia tam patet quod de omnibus, & non de omnibus negotiis secularibus quodammodo est sermo & quod in littera determinatur explicitè qui actus secundum genus suum sunt religiosi circa secularia negotia scilicet dirigere & ministrare. Secundi autem, quia Autor non solum causas agendi, sed actus ipsos circa negotia secularia determinat: licet illos duos secunda suam genus licet religiosi, servatis illis quatuor conditionibus expressis. Et sic quamvis hanc non habeant quod negotium est eis licitum, & quod non: quia hoc non est hoc quæstionem habere tam quod religiosi possunt se intrinsece de negotiis secularibus, & quibus actibus, & qualiter quod sub præsentia quaestione cadit. Hæc etiam decisio non est communis secularibus & ecclesiasticis negotiis, verum secunda obiectio ingerit: quoniam etiam exerceat ipsa ecclesiastica negotia, religiosi licet: & non solum dirigere alios, aut ministrare aliis in illis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod monachis interdicitur secularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem. Ad secundum dicendum, quod non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis immisceat. Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia Regum propter divitias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosi: sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur quarti Regum 4. quod Helisus dixit ad mulierem, Nunquid habes negotium, & vis ut loquar Regi vel principi militie? Similiter etiam convenit religiosi adire Regum palatia, ad eos arguendos & dirigendos: sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. 14.

ARTICVLVS III.

¶ Verum religiosi manibus operari teneantur.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim exculantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto: secundum illud primæ ad Thessalonicens. 4. Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis. Unde Augustinus in libro, de Operibus monachorum, dicit,

si curæ & palatia, etiam ecclesiasticorum Petrus non regale aut prætoris, sed pontificum palatium ingressus neptundo laqueo capus fuit.

¶ Super Quaestione centesima octuagesima secunda Articulus tertius.

In articulo tertio eiusdem quaestione, nota vitanque glossam præceptorum Iuris naturæ: alteram, in responsione ad primum alteram, in corpore articuli. Habet siquidem hanc primò quod præcepta naturalia ad commune bonum absolute necessaria, non ligant singulos & propterea ad manuale opus, quod necessarium est in vita humana, non tenentur singuli absolute, sicut nec ad generationem vacandum. Habet secundò, quod præcepta naturalia solum propter necessarium finem aliquem assequendum, nullum obligant, qui finem illum necessarium aliunde consequi possit. Et propterea non tenentur manualiter operari propter viduum, qui aliunde victum habere possunt.

¶ Sed circa hanc glossam dubium occurrat. Nam si pro regula habendum est, quod ordinatum est ad finem intrinsecum est necessarium, in quantum finis sine eo haberi non potest, & non aliter est præceptum quod homo licet possit non implere præcepta multa, ex quo dicitur aliter quia in per observantiam illius præcepti, consequi talem finem. Verbi gratia, præceptum ieiunij ordinatur ad domandam carnem, & men

3. dist. 17.
q. 3. art. 1.
quest. 4.
Et quod.
p. artic. 4.
Et opusc.
19. ap. 4.
co. 7. & c.
17. ad 1.

& mentem eleuandam. Qui ergo potest hunc aliter quam per ieiunium habere, non tenetur ad ieiunium. Similiter præceptum de officio diuini officii ordinatur ad mentis ascensionem superius in die ad Deum. Si quis ergo abique diuino officio possit sequi in die ad Deum mente condescendere, non tenetur ad ecclesiasticum officium: & sic de similibus. Quæ omnia constat esse falsa.

Ad hoc dicitur, quod verba licet possunt dupliciter intelligi. Primo, ut opus præceptum ad finem aliquem careat vinculo præcepti, si aliter potest finis haberi. Et hunc sensum accepit obiectio: & falsus est, nec intensus ab Autore. Secundo, ut finis necessarius non inducat vim præcepti in opus aliquod, si vel quando sine tali opere haberi potest. Et hoc est sensus licet verus & intensus, dicitur de feruens proposito Augustinus. Est autem inter hos duos sensus ista differentia. Nam iuxta secundum sensum, vinculum præcepti supponitur cadere supra id quod vocatur finis, puta comedere & bibere: & exinde deducitur hæc præcepti super opere quod vocatur ordinatio ad finem, puta super opere manuali. Et propterea dicitur, quod quia ratio præcepti in tali ordine ad finem est ex eo solium quod finis cadit sub præcepto altero, ideo si finis ille potest aliter haberi, non trahitur vinculum præcepti à primo ad secundum, hoc est, à fine ad tale ordinatum ad finem. Iuxta primum vero sensum, vinculum præcepti præsupponitur cadere super actum ordinatum ad finem, puta super ieiunium ordinatum ad mentis eleuationem &c. Sed quia potest alia via acquiri talis finis: neganda dicitur vis præcepti ab actu ordinato ad finem. Vbi facit videre potest quod ille secundus sensus verus est: & proposito licet dicitur feruens, ac per hoc intensus ab autore. Iste autem primus error est iuxta sensum iuris positum: utpote determinationem ab ipso factam tollere permittens iuribus. Ex eo namque quod lex determinat tali modo vultum esse ad tale finem oportet subditos legi ad illud modum se habere et necessarium ex legis dispositione hunc ipse illo modo regem absolute non oportet absolute. Procul est igitur à sensu licet & Autore mente intellectus iste.

¶ Num antiqua fuerit religio iustitiae.

Quæstio, & in eodem tertio articulo.

Ceterum quis ferat homines contumaces, id est religiosos non operantes: de quibus ibi loquitur: saluberrimis Apostoli monitis resistentes: non sicut infirmiores tolerari, sed sicut fortiores prædicari. Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

¶ Præterea, Secunda ad Thessalonicens. 3. super illud, Si quis non vult operari, nec manducet, dicit glossa, Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali in quo agricolæ vel opifices laborant. Et infra, Sed superfluo conantur & sibi & ceteris caliginem adducere, ut quod vtiliter monet caritas, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere. Et infra, Vult seruos Dei corporaliter operari vnde viuunt. Sed præcipue religiosi serui Dei nominantur, utpote se totaliter diuino seruitio mancipantes: sicut patet per Dionysium sexto capit. Celest. Hierar. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

¶ Præterea, Augustinus dicit in libro, de Operibus monachorum, Quid agant qui operari corporaliter nolunt, leire desidero. Orationibus, inquit, vacamus, & psalmis & lectionibus, & verbo Dei. Sed quod per ista non excusentur ostendit per singula. Nam primo de oratione dicit, Citius exauditur vna obediens oratio, quam decem millium contemptorum: illos contemptores intelligens & indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo, de diuinis laudibus subdit, Cantica vero diuina cantare, etiam manibus laborantes facile possunt. Tertio subiungit de lectione, Quod autem se dicunt lectioni vacare, nonne illic inueniunt quod præcipi Apostolus? Quæ est ergo ista peruersitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quarto, subiungit de predicatione, Si autem alicui sermo erogandus est, & ita occupatur ut manibus operari non valeat, nunquid in monasterio omnes hoc possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? quanquam si omnes possent, vicissitudinem facere deberent, non solum ut ceteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus vnus loquatur. Ergo videtur quod religiosi non debeant cessare à manuali opere propter huiusmodi spiritualia opera, quibus vacant.

¶ Præterea, Luc. duodecimo super illud, Vendite quæ possidetis, &c. dicit glossa, Non tantum cibos vestros committite pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris finalis pro Domino spretis, postea labore manuum operemini, vide uicis vel eleemosynam faciatis. Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere: ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum viuere, & eleemosynas facere.

¶ Præterea, Religiosi præcipue videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis proficiunt: sed Apostoli manibus propriis laborabant: secundum illud primæ ad Corinthios quarto capit. Laboramus operantes manibus nostris. Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

¶ SED CONTRA. Ad præcepta obseruanda quæ communiter omnibus proponantur, eodem modo tenentur religiosi & seculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur: ut patet secunda ad Thessalonicens. 3. Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, &c.

Præterea autem nominat quemlibet Christianum: sicut & primæ ad Corinthios septimo, Si quis frater uxorem habet infidelem, &c. Et ibidem dicitur: Si quis non vult operari, nec manducet. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari, quam seculares.

CONCLUSIO.

¶ Non magis tenentur religiosi ad manualia opera, quam seculares, qui ad ea tenentur vel ad victum querendum, vel etiam fugandum, vel ut habeant unde tribuant necessitatem patientibus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem & principaliter ad victum querendum. Vnde & primo homini dictum est, In sudore vultus tui vesceris pane tuo. Et in Psal. Labores manuum tuarum quia manducabis, &c. Secundo, ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. Vnde dicitur Ecclesiast. 33. Mitte seruum tuum in operationem, ne vacet. Multam enim malitiam docuit otiositas. Tertio, ordinatur ad concupiscentiarum refractionem, in quantum per hoc maceratur corpus. Vnde secunda ad Corinth. 6. dicitur, In laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate. Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas. Vnde dicitur ad Ephesios quarto. Qui furabatur, iam non furetur: magis autem laboret, operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. Secundum ergo, quod labor manualis ordinatur ad victum querendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarium ad talem finem. Quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet: ut scilicet intantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde viuere possit, tenetur manibus operari, cuiuscunque sit conditionis. Et hoc significant verba Apostoli dicentis, Qui non vult operari, nec manducet: Quasi diceret, Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum. Vnde si quis abique manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent alias, unde licite viuere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Vnde & Apostolus non inuenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirunt. Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad euitandum furtum: ut patet ad Ephesios quarto. Qui furabatur, iam non furetur: magis autem laboret, operando manibus suis. Secundo, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum. Vnde dicit primæ ad Thessalonicens. 4. Operemini manibus vestris, sicut præcipimus vobis, & ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt. Tertio, ad euitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt. Vnde secunda ad Thessalonicens. 3. dicit, Cum effemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audiuimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete nihil operantes: sed curiosè agentes. glossa qui fræda cura necessaria sibi prouident. His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus & obsecramus, ut cum silentio operantes, panem suum manducet. Vnde Hier. dicit super epistolam ad Galat. quod Apostolus hoc dixit non tam officio docentis, quam vicio gentis. Sciendum tamen, quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, siue manibus siue pedibus siue lingua fiant. Vigiles enim & curiores, & alij huiusmodi, de suo labore viuentes, intelliguntur de operibus manuum viuere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum: quia multis alijs modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale. Maceratur enim caro per ieiunia & vigilias: & otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum, & laudes diuinas. Vnde super illud Psalm. Defecerunt oculi mei in eloquium tuum, dicit glossa, Non est otiosus qui verbo Dei tantum ludet: nec plurius est qui extra operatur, quam qui studium cognoscendæ veritatis exercet. Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec seculares: nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur: sicut Hier. dicit in epist. ad Rusticum monachum, Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere aut labore suscipiant: non tam propter victus necessitatem, quam propter animæ salutem: ne vagentur perniciosi cogitationibus. In quantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas

nia que habes &c. Tum quia tempore Apostolorum erant monachi: ut patet ex Dionysio, qui tunc temporis fuit.

¶ Ad hoc dicitur dupliciter. Primo quod Auditor dicit pluraliter religiones non dum fuisse tunc institutas ad preferendum se a religiosis: quia tunc erat solus illud monachatus. Secundo quod religiosi illi quidam ad perfectionem leuati sunt a Christo instituta dicente: Si vis perfectus esse &c. Quodam autem ad sollicitudinem fuit institutus ab ecclesia inchoante tempore Apostolorum: patet ex Dionysio ecclesie illius hierarchia. Rationabiliter enim est ritum relatu a Dionysio ecclesie illius ministeria. Apostolorum tempore inchoante quidam vero ad sollicitudinem totorum & certam vniuersi regulam esse postmodum ab ecclesia consummatum. Et quia ad hoc spectat, quod religiosi peculiari nomine fratres appellantur: ideo ante ad consummatam religionem institutionem respiciendum: quod tunc erant religiones institutae. Ante consummatam autem religionem institutionem omnes Christiani ad fratres vocabantur. Post consummatam autem institutionem, in religiosis patris & fratris appellatio emulit ut conueniendo testatur.

Nota.

¶ In eodem articulo in responsione ad tertium circa orationem manualiter operantem inducit quod in littera distinguitur de oratione publica & privata. Et de publica, negatur quod sit cum opere manuali. De privata autem conceditur. Et contra turpe valde esset ecclesiasticis officium manibus operando persolveretur: quia vltima scandalum & irreuerentiam quam quis hominem excolendi loquendo non exhiberet, pluribus intentis minor de ad singula sensus. Unde quia operando manibus ponitur quibus obsequium plene attenditur quam a Deo expectare tenetur qui obligatur ad diuina officia, iuxta illud, Deusce quantum Deus dederit, et c. de celebrat. missae. cap. dolentes. Item moraliter si occupatio non facit ecclesiam periclitari. Secus autem si parum quod se occupat, puta calando ocellis: vel operando non impeditur faciliat: puta quia parando se ad militiam perficit pernam ex hoc ipso magis arduis officiis: quia occupat cum contingit. Cum enim parum pro nullo habeatur: utroque modo parum non militiam impeditur: siue scilicet in parua parte officij: ut in opere parum impeditur quia occu-

piendas, non cadit sub necessitate precepti, nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynam facere teneretur: & non posset alias habere unde pauperibus subueniret: in quo casu obligarentur similiter religiosi & seculares ad opera manualia exequenda.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod preceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de iure naturali. Unde super illud secundum ad Thessalonicensium. Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinato ambulante, dicit glossa aliter quam ordo nature exigit. Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant. Unde & natura, manus homini dedit loco armorum & tegumentorum que aliis animalibus tribuit: ut scilicet per manus hæc & alia omnia necessaria conquirit. Ex quo patet quod communiter ad hoc preceptum tenentur etiam religiosi & seculares, sicut ad omnia alia legis naturalis precepta. Non tamen peccant quicunque manibus non operantur: quia ad illa precepta legis nature que pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli: sed sufficit quod unus vacet vni officio, & alius alteri: puta quod quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices, quidam doctores, & sic de aliis. secundum illud Apostoli primæ ad Corinthios. Si totum corpus oculus, ubi audis: & si totum auditus, ubi odoratus &c.

¶ Ad secundum dicendum, quod glossa illa sumitur ab Augustino in libro, de Operibus monachorum: in quo loquitur conera monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum seruis Dei manibus operari: propter hoc quod Dominus dicit Matth. 6. Ne solliciti sitis anime vestre quid manducetis. Nec tamen per hac verba inducitur necessitas religiosi manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit, Vult seruis Dei corporaliter operari, unde vivunt. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad seculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem, ex ipso modo loquendi quo Apostolus vult, dicens. Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinato. Fratres enim omnes Christianos vocat. Nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia quam seculares, nisi propter regulæ professionem. Et ideo si in statuti regulæ non continetur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam seculares.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus spiritualibus, que ibi tangit Augustinus potest aliquis vacare dupliciter. Vno modo, quasi deseruiens utilitati communi. Alio modo, quasi insitens utilitati private. Illi ergo qui predictis operibus spiritualibus publice vacant, exculantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione. Primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera. Secundo, quia huiusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deseruiunt. Illi vero qui predictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant: non oportet, quod per huiusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur: nec etiam fit eis debitum, ut de stipendiis fidelium vivunt. Et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit, Cantica diuina decantare manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant: cum tamen manibus ab

opere non recedant, manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant: sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicunt, quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione & oratione, referendum est ad orationes & lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt: non autem ad illas, qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt, unde non dicit, Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni: sed, qui dicunt se vacare lectioni. Similiter etiam de predicatione loquitur, non quæ sit publice ad populum, sed quæ specialiter sit ad unum vel ad paucos per modum private admonitionis, unde signanter dicit, si aliqui sermo erogandus est. Nam sicut glossa dicit primæ ad Corinthios. sermo est qui privatim fit: predicatione, quæ fit in communi.

¶ Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia propter Deum operantur, tenentur manibus operari, quando alias non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub precepto: non autem aliter, ut dictum est. Et secundum hoc loquitur glossa inducitur.

¶ Ad quintum dicendum, quod hoc quod Apostoli manibus laborauerint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum inuenire non poterant, unde super illud primæ ad Corinthios. Laboramus operantes manibus nostris dicit glossa, quia nemo dat nobis. Supererogationis autem: ut patet per illud quod habetur primæ ad Corinthios. ubi dicit Apostolus, quod non est vltis potestate, quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. Primo quidem, ut occasione, predicandi auferret pseudopostolis, qui propter sola temporalia predicabant: unde dicit secundæ ad Corinthios. Quod autem facio, & faciam, ut imparet eorum occasionem, &c. Secundo, ad evitandum gravamen eorum quibus predicabat: unde dicit secundæ ad Corinthios. Quid minus habuistis præ ceteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non grauavi vos? Tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis. Unde secundæ ad Thessalonicensium. Nocte & die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos. Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie predicandi, sicut Athenis: ut Augustinus dicit in libro, de Operibus monachorum. Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes: unde nec alij Apostoli manibus operabantur.

ARTICVLVS IIII.

¶ An religiosi liceat de eleemosynis vivere.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod religiosi non liceat de eleemosynis docere. Apostolus enim 1. ad Timotheum. 4. præcipit quod viduae quæ possint aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesie. ut Ecclesia sufficiat illis, quæ vere viduæ sunt. Et Hieronymus dicit ad Damasum Papam, quod qui bonis parentum & opibus sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium perfectio committunt. Et per abusionem talium, iudicium sibi

parat. Reliquas autem orationes laudabiles valde est aliquis monachus in inter opera manutia ad Deum commendare. ¶ In eodem articulo dicitur: Quoniam ad quantum, nota dissipationem in qui prædicatione vacat: quante operantur. Sollicitudine se habent in oratione prædicationibus & consolationibus penitentibus vel confessionibus audientibus: per temporalia bona non videmus audire, quoniam si confessoribus & predicatoribus non laborant, pauci inueniuntur. Nunc autem quædam supponit, solumque interit, ut loca habeat. ¶ Sanctus Apostolus privatum stipendium videns non alij predicantem propter temporalia. Non exigo à te tantam perfectionem: sed vel ab ecclesia tua inueniuntur viros elidit: paucos habere gratis dices quod gratis accipiunt.

Nota.

¶ Super Questionem centesimam sextam septimo articulo quarto.

Nota.

¶ Notandum quarto eiusdem questionis, nota autem duas radices doctrine liciti vivere ex bonis temporalibus, scilicet vel de se, vel de fili debito. Vbi debium statim occurrit circa distinctionem bonorum temporalium, quia scilicet colnetur necessitas cum primo. Nam quantumcumque aliquid sit aliis debitum, nisi fiat suum, non licet vivere de illo, alioquin licet vivere de alieno. Et confirmatur: quia si cui vivere ex eleemosyna, quod in primo ponitur inculcro non est licitum, quia: id quod eleemosynarum datur est sedum summi seu vires ex fili debito, quod ponitur in secundo inculcro, tunc est licitum, quando illud quod debetur, factum est summi, ut patet discernendo in singulis quatuor casibus enumeratis in littera &c. ¶ Ad hoc dicitur quod in littera non distinguitur vivere ex suo contra vivere ex non suo: ut obiectio interpretatur, sed distinguitur vivere ex suo ab aliis contra vivere ex suo ex debito: ita quod formaliter sit distinctio inter casus quibus licet vivere ex aliis: quod & differunt licet esse summi pro vires causa non consideranda: vel vel qualiter sit summi, sed tota ratio licite vivendi ex illo est: quod est factum, & interpretatur licet debui. Ita quod ratio vivendi licet aren licet non possit sufficiat illam communem, qui est esse summi sed per se summi, hoc est per se rationem debui. Et propter hoc non mutuantur in fundum: sed solum magis sub distinctione.

Opusc. 12. artic. 7.

plum: respiciendum enim ad formalia penes quae attenditur distinctio. Non colliguntur ergo distinctio membra formaliter intellecta de causis, sed docemur quod vivere militi licet ex aliquo duplici de causis vel quia meum est, nisi aliud considerando: sed solum hanc communem rationem quia meum est: vel quia debitorum est militi, hoc est sic meum est, scilicet ex debito, nec refert in preposito an sumatur suum pro suo solatere, vel pro suo quo ad praesentem usum, sicut si quis proposito ratio sui: hoc, sicut illo modo. Quoniam vnicuique vivere licet de suo, altero istorum modorum, ut pater.

¶ Nam usus illicitus temporalium bonorum ex elemosyna oblato, sit peccatum mortale, & ad restitutionem cogat.

Questio. In eodem articulo, quanto circa illud redderetur religiosi usus praedictorum bonorum illicitus si ab actibus religiosi desisterent, quia &c. dubium occurrit. Primo an talis usus illicitus sit peccatum mortale. Secundo an obliget ad restitutionem sic illicite viuentis. Ratio primi dubij est, quia illic apparet quod est peccatum mortale, ex eo scilicet quod est actus fraudis in re notabili. Omnis enim defraudatio proximi & multo magis benefactoris in re notabili est ex suo genere peccatum mortale: quia est contra dilectionem proximi. Sed ut in littera dicitur, religiosi desisterent a religiosi actibus fraudant quantum ex parte sua est, suos benefactores in notabili bono: tam temporalis quod usufructum est, & quo abutuntur, quam spiritali quod reddendum est. Inde autem apparet quod non est mortale: quia non interuenit hic fraus formaliter sed interpretatur. Est enim praeter rationem huiusmodi religiosorum casus fraus. Nec est euentus illius fraudis omnino inopinatus benefactoris: quoniam facile nosse possunt donantes perpetua immobilia quod sita temporis caluit status religiosorum: quoniam humana omnia caduca esse cunctis. Et sic videtur quod donando absque provisione quod deest, iungitur ad alios infernitatis religiosi actibus implicitae acceptatione se fraudant: quandoque suo intento, scienti autem & volenti non sit fraus hoc nec iniuria. Ratio secundae dubij est: quia sicut miles tenetur ad stipendium praestandum si desistit a militibus actibus, ita religiosi tenentur ad restitutionem quantum huiusmodi elemosynae sunt quasi stipendia ipsorum. Et confirmatur: quia sicut stipendium militare non datur nisi militaueris in veritate: ita stipendium sustentationis religiosorum non datur nisi religiosi vivere volenti-

manducant & bibunt. Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari si sint validi: ergo videtur quod peccent elemosynas pauperum comedendo.

¶ Præterea, Viuere de sumptibus fidelium est merces deputata praedicantibus Evangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. 10. Dignus est operarius cibo suo. Sed praedicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad praedictos qui sunt Pastores & Doctores: ergo religiosi non possunt licite vivere de elemosynis fidelium.

¶ Præterea, Religiosi sunt in statu perfectionis: sed perfectus est dare elemosynas, quam accipere. Dicitur enim Act. 20. Beatus est dare quam accipere. Ergo non debent de elemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum elemosynas dare.

¶ Præterea, Ad religiosos pertinet impedimenta virtutis & occasiones peccati vitare: sed acceptio elemosynarum praebet occasionem peccati, & impedit virtutis actum. Vnde super illud secundae ad Thessalonicensium, ultimo, Ut nosmetipsos formam daremus vobis, dicit glossa. Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, ut aduleter necesse est pascendi se. Dicitur etiam Exod. 23. Ne accipias munera, quae excitant prudentes, & mutant verba iustorum. Et Proverb. 22. dicitur, Qui accipit mutuum, seruus est scelerantis, quod est religioni contrarium. Vnde super illud secundae ad Thessalonicensium, ultimo, Ut nosmetipsos formam daremus, &c. dicit glossa. Religio nostra ad libertatem homines aduocat: ergo videtur quod religiosi non debeant de elemosynis vivere.

¶ Præterea, Religiosi precipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem. Vnde Apostolus dicit super illud ad Philippen. 3. Qui-cunque perfecti sumus, hoc sentiamus. Sed Apostolus volebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudapostolis, sicut ipse dicit secundae ad Corinthios. 11. Et ne scandalum poneretur infirmis, ut patet prima ad Corinthios nono. Ergo videtur quod propter eandem causam religiosi debeant abstinere ne de elemosynis viuant. Vnde & Augustinus dicit in libro, de Operibus monachorum, Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus assimatio vestra laeditur & infirmis offendiculum ponitur, & ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustiam & arctam viam regnum Dei querere.

¶ SED CONTRA est, quod sicut Gregor. dicit in 1. Dialogorum, beatus Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quae a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentis relinquerat: & tamen validus corpore exiens, non legitur de labore manuum quousuisset victum. Ergo religiosi licite possunt de elemosynis vivere.

CONCLUSIO.

¶ Possunt Religiosi ex elemosynis absque materialis operis lucro vivere, precipue si religiosi operibus ad proximum utilitatem faciant.

¶ RESPONDEO dicendum, quod vnicuique licet vivere de eo quod suum est,

sed tenetur illud restituere si sibi suscipiunt: aut si prosequuntur: ita clerici & religiosi, si aut sibi suscipiunt, aut sibi prosequuntur: non efficiunt stipendia sua, sed tenentur ad restitutionem.

¶ In oppositum autem est, quia durus est ille sermo, & tot Ecclesiae declinasse vi-

vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi & clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcunque fidelium, sunt facultates collatae ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite absque hoc quod manibus laborent, & tamen certum est eos de elemosyna vivere. Vnde & similiter si aliqua mobilia religiosi a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere. Stultum est enim dicere quod aliquis in elemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel paruum pecuniam. Sed quia huiusmodi beneficia religiosi videntur esse collata ad hoc, quod liberius religiosi actibus insisterent possint, quorum cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant: redderetur eis usus praedictorum bonorum illicitus, si ab actibus religiosi desisterent: quia sic quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Vno modo, propter necessitatem, quae facit omnia communia: ut Ambrosius dicit. Ideo si religiosi necessitati patientur, licite possunt de elemosynis vivere: quia quidem necessitas potest esse tripliciter. Primo quidem, propter corporis inhirmilitatem: ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum querere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat. Vnde Augustinus dicit in libro, de Operibus monachorum, quod bona opera fidelium subsidio supplendorum necessarium deesse non debent seruis Dei qui manibus operantur: ut horae quibus ad expediendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possunt, non opprimant egestate. Tercio, propter pristinam conuersationem eorum qui non conuenerant manibus laborare. Vnde Augustinus dicit in libro, de Operibus monachorum, quod si habeant aliquem in seculo, quo facile sine officio sustentarent istam vitam, quam conuersi ad Deum indigentibus dispartiti sunt, & credenda est eorum infirmitas & ferenda. Solent enim tales delicatius educati, laborem operum corporaliu sustinere non posse. Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, siue sit aliquid temporale, siue spirituale: secundum illud prima ad Corinthios 9. Si nos vobis spiritualia seminauimus, non magnum est, si carnalia vestra metamus. Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi de elemosynis vivere, quasi sibi debitis. Primo quidem, si praedicent autoritate praedicatorum. Secundo, si sint ministri altaris: quia ut dicitur prima ad Corinthios 9. Qui altario deseruiunt, cum altario participant. Ita & Dominus ordinauit his, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. Vnde & Augustinus dicit in libro, de Operibus monachorum, Si Evangelistae sunt, fiteor habent potestatem viuendi de sumptibus fidelium: si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vendicant potestatem. Et hoc ideo, quia sacrificium altaris vbiunque agatur, commune est toti populo fidelium. Tercio, si instant studio sacrae Scripturae ad communem utilitatem totius Ecclesiae. Vnde Hieronymus dicit contra Vigi-

deur a religiosa vita, ut si ad restitutionem tenerentur, oporteret magnam damnationem inducere. **¶ Ad euidenciam horum considerandum est, quod inter religiosos & principes, sicut quoscunque alios qui contulerunt elemosynas eis, non est habitudo secundum aliquem contractum iustitiae proprie digne, sed solum secundum debitum gratitudinis. Nam donantes beneficium elemosynae conferunt: & religiosi natiuitate iure tenentur tali dono gratiam retribuere suis religiosi actibus: quoniam non alia ab eis ex praestantur responsio. Vnde & in littera de beneficio donorum, mentio fit, quae constat ad gratiae virtutem spectare. Et quia gratia contrariatur ingrati-tudo, dicitur: circa tunc solum ingrati-tudo in huiusmodi omni-sione peccatum mortale, quando coniungitur ingrati-tudo mortalis. Ut autem ex superadditis de ingrati-tudine patet, in duobus casibus ingrati-tudo inuenitur peccatum mortale. Vel formaliter, quia contemnitur in re ad id ad id beneficium: vel materialiter, quoniam illud omittitur quod talis est conditio quod necessitas exhibenda est beneficium: & propterea in proposito si religiosi in contemptum praesumptum susceperunt beneficium, in gratia mortaliter & formaliter sunt. Et si omittunt religiosos actus ad quos de necessitate praecipue tenentur, ingrati quoque mortaliter sunt, materialiter tamen. Si autem omittunt aliquos religiosos actus ad quos non tenentur sub praepcepto, ingrati venialiter & materialiter sunt. Et ideo in littera optime dicitur absoluitur, quod illicitum redderetur eis usus praedictorum bonorum, si ab actibus religiosi desisterent. Et per hoc patet solutio primi dubij.**

¶ Ad obiectionem autem in oppositum dicitur, quod quando dicitur contemptum reddende gratiae seu soluendi debitum beneficium, non est fraus nisi materialiter: quod non ex intentione ingrati-tudinis opera datur. Fraus autem in reddenda gratia materialiter, non semper est mortalis, sed ut dicitur, iuxta conditionem omitti-mensuratur: quod in proposito est actus religiosi praepceptus vel non praepceptus. Nam praepceptus actus si omittitur, ingrati-tudinis fraudem mortalem inducit: si vero omittitur actus debitus, sed non praepceptus, venialem tantum fraudem inducit. Et sic semper fraus in hoc illicitum vsum mortis-ter vel venialiter redditur.

¶ Ad

¶ Ad secundum autem dubium dicitur, quod religiosi deserventes a religiosis assistentiam, etiam principis, non tenentur ad restitutionem potestatis suae, in superioribus auctoritate, vbi talium bonorum, si a principis deservunt, et ratio quare non tenentur ad restitutionem, est quia peccatum eorum consistit in abusu rei suae, & non in usurpatione alieni. Bona siquidem eis eleemosynaliter collata, facta sunt

tantum, & vndique usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministerii. Quarto, si bona temporalia quae habebant, monasterio largiuntur de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Vnde Augustinus dicit in libro de Operibus monachorum, quod his qui relicta vel distributa, siue amplius, siue qualicumque opulentia, inter pauperes Christi pia & salubri humilitate numerari volunt, vicem sustentant in vita eorum res ipsa communis & fraternitatis charitas debet: qui laudabiliter agunt, si manibus operentur. Quod si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum, ut ibidem subditur, in quibus monasteriis, vel in quo loco, indigentibus fratribus quilibet hoc quod habebat impenderit omnium enim Christianorum una respublica est. Si vero aliqui sunt religiosi, qui absque necessitate & utilitate, quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quae dantur pauperibus, vivere: hoc est eis illicitum. Vnde Augustinus dicit in libro de Operibus monachorum, Plerumque ad professionem servitutis Dei ex conditione servili aliqui veniunt, ut ex vita rusticana, & ex opificio exercitatione & plebeio labore de quibus non apparet verum ex proposito servitutis Dei veniant, an vitam inopem & laboriosam fugientes, vacui passim atque vestiri velint, & insuper honorari a quibus contemni conerique consueverunt. Tales ergo se, quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt. Præterit quippe vitæ consuetudine conuincuntur. Et postea subdit, Si nolint operari, nec manducant. Neque propterea ad pietatem diuites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet, ut in ea vita ubi senatores sunt laboriosi, fiant opifices otiosi: & quod veniunt religiosi deliciis suis, qui fuerunt prædiorum domini, ibi sine

rustici delicati. ¶ AD PRIMVM Mergo dicendum, quod auctoritates illae sunt intelligendae tempore necessitatis: quando scilicet non possit aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua habent, largiri ad pauperum sustentationem. ¶ In eodem articulo circa primam causam debet, scilicet necessitatem, adverte quod necessitas habet magnam latitudinem. Et iuxta diversos sunt latitudinis gradus, diversimode facit aliquid debetum. Nam secundum supremum gradum, quando scilicet necessitas est extrema, facit mihi aliena ita debita, ut quicquid mihi occurrat pro sustentatione opportunum, meum sit iuxta alios vero gradus, debitum morale tantummodo induit, quo indigentibus infirmis debet quilibet sciens & potens subvenire, esurientes cibare, sitientes potare, &c. Et ad huiusmodi indigentiam spectant omnes tres necessitates gradus in littera positi ex infirmitate corporis, ex insufficientia mercedis, & ex corporis delicata consuetudine. Quod omnibus his vltimo debiti tribuere necessitate, manifestat Auctor ex eo quod in summo gradu omnia, ut communia, debita facit. ¶ Circa secundam vero debiti causam, scilicet exhibitionem, nota tria. Primum est quod non solum exhibere prædicationem, aut sacramenta populo sed etiam exhibere Deo sacrificium altaris, parit debetum vivendi ex eleemosynis. Et ratio assignatur in littera quia sacrificium altaris vbiunque agatur, commune est toti populo fidelium per hoc clauduntur hic actus intra exhibitionem quae populo fit. Secundum est quod insitit studio, non philosophiae aut aliorum liberalium artium, sed theologiae, parit etiam debitum ex eleemosynis vivendi. Dicitur autem vacare studio theologiae non solum qui actualiter studio theologiae intendit, sed qui ideo per logicam vel philosophiam transit, ut ad theologiae speculationem perveniat. Tertium est quod omnia in Christianorum una est respublica quo ad subsidij temporalis distributionem, sicut quo ad spiritualium meritorum communioem. hinc enim ex Augustino deducitur, quod religiosi qui donant sua monasterio Orientali, debeantur sumptus a monasterio Occidentali. hinc oritur ut summus Pontifex a quancumque remotissimis partibus Ecclesiae iussere

possit & distribuere in alias Ecclesias partes remotissimas. Hinc videtur quod restitutio vel Ecclesiae regulariter facienda, possit ex rationabili causa superioris auctoritatis alteri pio viui applicari.

¶ In eodem articulo circa illud, si verò aliqui necessitate & utilitate, quam afferant, velint otiosi vivere aliqui religiosi de eleemosynis

¶ Ad secundum dicendum, quod praelatis competit prædicationis ex officio: religiosi autem potest competere ex comminatione. Et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere: secundum illud secundum ad Timotheum 1. Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere. Vbi dicitur gloriolam prædicatorum qui in agro Ecclesiae ligone verbi Dei excult corda auditorum, possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant. Vnde super illud ad Romanos 15. Si spiritualium eorum participes facti sunt Gentiles, debent & in carnalibus ministrare eis, dicitur gloriolam. scilicet Iudeis, qui miserunt prædicatorum a Hierosolymis. Sunt & aliae causae, ex quibus aliqui debentur, ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod ceteris paribus, dare est perfectius, quam accipere: & tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, & modica accipere ad sustentationem vitam, melius est quam dare aliquam particulariter pauperibus, ut ex supradictis patet.

¶ Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate & necessitate, præstat occasionem peccati, quod non habet locum in religiosis: ut ex supradictis patet.

¶ Ad quintum dicendum, quod quando apparet manifeste necessitas & utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivunt absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi: sed malitiosi, more Pharisorum: quorum scandalum contemnendum Dominus docet Matthaeo 23. Sed si non esset evidens necessitas & utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis, quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his, qui facultatibus communibus otiose vivunt.

ARTICULVS V.

¶ Primum religiosi liceat mendicare.

¶ AD QUINTVM sic proceditur. Videtur, quod religiosi non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus in libro de Operibus monachorum. Tam multos hypocritas sibi habitu mona-

stria nulli tales inveniunt debent religiosi. Quod ergo de illis dicitur, est de istis quoque dictum intelligatur. Itaque si quis vult in gula feruere, & comere & transgressionem præceptorum sed pericula ac iungulae in ipso regnare, quasi ieiunium faciat in monasterio, peccat quidem, sed non mortaliter, vivendo ex monasterio provisionibus. Debet huiusmodi, qui non laborat, non manducare: cogi debet ad operandum aliquid.

¶ In eodem articulo in responsione ad quintum, adverte quod Auctor respondit dicens quod ad religiosos viuentes ex quotidianis eleemosynis, & postmodum in calce extendit responsionem suam ad religiosos communibus relictibus abhorrentes per hoc ostendit argumentum non esse ex propriis contra viuentem ex quotidianis eleemosynis, sed ex communibus. Videtur enim hoc argumentum aduersus totum impugnantium religionem mendicantium, non tunc exoritur.

¶ Super Quaestione centesimo octogesima septima Articulum quintum.

¶ Num Christus mendicauerit.

¶ In articulo quinto occurrit dubium de Christiano fuerit ad vitam mendicantem. Et est ratio dubij, quia gloriolam illam dicitur: & Auctor videtur illam tangere Christum ad vitam mendicantem. In oppositum est, quia non legitur Christus mendicasse: & propterea voluntarie dicitur apparet quod Christus mendicauerit. ¶ Ad hoc dicitur, quod ex his quae scripta sunt in Evangelio sunt, aperte intelligi potest quod dominus Iesus non est dignatus etiam in propria persona mendicare iuxta gloriolam, allatam, & Hieronymi auctoritatem. Nam Luca 12. mendicavit locum ubi pascha cum discipulis celebraret. Luca quoque de timonismo mendicavit alium.

Annot.

¶ In eodem articulo circa primam causam debet, scilicet necessitatem, adverte quod necessitas habet magnam latitudinem. Et iuxta diversos sunt latitudinis gradus, diversimode facit aliquid debetum. Nam secundum supremum gradum, quando scilicet necessitas est extrema, facit mihi aliena ita debita, ut quicquid mihi occurrat pro sustentatione opportunum, meum sit iuxta alios vero gradus, debitum morale tantummodo induit, quo indigentibus infirmis debet quilibet sciens & potens subvenire, esurientes cibare, sitientes potare, &c. Et ad huiusmodi indigentiam spectant omnes tres necessitates gradus in littera positi ex infirmitate corporis, ex insufficientia mercedis, & ex corporis delicata consuetudine. Quod omnibus his vltimo debiti tribuere necessitate, manifestat Auctor ex eo quod in summo gradu omnia, ut communia, debita facit.

¶ Circa secundam vero debiti causam, scilicet exhibitionem, nota tria. Primum est quod non solum exhibere prædicationem, aut sacramenta populo sed etiam exhibere Deo sacrificium altaris, parit debetum vivendi ex eleemosynis. Et ratio assignatur in littera quia sacrificium altaris vbiunque agatur, commune est toti populo fidelium per hoc clauduntur hic actus intra exhibitionem quae populo fit. Secundum est quod insitit studio, non philosophiae aut aliorum liberalium artium, sed theologiae, parit etiam debitum ex eleemosynis vivendi. Dicitur autem vacare studio theologiae non solum qui actualiter studio theologiae intendit, sed qui ideo per logicam vel philosophiam transit, ut ad theologiae speculationem perveniat. Tertium est quod omnia in Christianorum una est respublica quo ad subsidij temporalis distributionem, sicut quo ad spiritualium meritorum communioem. hinc enim ex Augustino deducitur, quod religiosi qui donant sua monasterio Orientali, debeantur sumptus a monasterio Occidentali. hinc oritur ut summus Pontifex a quancumque remotissimis partibus Ecclesiae iussere

Quaestio.

alium super quos venit in Hierusalem. Nam ab illis dominis petens est, dicens, quia dominus illius operam desiderat. Lucæ quoque primo, mendicasse insinuat viduum à mulieribus quæ secum ibant, ministrantes ei de facultatibus suis. Nam ipsum induisse illas ad hoc ministerium, credendum est. Lucæ quoque 19. mendicasse legitur à Zacharæ hospitium. Vt enim patet in littera, pauperem petere necessarium est. Vnde et in illis, qui mendicare, & hinc autem scriptis, qui multa. Dominus fecerit quod non sinit scribere, credi rationabiliter potest multis aliis viduis dominum mendicasse: ut impleret scripturam. Ego autem mendicatus sum: ut nullum relinqueret vestigium humanæ gratiæ in expectum, à se ut exemplum ceteris relinqueret tantæ humilitatis.

¶ Num laudabile & licitum sit diuitem diuites veniens ad tempus vestem humilitatis gratia mendicare.

Quæstio.

In eo sem. artic. quinto chaslem quæstionibus dubium occurrit, an laudabile seu licitum sit hominem diuitem recentis diuitiis ad tempus mendicare viduum proprium humilitatis gratia. Et est ratio dubij, quoniam apparet hoc vituperabile: quia melius debet esse pauper, iuxta illud, Ego autem mendicans sum & pauper, vbi glossa dicit, Mendicans dicitur qui ab alio petit, pauper qui sibi non sufficit. Mendicans ergo diuites inueniuntur faciendo se pauperes, quod est illicitum.

In oppositum autem est, quia sicut diuiti licitum est alia humilitatis opera exercere, ita laudabiliter potest personam pauperis assumere & mendicare. Dicitur enim in littera, quod mendicare quærit ad actum, quia obiectio est humilitatis virtutis tribuitur. Cuius etiam signum est, quod aliqui diuites veniunt peregrinationem aliquam se parantes mendicando: quod non videretur nisi laudabilem humilitatis actum se videri scirent.

Ad hoc dicitur, quod diuites humilitatis gratia ad tempus mendicare contingit tripliciter. Primo absolute ut eorum solum mendicet, sed de acquisitione ex mendicitate viuat ut actus mendicantis sit in abiectione, & actus viciendi talibus sit propter austeritatem victus. Et huiusmodi mendicitas licet possit esse utilis salutis animæ, alientis particularis personæ sic dispositæ, ut non nisi isto modo sciat hanc viam acquirere: regulariter tamen loquendo, incompatibilis est in ista mendicitas est, ac per hoc vituperabilis, mendicantem enim proprie oportet esse pauperem, alioquin actus distat à persona. Debet enim humilitatis actus conformis esse personæ, nec rectitudo discretionis habere ut austeritatem vite dices ex his quæ pauperibus dantur comparet, nisi forte ipse longe largitus esset pauperibus. Secundo contingit ut non solum mendicet, sed non viuat de mendicato, sed illud egens det. Et sic mendicare laudabile proculdubio est: quoniam cum abiectione propria victum vere pauperi querit dicitur, & petendo est quo ad mendicatum ac si mendicaret pro alio. Quod cuiuslibet licitum est, & opus constat esse misericordie. Tertio contingit ut in assumpta peregrinatione & mendicet & viuat de mendicato, & sic licitum & laudabile est diuitem mendicare. Quod probatur. Tum quia quod in propria poestate constitit, & potest alicui dari in penitentiam, licet ac laudabiliter potest sponte fieri, & quæ nihil tale datur in penitentiam nisi actus virtutis. Sed aliquibus datur in

penitentiam, ut peregrinentur mendicantes: ergo propria sponte potest quis peregrinari mendicando. Tum quia huius actus nihil obstat nisi quod iste homo non est pauper sed diuites. Sed hoc non obstat patet ex eo, quod licet iste homo sit diuites, iste tamen peregrinus est pauper, ac per hoc licite mendicat. Nam præsupponitur quod iste sine sumptibus assumat peregrinationem, & peregrari ita

communem utilitatem mendicare licet, non autem ad eorum suum, vel ad lucrum cupiditatem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod circa mendicationem duo possunt considerari, vnum quidem ex parte ipsius actus mendicationis, qui habet sibi quandam abiectionem coniunctam. Illi enim videntur abiectionis inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed instantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere. Et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut & alia assumunt, quæ ad abiectionem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipso vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas, quæ est ex superexcessu caloris, efficacissimè sanatur per ea quæ in frigiditate excendant: ita etiam pronitas ad superbiam efficacissimè curatur per ea, quæ multum abiectionem videntur. Et ideo dicitur in Decret. de penitent. dilin. 2. capitulo. Si quis se melius exercitio humilitatis: Si quis se vilioribus officiis subdat, & ministeriis indignioribus tradat: ita nanque arrogantia & humanæ gloriæ vitium curari poterit. Vnde Hieronymus in Epistola ad Oceanum commendat Fabiolam de hoc quod optabat, ut suis diuitiis pariter effusus pro Christo, stipem acciperet: quod etiam beatus Alexius perfecit: qui omnibus suis propter Christum dimisis, gaudebat se etiam à seruis suis elemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in vitis Patrum, quod gratias egit de hoc quod necessitate cogente oportuit eum elemosynam petere. Vnde & in penitentiam pro grauibz culpis iniungitur aliquibus, ut peregrinentur mendicantes. sed quia humilitas sicut & ceteræ virtutes absque discretione esse non debet, ideo oportet discretè mendicatem ad humiliationem assumere: ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat vel cuiuscunque alterius indecentis. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte eius, quod quis mendicando acquirit, & sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci. Vno modo ex cupiditate habendi diuitias vel victum ociose: & talis mendicitas est illicita. Alio modo ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem: sicut cum aliquis non potest aliunde habere, unde viuat nisi mendicet. Ex utilitate autem sicut cum aliquis intendit ad aliquid vile perficiendum, quod sine elemosynis fidelium facere non potest: sicut petuntur elemosynæ pro constructione pontis vel Ecclesiæ vel quibuscunque operibus, quæ vergunt in utilitatem communem: sicut scholares, ut possint vacare studio sapientie. Et hoc modo mendicitas est licita: sicut secularibus, ita religiosis.

¶ Num mendicantes ex cupiditate peccent mortaliter.

In eodem quinto articulo dubium occurrit circa mendicantes ex cupiditate, an peccent mortaliter. Videtur enim quod sic ex eo quod committunt mendicium perniciiosum dum mensiuntur se pauperes ipso actu mendicandi: & sic fraudulenter obediunt elemosynæ: offendunt verè pauperes quibus illæ elemosynæ darentur. Qui enim fraudulenter acquirit, mortaliter peccat, & ad restitutionem tenetur. Et confirmatur ex dicto Scoti in 2. q. dist. 4. quærit sententia, quod huiusmodi donatio elemosynæ non est voluntaria: quia ex ignorantia quæ, ut patet in 3. Ethico, causat inuoluntarium. Si enim dominus sciret mendicem non esse pauperem, non daret. Ex ignorantia igitur donariæ per hoc non donat. Et consequenter inique aliter possidet.

In oppositum autem est, quia mendicare ex suo genere non est peccatum, & adiuncta cupiditas non est secundum se mortalis: sicut supponitur, ergo eum simul, scilicet actum mendicandi ex tali causa, scilicet cupiditate, non est peccatum mortale: probatur supposito, quia cupiditas habendi diuitias, & similiter cupiditas ostendi videtur non esse secundum se mortalis, ut patet. Et de vana alia cupiditate est sermo præsentis, nisi de vana hanc: ut patet in littera.

Ad hoc respondetur dicendo tria. Primo quod mendicans ex cupiditate ociosus victus ex quo in veritate est pauper, nullam fraudem committit in proximo: sed solum peccat in seipsum, ociosam vitam & obiectam absque vlla rationabili causa eligens: & propterea nulla est hic ratio peccati mortalis. Nec etiam propter peccatum legis ciuili, scilicet, quia huiusmodi pena non facit: sed suppositam punit culpam, quæ de se non est mortalis. Secundo quod mendicans ex cupiditate habendi diuitias, si est infra latitudinem pauperum: mendicandum sperat diuites fieri, peccat quidem indebito modo: ut ad exemplum improbi appetunt: sed quoniam nec contra claritatem Dei aut proximi agit, neminemque decipit, ex quo infra latitudinem pauperum est, quibus non tam pauper sit ut deberet mendicare à mortali excusatur peccato. Tertio quod mendicans ex cupiditate diuitiarum si extra pauperum latitudinem est: peccat mortaliter. Et tenetur medicamentum dare pauperibus, probatur. Talis viuitur fraudulenter sibi elemosynas datur pauperi, ergo peccat mortaliter, & tenetur pauperi restituere. Consequencia clara est: & antecedens probatur sic. Non sibi sed pauperi dantur elemosynæ, quas medicari & ipse sibi vult parcas: ergo manifestatur assumpta intendo, quod quem quis

CONCLUSIO.
¶ Non modo religiosus, sed omnibus ad humilitatis assumptionem & exemplum, &

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, nonabili causa eligens: & propterea nulla est hic ratio peccati mortalis. Nec etiam propter peccatum legis ciuili, scilicet, quia huiusmodi pena non facit: sed suppositam punit culpam, quæ de se non est mortalis. Secundo quod mendicans ex cupiditate habendi diuitias, si est infra latitudinem pauperum: mendicandum sperat diuites fieri, peccat quidem indebito modo: ut ad exemplum improbi appetunt: sed quoniam nec contra claritatem Dei aut proximi agit, neminemque decipit, ex quo infra latitudinem pauperum est, quibus non tam pauper sit ut deberet mendicare à mortali excusatur peccato. Tertio quod mendicans ex cupiditate diuitiarum si extra pauperum latitudinem est: peccat mortaliter. Et tenetur medicamentum dare pauperibus, probatur. Talis viuitur fraudulenter sibi elemosynas datur pauperi, ergo peccat mortaliter, & tenetur pauperi restituere. Consequencia clara est: & antecedens probatur sic. Non sibi sed pauperi dantur elemosynæ, quas medicari & ipse sibi vult parcas: ergo manifestatur assumpta intendo, quod quem quis

donat elemosinā mē-
dico dicitur & cupido ex
parte mēdici inuenitur
non sola cupiditas: sed
mēdiciū. quod factū
dicitur mendicando
pro se facit se paupe-
rem: quoniam mendicare
actus sit egentis aliena
ope. Hoc autem mēdi-
cio primo decipit dan-
tem elemosinā: & fa-
cit donatorem elemo-
sinā inuoluntariū. In-
quitum terminatur do-
natio ad hūc mēdicū.
Nam licet donat, spon-
te donet: ignorans tamen
factū quā decipit
ab isto mendicante,
provenit quod dicit hūc
proficienti facto se pau-
perē. Et propterea hūc
mendico non pauperi
non acquiritur domi-
nium illius elemosinā.
Donatio enim inuolun-
taria quā ad id quo
est inuoluntaria, non est
donatio. Secundo frau-
dat pauperes quorum
personam assumit. & q-
dam donans elemo-
sinā mendico hūc,
scilicet non pauperi,
in veritate spōse donat
pauperi, sed non hūc:
ideo actus donatōis ele-
mosinā in hoc casu
est spōsane & liberalis
ut exiit a donante & vt
terminatur ad pauperē,
& est inuoluntariū vt
terminatur ad hūc men-
dicū qui fingit se pau-
perem. Et ideo donator
elemosinā hūc nō da-
municatur: & propter
ea nō est sibi restituenda
elemosinā. Sed da-
municatur pauperi: &
propterea pauperi resti-
tuenda est elemosinā
vniuersa ab isto mēdi-
co. Et quia pauper nul-
lus determinatē fraudat-
ur: est tunc pauperes in
communio: ideo cuiusq-
pauperi datur, satisfac-
tum est. Et ex hoc patet
respōsio ad obiecta,
habes etiam hinc quod
mendicantes in aliorū
personas fraudulentē,
& similiter quoslibet fin-
gētes mirabilia, & pro-
mitentes tot & tanta
non seruanda, non so-
lum peccant mortaliter
perniciōse mendacio
vniuersa quā sibi in
aliena persona seu offi-
cio datur: sed tenentur
efficere vt ad intentio-
nem piam donantium
quae accepta sunt per-
ducantur.

*Super Quāstionis
cētesima octuagesima
octaua. Articulus
seximus.*

Aug. **I**NAR. sexto eiusdem
quāstionis in respō-
sione ad tertium no-
ta, Aug. documentum
circa discernendum ani-
mum hominis vrentis
inuitate aliqua in ma-
gis religiosū aut humi-
le. Non est enim iudi-
cium temerarium à stu-
dibus eorum iudicare
eos. sanctiores namque
animi sanctiora opera
testes esse debent. &
propterea ex aliis ope-
ribus consideranda in-

quod August. ibi loquitur expressē de his,
qui ex cupiditate mendicant.

¶ Ad secundum dicendum, quod prima glo.
loquitur de petitione quae sit ex cupiditate:
vt patet ex verbis Apostoli. alia autem glo.
loquitur de illis, qui absque omni utilitate,
quam faciunt, necessaria petunt, vt ociosi
viuant. Non autem ociose viuit, qui quali-
tercunque viliter viuit.

¶ Ad tertium dicendum, qd ex illo praecepto
legis diuinae non prohibetur alicui mēdi-
care. Sed prohibetur diuitibus, ne tam
tenaces sint, vt propter hoc aliquid egestate
mendicare cogantur. Lex autem ciuilis im-
ponit poenam validis mendicantibus qui nō
propter utilitatem vel necessitatē mēdicāt.

¶ Ad quartum dicendum, quod duplex est
turpitudine: vna inhonestatis, alia exterioris
defectus, sicut turpe est homini esse infir-
mum vel pauperē. Et talis turpitudine mē-
dicantis non pertinet ad culpam, sed ad hu-
militatem pertinere potest, vt dictum est.

¶ Ad quintum dicendum, quod praedicantibus
ex debito debetur victus ab his qui-
bus praedicant. Si tamē non quasi sibi debi-
tum sed gratis dandum mendicando petere
velint, ad maiorem humilitatem pertinet.

ARTICVLVS VI.

¶ *Verum liceat religiosi, vilioribus vestibus uti
quam ceteri.*

AD SEXTVM sic procedi-
tur. Videtur quod non liceat re-
ligiosis vilioribus vestibus uti
quam ceteris: quia, secundum Apo-
stolum prima ad Thessa. vlti. ab omni spe-
cie mala abstinere debemus. Sed vilitas
vestium habet speciem mali. Dicit enim do-
minus Matth. 7. Attēdite à falsis prophetis
qui veniunt ad vos in vestimentis ouium.
Et super illud Apocal. 6. Ecce equus palli-
dus, & c. dicit glo. Videns diabolus nec per
aperas tribulationes nec per op-
tates se posse proficere: praemittit falsos fratres
qui sub habitu religionis obtinent naturam
nigri & rufi equi pervertendo fidem. Ergo
videtur quod religiosi non debeant vilibus
vestibus uti.

¶ Præterea, Hier. dicit ad Nepotianum: Ve-
stes pullas, id est, nigras eque vita vt candi-
das. Ornatus & sordes pari modo fugiendi
sunt: quia alterum delicias, alterum gloriam
redolent. Ergo videtur quod cum inanis glo-
ria sit grauius peccatum quam deliciarum
usus quod religiosi qui debent ad perfectio-
nem tendere, magis debent vitare vestes vi-
les quam pretiosas.

¶ Præterea, Religiosi maxime intendere de-
bent operibus poenitentiae. Sed in operibus
poenitentiae non est vtendū exterioribus si-
gnis tristitiae, sed magis legitime signis. Dicit
enim dominus Matth. 6. Cum ieiunatis no-
lite fieri sicut hypocritae tristes. Et postea
subdit, Tu autem cum ieiunas vnge caput
tuum, & faciem tuam laua. Quod exponit
August. in lib. de sermone Domini in monte
dicit, In hoc capitulo maxime aduertendū
est non in solo rerum corporearum ni-
tore atque pompa: sed etiam in ipsis fordi-
bus luctuosus esse posse instantiam: &
eo periculosiorem, quo sub nomine seruitu-
tis Dei decipit. Ergo videtur quod religiosi
non debeant vilioribus vestibus indui.

¶ SED CONTRA est quod ad
Hebræo. 11. Apostolus dicit, Circue-
runt in

melioris & in pellibus caprinis glo. vt Helias & alij. Et in De-
cret. 11. quæstio. 4. dicitur, Si intuiti fuerint deridentes eos, qui
vilibus & religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Pristinis
enim temporibus omnis sacratu vir cum mediocri ac vilive-
ste conuersabatur.

CONCLUSIO.

¶ *Ex animi humilitate non autem elatione licet religiosi uti vilio-
ribus quam ceteri.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut August. dicit
in 3. de doct. Christiana. in omnibus exterioribus rebus non vltus
rerum, sed libido vrentis in culpa est. Ad quam discernendam at-
tendendum est quod habitus vilis & incultus dupliciter potest
considerari. Vno modo prout est signum quoddam dispositionis
vel status humani: quia vt dicitur Eccl. 19. Amictus homi-
nis annuntiat de eo. Et secundum hoc vilis habitus est quan-
doq- signum tristitiae. Vnde & homines in tristitia existentes so-
lent vilioribus vestibus uti, sicut econuerso in tempore solenni-
tatis & gaudij vtuntur cultioribus vestimentis. Vnde & poen-
itentes vilibus vestibus induuntur: vt patet Ione 3. de Rege qui
indutus est sacco. Et tertij Reg. 21. de Achab, qui operuit cilicio
carnem suam. Quandoq- vero est signum contemptus diuitiarū
& mundani fastus. Vnde Hiero. dicit ad Rusticum monachum,
Sordes vestium candidę mentis indicia sunt: vilis autem tunica
contemptum seculi probat: ita duntaxat ne animus tumeat, nec
habitus sermōq- dissentiat. Et secundum vtrumq- horum com-
petit religiosi vilitas vestium: quia religio est status poenitentię
& contemptus mundanę glorię. Sed quod aliquis velit hoc a-
lijs significare contingit propter tria. Vno modo ad sui humilia-
tionem. Sicut enim ex splendore, vestium animus hominis eleua-
tur, ita ex humilitate vestium humiliatur. Vnde, de Achab qui car-
nem suam cilicio induit, dixit Dominus ad Heliam, Nōne vi-
disti Achab humiliatum coram me: vt habetur tertij Reg. 21.
Alio modo propter exemplū aliorum. Vnde super illud Matth.
3. Habebat vestimentum de pilis camelorū, & c. dicit glo. Qui
poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit. Tertio
modo propter inanem gloriam, sicut August. dicit quod in ipsis
fordibus luctuosus potest esse iactantia. Duobus ergo primis mo-
dis laudabile est abiectis vestibus uti. Tertio vero modo vicio-
sum est. Alio modo potest considerari habitus vilis & incultus
secundum quod procedit ex auaritia, vel negligentia: & sic
etiam ad vitium pertinet.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod vilitas vestium
de se nō habet speciem mali, imō potius speciem boni, scilicet con-
temptus mundanę glorię. Et inde est quod mali sub vilitate ve-
stium suam malitiam occultant. Vnde August. dicit in lib. de
serm. Domini in monte, quod non ideo debent oues odisse vesti-
mentum suum, quod plerūq- illo se occultant lupi.

¶ Ad secundum dicendum, quod Hiero. ibi loquitur de vestibus
vilibus quae deferuntur propter humanam gloriam.

¶ Ad tertium dicendum, qd secundū doctrinā Domini in operi-
bus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparen-
tiam. Quod praecipue contingit quando aliquis aliquid nouum
facit. Vnde Chrysostomus dicit super Matth. Orans nihil nouum fa-
ciat quod aspiciant homines, vel clamando, vel peccus percu-
tendo, vel manus expandendo: quia scilicet ex ipsa nouitate
homines reddunt intentos ad cōsiderandum. Nec tamen omnia
nouitas intentos faciens homines ad considerandum reprehē-
sibilis est. Potest enim & bene & male fieri. Vnde August. di-
cit in lib. de sermone Domini in monte, quod qui in professione
christianitatis inuitato squalore & ffordibus intentos in se ocu-
los hominum facit: cum illud voluntatem faciat non necessita-
tem patiatur: ceteris eius operibus potest cognosci vtrū hoc cō-
reptu superflui cultus an ambitione aliqua faciat. Maxime au-
tem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi qui habi-
tum vilem deferunt quasi signum suae professionis qua contem-
ptum mundi profitentur.

QVAESTIO CENTESIMA OCTA-
gesima octaua, De religionum uarietate, in
octo articulos diuisa.

EINDE considerandū est de differentia religionū.
¶ Et circa hoc quaeruntur octo.

¶ Primo, vtrum sint diuersae religiones, vel vna
tantum.

Secunda secunda sancti Thom. Vvvy ¶ Secun-

sentio totum est an ex
sanctitate maiore, an ex
ambitione aliqua nomi-
tas eminet. A multis
eorum, inquit Dominus,
cognoscetis eos.

*Super Quæstione
vicesima octuagesima
octava Artic. primus.*

*Art. primo quæ-
stio. aspicit in copore
art. g. perfectio cha-
ritatis quæ est religio-
nis finis, quibus prin-
cipaliter consistit in a-
ctu inter se charitatis,
quia tam per exterie-
res actus charitatis dif-
funditur finis religio-
nis diversificatur non so-
lum penes distinctionem
dilectionis Dei vel pro-
ximi, sed etiam penes di-
versitatem actuum ex-
teriorum, quibus diligit
tur proximus: ut sunt di-
versa opera misericor-
diæ. Et propterea in li-
tera diversitas religio-
nis ex parte diversita-
tis finis declarat ex di-
versitate operum mis-
ericordiæ, dum dicitur
vna ad hospitalitatem,
alia ad redimendos ca-
ptivos &c. ordinatur.*

*Quam instituentes
et resque habitus perso-
na collegialiter in com-
muni viuentes profici-
unt tria vota religionis,
sunt nova religionis in-
stitutores.*

*Quæstio. In eodem art. in respo-
sione ad quartum dubium
occurrit an sine licentia
Apostolicæ sedis, insti-
tuentes ut aliquæ perso-
na collegialiter viuen-
tes in communal, iuxta
regulas personarum ter-
tijs habitus proficiantur
tria vota, scilicet castita-
tis, paupertatis & obe-
dientie, sint instituto-
res novæ religionis, &
consequenter præsentem
ac puniendi sint ut in-
stitutores novæ religio-
nis absq. licentia Aposto-
lica. & est ratio dubij,
quia collegium sic pro-
ficientium est collegium
religiosorum personarum:
ad per hoc est ibi
aliqua vna religio. O-
mnis enim persona reli-
giosa, est aliqua religio-
ne religiosa: sed non est
ibi aliqua antiqua reli-
gio, ut patet. Ergo est
ibi nova religio: ac per
hoc eius institutio est
institutio novæ religio-
nis. In oppositum est
quia instituentes & ser-
vantes hæc sine vlla A-
postolica licentia, arbit-
ratur se magnum ob-
sequium præstare Deo,
& viti religiosi non igno-
rantes omnesque vene-
ratione digni apparent.*

*Ad hoc dicitur quod
quia porro non sunt ex-
tendenda: ideo in vi-
tibus modi institutibus
propterea videtur ser-
vanda nominem. Et
ideo quum appellatio-
ne religionis proprie
intelligatur status per-
sonarum tria vota so-
lemnia emittentium &
jo propolito vota quæ
ad huiusmodi mulieri-*

*Secundo, verum aliqua religio institui
possit ad opera vite actiua.*

*Tertio, verum aliqua religio possit ordi-
nari ad militandum.*

*Quarto, verum possit institui aliqua reli-
gio ad prædicandum, & huiusmodi opera
exercenda.*

*Quinto, verum possit aliqua religio insti-
tui ad studium scientiarum.*

*Sexto, verum religio quæ ordinatur ad
vitam contemplativam, sit potior ea quæ
ordinatur ad vitam activam.*

*Septimo, verum habere aliquid in com-
muni, diminuat de perfectione religionis.*

*Octavo, verum religio solitariorum sit
præferenda religioni in societate viventium.*

ARTICVLVS I.

Verum sit tantum vna religio.

AD PRIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod non sit nisi vna
tantum religio. In eo enim quod
totaliter & perfecte habetur, di-
versitas esse non potest: propter quod non
potest esse nisi vnum primum summum bo-
num: ut in primo habitum est. Sed sicut
Gregor. dicit super Ezech. cum quis omne
quod habet, omne quod viuit, omne quod
sapit, omnipotenti Deo vouerit, holocau-
stum est: sine quo religio esse non dicitur.
Ergo videtur quod religiones non sint mul-
tæ, sed vna tantum.

*Præterea, Ea quæ in essentialibus conue-
niunt, non diversificantur nisi per accidens.
Sed sine tribus votis essentialibus religio-
nis non est aliqua religio: ut supra habitum
est. Ergo videtur quod ipsæ religiones spe-
cie non diversificentur: sed solum per ac-
cidens.*

*Præterea, Status perfectionis conuenit
& religiosi & Episcopis: ut supra habitum
est. Sed episcopatus non diversificatur spe-
cie: sed est vnus vbicumque fuerit. Vnde
Hieronymus dicit ad Alexandrum. Episcopum,
Vbicumque fuerit Episcopus siue
Romæ siue Eugubio siue Constantinopoli,
siue Regio, eiusdem meriti est, eiusdem & sa-
cerdotij. Ergo pari ratione vna sola est
religio.*

*Præterea, Ab Ecclesia tollendum est om-
ne id quod confusionem inducere potest.
Sed ex diversitate religionum videtur quæ-
dam posse confusio induci populo Christia-
no: ut quædam Decretalis dicit quæ habet
de statu monachorum & canonicorum
regularium. Ergo videtur quod non debeant
esse diuersæ religiones.*

*SED CONTRA est quod in
Psalm. scribitur ad ornatum Regine perti-
nere quod sit circumamicta varietate.*

CONCLUSIO.

*Non vna, sed variae sunt religiones ex diuersis
spiritualibus exercitijs, & charitatis operibus di-
stinctæ.*

RESPONDEO dicendum, quod
sicut ex supra dictis patet, status religionis
est quoddam exercitium, quo aliquis exer-
cetur ad perfectionem charitatis. Sunt au-
tem diuersa charitatis opera, quibus homo
vacare potest, sunt etiam diuersi modi exer-
citorum. Et ideo religiones distinguere pos-
sunt dupliciter. Vno modo secundum di-
uersitatem eorum, ad quæ ordinantur, si-
cut vna religio ordinatur ad peregrinos ho-

spitio suscipiendos, & alia ad visitandos
vel redimendos captivos. Alio modo potest
esse diuersitas religionum secundum diuer-
sitatem exercitorum, puta quod in vna re-
ligione castigatur corpus per abstinentias ci-
borum, in alia per exercitium operum ma-
nualium, vel per nuditatem, aut per ali-
quid aliud huiusmodi. Sed quia finis est
potissimum in vnoquoque, maior est reli-
gionum diuersitas quæ attenditur secun-
dum diuersos fines, ad quos religiones or-
dinantur quàm quæ attenditur secundum
diuersa exercitia.

*AD PRIMVM ergo dicendum,
quod hoc est commune in omni religione,
quod aliqua totaliter se debet præbere ad
seruiendum Deo. Vnde ex hac parte non
est diuersitas inter religiones, ut scilicet in
vna religione aliquis retineat aliquid sui,
& in alia aliud. Est autem diuersitas secun-
dum diuersa, in quibus homo Deo seruire
potest, & secundum quod ad hoc homo se
potest diuersimodè disponere.*

*Ad secundum dicendum, quod tria essen-
tialia vota religionis pertinent ad exerci-
tium religionis, sicut quadam principalia
ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra di-
ctum est. Ad obseruandum autem vnum
quodque eorum diuersimodè aliquis se di-
sponere potest, puta ad votum continen-
tiæ seruandum se disponit aliquis per loci
solitudinem, per abstinentiam, & per mu-
tuam societatem, & per multa alia huius-
modi. Et secundum hoc patet, quod com-
munitas essentialium votorum compati-
tur diuersitati religionis, tum propter di-
uersas dispositiones, tum etiam propter di-
uersos fines, ut ex supradictis patet.*

*Ad tertium dicendum, quod in his, quæ
ad perfectionem pertinent, Episcopus se ha-
bet per modum agentis, religiosi autem per
modum patientis, ut supra dictum est. A-
gunt autem etiam in naturalibus quanto
est superius, tanto est magis vnum. Et verò
quæ patiuntur sunt diuersa. Vnde ratio-
nabiliter est vnus Episcopalis status, reli-
giones verò diuersæ.*

*Ad quartum dicendum, quod conclusio
opponitur distinctioni & ordini. Sic ergo
ex multitudine religionum induceretur con-
fusio, si ad idem & eodem modo diuersæ re-
ligiones essent absque necessitate & utili-
tate. Vnde ut hoc non fiat, salubriter insti-
tutum est ne noua religio nisi auctoritate
summi Pontificis instituat,ur.*

ARTICVLVS II.

*Verum aliqua religio institui debeat ad opera
vite actiua.*

AD SECVNDVM sic pro-
ceditur. Videtur quod nulla reli-
gio institui debeat ad opera vite
actiua. Omnis enim religio per-
tinet ad perfectionis statum, ut ex supra-
dictis patet. Sed perfectio religiosi status
consistit in contemplatione diuinorum. Di-
cit enim Dionys. sexto cap. Eccle. hierarch.
quod nominantur ex Dei puro seruitio &
famulatu & indiuisibili & singulari vita v-
niente eos indiuisibilium sanctis conuolu-
tionibus, id est contemplationibus ad Dei-
formem unitatem & amabilem Deo per-
fectionem. Ergo videtur quod nulla reli-
gio institui possit ad opera vite actiua.

bus sic emittuntur. Alio
modo vero simplici & non
solemnia, ut declaratum
est per Bonifacium octa-
uum in sexto de voto
& voti redemptione
sequens est vna instituen-
tes talia vota emittit
ab istis, non sint instituen-
tores novæ religionis:
nec illæ personæ emittentes
talibus votis, sunt
propterea quæ non reli-
giosæ religionis. Secus
autem est si emitterent
tria religionis vota de
speciali indulgentia se-
dis apostolicæ: ut in mal-
ta, collegiis terranocæ
sic. Nā talium vota es-
sent solemnia: ita quod
dirimerent matrimoni-
um post contractum,
ut illius quatuor declarant.
Et per hoc patet
solutio ad obiecta. Et si
institueret quod licet non
fiat per hoc noua reli-
gio: si tamen per hoc
nouus ordo: ac per hoc
licet non agatur contra
statutum Innocentij, extra
de relig. do. Ne ni-
miam agatur tamen con-
tra statutum Gregorij,
cap. religionis in sexto.
eodē tit. ubi inhihetur
non solum nouæ religioni
sed etiam nouus ordo.
Respondetur quod non
propter hoc sit nouus
ordo sed præter illud,
& approbato ordini ac-
tiamarum superadditur
simpliciter votum castitatis,
paupertatis, & obedien-
tiæ. Videtur enim in po-
phæc vota perfecti ipse
tertiarum consensum
ordo quum non ordo
instituit. Videtur tamen
hi qui non sit laudabile
hec tria vota simplici
apponere, sed votum ap-
ponere castitatis sancti
est quoniam ex huius-
modi votis simplicibus
quædam locutiones, & in-
tentum non assequuntur,
ut religiose propter
ea fiant: & emergunt
exdem quæstiones quæ
dammodo perplexæ cor-
iudicibus aliquibus.

*Super Quæstione
vicesima octuagesima
octava Artic. secundum.*

*N art. secundo quæ-
stio. in respo-
sitione ad primū
aduerte quod operatio
vite actiua dupliciter
se habet ad diuinam cō-
templationem. Primo
ut effectus ipsius cōte-
mplatōis. Et sic prædi-
care dicitur opus vite
actiue ex cōtempla-
tione emanare. Alio mo-
do ut effectus ipsius Dei
cōtemplati ut finis. Et
sic omnia opera miseri-
cordiæ siue spiritualia siue
corporalia sunt, ex cō-
templatione deriuata.
Et hoc modo in littera
hac dicitur quod dum
religiosi inuolunt Deum
peribus vite actiue in-
sistunt, fruuntur cōtempla-
tione non priuantur.
Nisi enim aciem men-
tis fixam in Deum, ut si-
nem fruerentur, nunquam
voluntatem eorum mou-
ueret eorum ad opera vite
actiue propter Deum
extendenda.*

Super

*Super Questionem
Hic sunt etiam
articuli ter-
tium.*

*Num propter mu-
dum bonum liceat re-
ligiosis bellare.*

questio.

In articulo tertio e-
isdem questionis.
dubium occurrit, ex
eo quod contraria sibi
inueniunt apparent que
dicuntur in littera de
causa militie. Nam di-
citur quod propter mi-
li mundanum milita-
dam est religiosus &
similiter ad resili sub-
iungitur, quod militia
secularis interdicitur
penitentibus. Et tamen
dicitur quod propter sa-
lutis publicæ vel paupe-
rum defensionem reli-
giosus licet pugnare. Co-
stat namque quod publi-
ca salus mundanum bo-
num est. Et similiter li-
bertas oppressorum mu-
danum bonum est quem
utrumque sit bonum tem-
porale commune Chri-
stianis & paganis, apud
viroque enim est salus
publica, & oppressorum
defensio.

*Præterea, Appellatio-
ne secularis militie aut
venit solum bellum iniu-
stum, & hoc non, quia
iniustum bellum etiam
non penitentibus inter-
dicitur, aut aliquod bel-
lum iustum: & quum
omne bellum iustum or-
dinetur ad publicum bo-
num defendendum, se-
queretur, quod aliquod
bellum iustum esset in-
terdictum penitentibus
quod non esset interdich-
tum religiosis instaur-
rit ad bellandum, quia
religiosi tales ut in li-
tera dicitur possunt pro
publica salute bellare,
penitentes autem solum
pro diuino obse-
quio. Hoc autem est in-
conueniens, quia reli-
gio est status peniten-
tiæ emittentis quam
quicumque alius peni-
tendi modus, ut patet
ex antedictis, &c.*

*Ad hoc dicitur, quod
per aliquid mudanum,
hic intelligitur domi-
nium temporale, glo-
ria, honores, pecunia, &
quicquid pecunia esti-
mabile est, contra hu-
iustmodi autem munda-
num distinguitur diu-
inum obsequium, quod
est virtutis religionis
actus, siue hoc diuinum
obsequium præstetur in
materia etiam religio-
nis, puta in recupera-
tione aut consecratio-
ne terræ sanctæ propter
Christi reuerentiam, qui
ibi corporaliter conuer-
satus est: siue in mate-
ria alterius virtutis,
puta pietatis vel mi-
sericordiæ, vel iustitiæ,
ut contingit in
defensione publicæ sa-
lutis, & pauperum ac
oppressorum. nulla er-
go est controuersia in-
terdicta in littera, sed
formalis diuersitas po-
nitur inter militiam, ob-*

*Præterea, Idem iudicium videtur esse de
monachis & canonicis regularibus, ut ha-
betur extra de postulando. Ex parte & de
statu monachorum. Quod Dei timorem di-
citur quod à sanctorum monachorum con-
sortio non putantur seiuncti. Et eadem ratio
videtur esse de omnibus alijs religiosis. Sed
monachorum religio est instituta ad vitam
contemplatiuam. Vnde Hieronymus dicit ad
Paulinum, Si cupis esse quod diceris mona-
chus, id est solus, quid facis in urbibus? Et
idem habetur extra de renuntiatione. Nisi
cum pridem. Et de regularibus. Licet qui-
busdam. Ergo videtur quod omnis religio
ordinetur ad vitam contemplatiuam & nul-
la ad actiuam.*

*Præterea, Vita actiua ad presens seculum
pertinet. Sed omnes religiosi seculum dese-
rere dicuntur. Vnde Gregorius dicit super E-
zechielem, Qui presens seculum deserit &
agit bona que valet, quasi iam Egypto
derelicto sacrificium præbet in cremo. Ergo
videtur quod nulla religio possit ordi-
nari ad vitam actiuam.*

*SED CONTRA est quod di-
citur Iac. primo, religio munda & immacu-
lata apud Deum & patrem hæc est, visita-
re pupillos & viduas in tribulatione cor-
dis. Sed hoc pertinet ad vitam actiuam. Ergo
conuenienter religio potest ordinari ad vi-
tam actiuam.*

CONCLUSIO.

*Religionem nonnullam ad vitam actiuam opera sunt
instituta, aliqua vero, ad contemplatiuam, cum reli-
gionis status ad charitatis perfectionem sit institutus.*

RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, religionis status ordi-
natur ad perfectionem caritatis, quæ se-
cundum ad dilectionem Dei & proximi. Ad
dilectionem autem Dei directe pertinet co-
templatiua vita, quæ soli Deo vacare de-
siderat. Ad dilectionem autem proximi di-
recte pertinet vita actiua, quæ deseruit ne-
cessitatibus proximorum. Et sicut ex chari-
tate diligitur proximus propter Deum, ita
etiam obsequium delatum in proximos re-
dundat in Deum. Secundum illud Matth.
23. Quod vni ex minimis meis fecistis, mihi
fecistis. Vnde & huiusmodi obsequia pro-
ximis facta in quantum ad Deum referuntur,
dicuntur esse sacrificia quedam, secundum
illud ad Hebræos ultimo. Beneficentiæ
& communionis nolite obliuisci, talibus
enim hostijs promeretur Deus. Et quia ad
religionem proprie pertinet sacrificium Deo
offerre (ut supra habitum est) consequens
est, quod conuenienter religiones quedam
ad opera vite actiue ordinentur. Vnde &
in collationibus patrum Abbas Nestorius
distinguens diuersa religionum studia dicit,
Quidam summam intentionis sue erga ere-
mi secreta & cordis constituunt purita-
tem, quidam erga institutionem fratrum &
cenobiorum curam, quosdam xenodochijs,
id est hospitalitatis delectat obsequium.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod Dei seruitium & famulatus saluatur
etiam in operibus vite actiue, quibus ali-
quis seruit proximo propter Deum, sicut di-
ctum est in quibus etiam saluator singulari-
tatem vite non quantum ad hoc quod ho-
mo cum hominibus non conuersetur, sed
quantum ad hoc quod homo singulariter his in-
tendat quæ ad diuinum obsequium spectant.

Et dum religiosi operibus vite actiue infi-
sunt intuitu Dei, consequens est, quod in
eis actio ex contemplatione diuinorum de-
riuetur. Vnde non priuantur omnino fructu
contemplatiue vite.

Ad secundum dicendum, quod eadem est
ratio de monachis & omnibus alijs religio-
sis quantum ad ea quæ sunt communia omni
religioni, puta quod totaliter se dedecent di-
uini obsequijs, & quod essentialia vota re-
ligionis obseruent, & quod à secularibus ne-
gocijs se abstineant. Sed non oportet similiter
dinem esse quantum ad alia quæ sunt pro-
pria monastice professioni, quæ specialiter
ad vitam contemplatiuam ordinantur. Vnde
in prædicta Decretali de postulando, non
dicitur simpliciter, quod sit idem iudicium
de Canonicis regularibus quod de mona-
chis, sed quantum ad prædicta, scilicet quod
in foris causis officio aduocationis non
vntur. Et in Decretali inducta de statu mo-
nachorum postquam præmiserat quod non
putantur à consortio monachorum seiun-
cti canonici regulares, subditur, Regulæ ta-
men inferiunt laxiori. Ex quo patet quod
non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter
aliquis potest esse in seculo. Vno modo per
presentiam corporalem. Alio modo per
mētis affectum. Vnde & discipulis suis Do-
minus dixit. Ego elegi vos de mundo. De
quibus tamen ad Patrem loquitur dicens,
In mundo sunt, & ego ad te venio. Quan-
uis ergo religiosi, qui circa opera vite acti-
ue occupantur, sint in seculo secundum præ-
sentiam corporalem, non tamen sunt in se-
culo quantum ad mentis effectum, quia in
exterioribus occupantur non quasi quæ-
rentes aliquid in mundo, sed solum propter
diuinum obsequium. Vtuntur enim hoc
mundo tanquam non videntes, ut dicitur pri-
mo ad Corinthios 7. Vnde Iacobus, postquam
dicit, Religio munda & immaculata est visitare pupillos
& viduas in tribulatione, subditur, & immaculatam se custodire
ab hoc seculo, ut scilicet affectus rebus seculi non deinceatur.

ARTICVLVS III.

Primum aliqua religio ordinari possit ad militandum.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod
nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis
enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad per-
fectionem vite Christianæ pertinet quod Dominus
dicit Matth. 5. Ego dico vobis non resistere malo, sed si quis per-
cussit te in unam maxillam, præbe ei & alteram, quod repu-
gnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandam.
Præterea, Grauior est compugnatio corporalium præliorum
quam concertationes verborum quæ in aduocationibus sunt.
Sed religiosi interdicitur officio aduocationis uti: ut patet in
Decretali, de postulando supra inducta. Ergo videtur quod multo
minus aliqua religio possit institui ad militandum.

Præterea, Status religionis est status penitentiae, ut supra di-
ctum est. Sed penitentibus secundum iura interdicitur militia.
Dicitur enim in Decretis de peniten. distin. 5. Contrariis omni-
no est ecclesiasticis regulis post penitentiae actionem redire ad
militiam secularem. Ergo nulla religio congrue institui potest
ad militandum.

Præterea, Nulla religio institui potest ad aliquid iniustum. Sed
sicut Ildo. dicit in lib. Erym. iustum bellum est quod ex edicto
imperiali geritur. Cum ergo religiosi sint quedam priuata per-
sonæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere: & ita ad hoc non
potest institui aliqua religio.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit ad Bonifa-
cium, Noli estimare neminem Deo placere posse qui armis bel-
licis ministrat. In his enim erat sanctus David cui Dominus
Secunda secundæ sancti Thom. Vvv x magnum

*Infra. ad se-
cundum
& quon-
tum.*

*Super Quæstionem
de prima obsequio
officium Articulus
quartum.*

In articulo quarto eiusdem quæstionis in responsione ad secundum aduerte diligenter duo. Primo, quod proprius eius fratrum predicatorum non est predicare, sed subuenire prelati, hoc est episcopi in predicationis actu, in quibus non conueniunt eis predicare nisi ministerialiter. Et propterea si prelati quod sunt ministri, eis prohibent, eos reuocant simpliciter vel ad tempus aut locum à tali ministerio, tamenur cellas absolute loquendo. Priuilegiati autem à summo Pontifice, secundum illa se possunt regere in uitis inferioribus episcopi, nisi aut inuicem ipso Romano Pontifice. Secundum, & habetur in responsione ad tertium quod non statim ut aliquis est religiosus ordinis predicatorum aut similis, propterea est predicator etiam ministerialiter, quia non omnibus passim committitur intelligitur hoc ministerium, sed oportet ut ad hoc exponatur à propriis prelati religionis. Et uita hoc ab episcopis, vel Romano Pontifice acceptentur, vel acceptati ex priuilegio sint. Cetero ergo præsumptio.

In responsione ad tertium eiusdem articuli aduerte duo. Primo rationabilem expositio nem ut formam septuaginta duorum discipulorum Domini gerant omnes minores sacerdotes, qui scilicet assumuntur in adiutorium episcoporum. Tales autem sunt non solum presbyteri curati, sed delegati ad predicandum, & confessiones audiendum. Et hoc consonare Evangelio patet ex officio illis commisso, scilicet ut perirent Dominum in omnem creaturam huius. Hoc enim magis delegatis quam curatis qui soli ad singulas alligantur parochias, conuenit. Secundum rationem quare oportuit tales relictos in huiusmodi ministerium assumere, scilicet propter multitudinem fidelis populi, & difficultatem inueniendi curatos sufficientes & idoneos. Et sub hac secunda ratione includitur tertia, quia scilicet de facto male constitutum populo Christiano inuenitur sine huiusmodi supplemento quod Deus desinit. Et Romanus pontifex gratiose suscipiendo approbat. Sed non omnes capiunt verbum illud.

magnum testimonium perhibuit. Sed ad hoc instituta sunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

CONCLUSIO.

Congrue institui ad militandum aliqua religio potest non quidem propter aliquid mundanum, sed ad diuini cultus, & publicæ salutis vel pauperum & oppressorum defensionem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, religio institui potest non solum ad opera uitæ contemplatiue, sed etiam ad opera uitæ actiue, in quantum pertinent ad subuentionem proximorum & obsequium Dei, non autem in quantum pertinent ad aliquid mundanum tollendum. Potest autem officium militare ordinari ad subuentionem proximorum non solum quantum ad priuatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem. Unde de Iuda Machabæo, primi Machabæi, dicitur, quod præliabatur prælium Israël cum letitia, & dilatauit populo suo gloriam. Ordinari etiam potest ad conseruationem diuini cultus. Unde ibidem subditur Iudam dixisse, Nos pugnabimus pro animabus nostris & legibus nostris. Et infra 13. dicit Simon, Vos scitis quanta ego & fratres mei & domus patris mei fecimus pro legibus, & pro sanctis prælia. Unde conuenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem diuini cultus & publicæ salutis vel etiam pauperum & oppressorum, secundum illud Psalmi, Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo dupliciter. Vno modo cõdonando propriam iniuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo tolerando patienter iniurias aliorum. Et hoc ad perfectionem pertinet, vel etiam ad vitium si aliquis potest cõuenienter iniurianti resistere. Unde Ambrosio dicit in lib. de Offic. Fortitudo quæ per bella tuetur à Barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel à latronibus socios, plena est iustitia, sicut etiam ibidem Dominus dicit, Quæ tua sunt ne repetas, & tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat peccaret. Homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda, quia ut Chrysostomus dicit super Matth. iniurias Dei dissimulare, nimis est impium.

Ad secundum dicendum, quod exercere aduocationis officium propter aliquid mundanum repugnat omni religioni. Non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prelati pro monasterio suo, ut in eadem Decretali subdit. Neque etiam pro defensione pauperum, aut viduarum. Unde in Decret. dist. 88. dicitur, Decretum sancta Synodus nullum deinceps clericum, aut possessiones conducere, aut secularibus negotijs se permiscere nisi propter curam pupillorum, &c. Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum, quod militia secularis interdictur penitentibus, sed militia quæ est propter diuinum obsequium, imponitur alicui in penitentiam, sicut patet de his quibus iniungitur ut militent in subsidium terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum, quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosi propria autoritate liceat bella gerere, sed solum autoritate principum, vel Ecclesiæ.

ARTICVLVS IIII.

Utrum aliqua religio possit institui ad predicandum, vel confessiones audiendum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod nulla religio possit institui ad predicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim 7. quæstio. primi, Monachorum vita subiectionis habet verbum & discipulatus non docendi vel prædicandi, vel pascendi alios, & eadem ratio esse videtur de alijs religionibus. Sed predicare & confessiones audire est pascere vel docere alios. non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

Præterea, Id ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est. Sed prædicti actus non sunt proprii religionibus, sed potius prelatorum. Non ergo ad huiusmodi actus potest aliqua religio institui.

Præterea, Inconueniens videtur quod autoritas predicandi & confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in religione recipiuntur. Ergo inconueniens est quod aliqua religio instituitur ad actus prædictos.

Præterea, Predicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, ut patet prima ad Corinth. 9. Si ergo committitur predicationis officium alicui religioni ad hoc instituta sequitur, quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum grauamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

Præterea, Institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primò misit ad predicandum duodecim Apostolos, ut habetur Lucæ 9. Et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur Lucæ 10. Et sicut glo. ibidem dicit, Apostolorum formam tenent Episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri, scilicet curati. Ergo præter episcopos & presbyteros parochiales non debet aliqua religio institui ad predicandum vel ad confessiones audiendum.

IDEO CONTRA est quod in collationibus patrum Abbas Nestorius de diuersitate religionum loquens ait, Quidam eligentes ægotantium curam, alij intercessionem, quæ pro miseris atque oppressis impeditur, exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut elemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo, ac pietate vixerunt. Ergo sicut ad ægotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per predicationem, & alia huiusmodi opera.

CONCLUSIO.

Conuenientissimum est ut ad ea explenda, quæ ad animarum salutem spectant, aliquæ instituantur religiones, ad predicandum scilicet, & confessiones audiendum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, cõuenienter religio institui potest ad opera uitæ actiue secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, & ad obsequium Dei & conseruationem diuini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quam per ea, quæ pertinent ad subueniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supradictum est, quod elemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, ut Grego. dicit super Ezech. Maius etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum & tentationes demonum, fideles defendere quam corporalibus armis populum fidelem tueri, & ideo conuenientissimum est ad predicandum, & ad alia huiusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatus, ut Philosophus dicit in prim

¶ super *Quæstionis*
centesima octuagesima-
octava Articulum 5.

IN articulo quinto
civilem quaestionem
152. in responsione
adversarii nota diligen-
tissime obfuscationem &
rationem illius, scilicet
quod religio non con-
venit studium philoso-
phie & humaniorum, quia
totum eorum vitam oc-
cupata est divinis ob-
sequiis. Vnde sicut nego-
tia secularia sunt abso-
lute prohibita religio-
sis omnibus, ita studia
scientiarum secularium,
scilicet philosophiae, ma-
thematicae & artium li-
beralium. verum sicut
pietatis gratia de superi-
orum licentia modeste
possunt religiosi
secularia tractare nego-
tia, ut dictum est superius:
ita divinis scientiis gra-
tia licitum est religiosis
cum superiorum seu-
orum bene placito vacare
logice, philosophiae
naturali, & humani-
modi, ut scilicet possint
errores confutare: & di-
vinitatis mysteria intel-
ligere. Et haec bene ad-
vertant religiosi qui to-
tum vitam suam tempus in
scientiis secularibus co-
sumunt.

in primo Politic. Vnde quod aliquis autori-
tate prælatorum prædictæ, vel alia huiusmo-
di faciat, non supergreditur discipularis vel
subiectionis gradû qui competit religiosi.
¶ Ad secundum dicendum, quod sicut reli-
giones aliquæ instituuntur ad militandum,
non quidem vt militent autoritate propria,
sed autoritate principum, vel Ecclesiæ quib-
us ex officio competit, sicut dictum est,
ita etiam religiones instituuntur ad prædi-
candum & confessiones audiendum, non
quidem autoritate propria, sed autoritate
prælatorum superiorum & inferiorum, ad
quos ex officio pertinet. Et ita subseruire
prælatis in tali ministerio est huiusmodi re-
ligionis proprium.

¶ Ad tertium dicendum, quod à praelatis non conceditur talibus religiosis vt quilibet indifferenter possit predicare vel confessiones audire, sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum praelatorum.

¶ Ad quantum dicendum, quòd plebs fide-
lis non tenetur ex debito iuris ad sumptus
ministrandos nisi ordinarijs praelatis qui
propter hoc decimas & oblationes fidelium
recipiunt, & alios ecclesiasticos redditus.
Sed si aliqui in huiusmodi actibus gratis ve-
lint fidelibus ministrare non potestatiue ab
eis sumptus exigentes, non propter hoc gra-
uantur fideles, quia & ipsi possunt libera-
liter recompensare temporalem subventio-
nem ad quam etsi non teneantur ex debi-

to iuris, tenentur tamen ex debito charitatis. Non autem ita quod eis sit tribulatio, alijs autem remissio, ut dicitur secundæ ad Corinth. octauo. Si tamen non inuenirentur qui gratis se huiusmodi obsequijs manciparent tenerentur ordinarij prælati si ipsi non sufficerent per alios ad hoc idoneos quærere quibus sumptus ipsi ministrarent.

¶ Ad quintum dicendum, quod formam septuagintaduorum
discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicun-
que alij minoris ordinis qui episcopis in eorum officio subse-
ruunt. Non autem legitur quod septuagintaduobus discipulis
Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod
mittebat eos ante faciem suam in omnem ciuitatem & locum
quod erat ipse venturus. Opportunum autem fuit ut præter
ordinarios prelatos alij assumerentur ad huiusmodi officia pro-
pter multitudinem fidelis populi & difficultatem inueniendi
sufficientes personas distribuendas singulis plebibus, sicut etiam
& religiones ad militandum necesse fuit institui propter defectum
secularium principum ad resistendum infidelibus in aliqui-
bus terris.

ARTICVLVS V.

¶ Virum sit institienda aliqua religio ad studendum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in Psalm. Quoniam cognoui literaturam, introibo in potentias Domini. Gl. in virtute Christiana. Sed perfectio Christiana virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. ergo eorum non est studio literarum insistere.

¶ Præterea, Id quod est dissentionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit. Vnde & in Philosophis subsecuta est diuersitas sectarum. Vnde & Hieronym. super epistolam ad Titum dicit, Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, & diceretur in populis, Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephe, &c. ergo videtur, nulla religio debeat institui ad studendum.

¶ Præterea, Professio Christianæ religionis differre debet à professione Gentilium. Sed apud Gentiles aliqui Philosophiam profitebantur, & nunc etiam aliqui secularia dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiois competit studium literarum.

¶ SED CONTRA est quod Hieronymus in epistola ad Paulinum inuitat eum ad discendum in statu monastico dicens, Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelis. Et infra, Quicquid quaesieris, tecum scire conabor.

CONCLVSIO.

¶ Conueniens est ut aliqua instituantur religiones, quæ studiis humanarum
artium & scientiarum vacent.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, religio potest ordinari ad vitam actiuam & ad vitam contemplatiuam. Inter opera autem vite actiue principaliora sunt illa quae ordinantur directe ad salutem animarum, sicut praedicare & alia huiusmodi. Competit ergo studium literarum religionis tripliciter. Primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplatiue vite, ad quam studium literarum dupliciter adiuuat. Vno modo directe coadiuuando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplatiua de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem diuinorum, vt supra habitum est, in qua dirigitur homo per studium ad considerandum diuina. Vnde in laudem viri iusti dicitur in Psalm. quod in lege Domini meditabitur die ac nocte. Et Ecclesi. 19. dicitur. Sapientiam antiquorum exquiret sapiens & in prophetis vacabit. Alio modo studium literarum iuuat ad contemplatiuam vitam indirecte, remouendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione diuinorum frequenter accidunt his qui scripturas ignorant. Sicut in collationibus patrum legitur, quod Abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem antropomorphitarum, id est eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Vnde dicit Gregor. in 6. Moral. quod nonnulli dum plus exquirunt contemplando quam capiunt, vsque ad peruersa dogmata crumpunt. Et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. Et propter hoc dicitur Ecclesiast. secundo, Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam vt animum meum transferrem ad sapientiam, deuitare tunc stulticiam. Secundo necessarium est studium literarum religionis institutis ad praedicandum, & alia huiusmodi exercendum. Vnde Apostolus dicit ad Titum 1. de Episcopo ad cuius officium huiusmodi actus pertinent, Amplectentem eum qui secundum doctrinam est & fidelem sermonem, vt potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere. Nec obstat quod Apostoli absque studio literarum ad praedicandum sunt missi, quia vt Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum, quicquid alibi exercitatio & quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggererat. Tercio studium literarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandam carnis lasciuiam. Vnde & Hieronym. dicit ad Rusticum monachum, Ama scripturarum studia, & carnis vitia non amabis. Auertit enim animum à cogitatione lasciuiae, & carnem macerat propter studij laborem, secundum illud Ecclesiast. 31. Vigilia honestas tabefaciet carnes. Valet etiam ad auferendam cupiditatem diuitiarum. Vnde Sapient. 7. dicitur, Diuitias nihil esse duxi in comparatione illius. Et primi Machab. 12. dicitur, Nos autem nullo horum indiguimus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros qui in in manibus nostris sunt. Valet etiam ad obedientiae documentum. Vnde August. dicit in lib. de operibus monachorum. Quae est ista peruersitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare? Et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium literarum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quòd gloss. ibi exponit illud de litera veteris legis de qua Apostolus dicit secundum ad Corinth. tertio, Litera occidit. Vnde non cognoscere literaturam est non approbare literalem circumcissionem & ceteras carnales obseruantias.

Ad secundum dicendum, quod studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, & per consequens dissensiones facit, secundum illud Proverb. 13. Inter superbos semper sunt iurgia. Sed cum charitate ædificat & concordiam parit. Vnde primæ ad Corinth. primo, Apostolus cum dixisset, Diuites facti estis in omni verbo & in omni scientia, postmodum subdit: Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. Hierony. tamen non loquitur ibi de literarum studiis, sed de studiis dissensionis.

Secunda secundæ sancti Thom. Vvv 3 sensio

*Super Quæstionem
centesimo octogesimo
secundo articulo
secundo.*

In articulo sexto
subsecundo quæstionis
notum quod quum in
corpore articuli dicitur
quod illa religio sim-
pliciter præfertur, al-
teriusque ordinatur ad finem
absolutum potius, vel
quia est maius bonum,
vel quia ad plura bona
ordinatur, ista secunda
pars distinctiva, non
habet pro subiecto pro-
positionis finem, sed re-
ligionem, ita quod non
est sensus quod finis est
potius, vel quia est ma-
ius bonum, vel quia ad
plura bona ordinatur,
quoniam finis, vel non
habet finem alioquin
procederetur in infinitum,
sed est sensus quod
dupliciter religio ordi-
natur ad finem potius,
vel quia finis est
maius bonum, vel quia
ipsa religio ordinatur

*Infra q. ad plura bona, sicut re-
spon. art. ligio que ordinatur ad
3. cor. cor. orandum, melior est
ad secundum quam illa que ordina-
tur ad propriam lectionem
vacandum, quia melius
est opus contemplatio sit oran-
do. cap. de quibus legendis. Re-
ligio tamen que ad vi-
trunque bonum ordina-
tur, scilicet orationem
& lectionem, melior est
simpliciter utraque,
quia habet finem po-
tius ex eo quod huius
eius completitur virtus
que bonum, aliarum ve-
ro vnicum tantum. Et
hac ratione constituuntur
in supremo religio-
nis gradu, ille religio-
nes que non solum con-
templantur, sed con-
templata docent.*

*Infra q. ad plura bona, sicut re-
spon. art. ligio que ordinatur ad
3. cor. cor. orandum, melior est
ad secundum quam illa que ordina-
tur ad propriam lectionem
vacandum, quia melius
est opus contemplatio sit oran-
do. cap. de quibus legendis. Re-
ligio tamen que ad vi-
trunque bonum ordina-
tur, scilicet orationem
& lectionem, melior est
simpliciter utraque,
quia habet finem po-
tius ex eo quod huius
eius completitur virtus
que bonum, aliarum ve-
ro vnicum tantum. Et
hac ratione constituuntur
in supremo religio-
nis gradu, ille religio-
nes que non solum con-
templantur, sed con-
templata docent.*

*In responsione ad se-
cundum respice quod
hinc habet solutionem
vulgarem quæstionis, an
scilicet ceteris rebus cor-
de, & opere ad bellum
cetera infideles sint mar-
tyres, si in bello occi-
duntur. Habet siquidem
hoc in loco ab Autore
partem negatiuam. Et
ratio in littera redditur,
quia martyres proprie
sunt qui ad proprium
sanguinem fundendum
vsque ad privationem
vitæ tendunt directè, ut
testes Christi sint. Isti au-
tem tam religiosi quam
seculares directè ten-
dunt ad alienum san-
guinem fundendum vel
fogandum. Unde non
sunt absolute loquendo
si occidantur, martyres.
Veni quia alia est quæ-
stio de martyrio, & alia
de merito martyrii, ideo
Autor exclusio
martyrio à religiose
militibus, de merito
martyrii tractat, & docet
quod sicut in casu
necessitatis melius est
infirmitatem curare dare
operam quam contem-
plationem, quoniam ab-
solutè optima sit Ma-
gis pars, & maioris me-
riti, necessitatis articu-
lo est curam infirmi ha-*

sensionum quæ per hereticos & schisma-
ticos intrauerunt in religionem Chri-
stianam.

¶ Ad tertium dicendum, quod Philosophi
profitebantur studia literarum quantum
ad seculares doctrinas. Sed religiosi com-
petit principaliter intendere studio litera-
rum pertinentium ad doctrinam quæ secun-
dum pietatem est, ut dicitur ad Titum 1.
Alijs autem doctrinis intendere, non perti-
net ad religiosos, quorum tota vita diuinis
obsequiis mancipatur, nisi in quantum or-
dinantur ad sacram doctrinam. Vnde Au-
gustinus dicit in fine musæ: Nos dum ne-
gligentes esse non æstimamus, quos hære-
tici notionum & scientiæ fallaci pollicita-
tione decipiunt, tardius incedimus confide-
ratione ipsarum viarum. Quod tamen fa-
cere non auderemus, nisi multos pios Ec-
clesiæ filios eadem refellendorum hæretico-
rum necessitate fecisse videremus.

ARTICVLVS VI.

*¶ Verum religio que vocat vita contemplatiua
sit potior ea, que vocat operibus vita actiua.*

D SEXTVM sic procedi-
tur. Videtur quod religio quæ
vacat vitæ contemplatiuæ, non
sit potior ea, quæ vacat operibus
vitæ actiuæ. Dicitur enim extra de regula-
ribus & transuentibus ad religionem cap.
Licet. Sicut maius bonū minori bono præ-
ponitur, ita communis utilitas speciali vi-
litate præfertur. Et in hoc casu rectè præ-
ponitur doctrina silentio, sollicitudo contem-
plationi, & labor quieti. Sed religio est me-
lior, quæ ad maius bonum ordinatur: ergo
videtur, quod religiones quæ ordinantur
ad vitam actiuam, sint potiores illis, quæ
ordinantur ad vitam contemplatiuam.

¶ Præterea, Omnis religio ordinatur ad
perfectionem charitatis, ut supra habitum
est. Vnde super illud ad Hebr. 12. Nondum
vsque ad sanguinem testamini, dicitur. Per-
fectior in hac vita dilectio nulla est ea, ad
quam sancti martyres peruenierunt, qui
contra peccatum vsque ad sanguinem cer-
tarunt. Certare autem vsque ad sanguinem
competit religionibus, quæ ad militiam or-
dinantur: quæ tamen pertinent ad vitam ac-
tiuam, ergo videtur quod huiusmodi reli-
giones sint potissimæ.

¶ Præterea, Tanto videtur esse aliqua religio
perfectior, quanto est arctior. Sed nihil
prohibet, aliquas religiones ad vitam ac-
tiuam ordinatas esse arctioris obseruantie,
quàm sint ille quæ ordinantur ad vitam con-
templatiuam: ergo sunt potiores.

¶ SED CONTRA est quod do-
minus Luc. 10. dicit optimam partem esse
Mariæ, per quam vita contemplatiua fi-
gnificatur.

CONCLUSIO.

*¶ Potior est religio que ad vitam contemplatiuam
ordinatur, quam quæ ad actiuam simpliciter.*

¶ RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, differentia vnius reli-
gionis ad aliam principaliter quidem at-
tenditur ex parte finis, secundario autem
ex parte exercitiij. Et quia non potest quid
dici altero potius, nisi secundum id in quo
ab eo differt, ideo excellentia vnius reli-
gionis super aliam principaliter quidem

attenditur secundum religionis finem, se-
cundario autem secundum exercitium. Di-
uersimodè tamen utraque comparatio at-
tenditur. Nam comparatio quæ est secun-
dum finem, est absoluta, eo quod finis propter
se queritur. Comparatio autem quæ est se-
cundum exercitium, est respectiva, quia ex-
ercitium non queritur propter se, sed propter
finem. Et ideo illa religio alteri præfertur,
quæ ordinatur ad finem absolutum potius,
vel quia est maius bonum, vel quia ad plu-
ra bona ordinatur. Si verò sit finis idem, se-
cundario attenditur præminencia religio-
nis, non secundum quantitatem exercitiij, sed
secundum proportionem eius, ad finem in-
tentum. Vnde & in collationibus patrum
inducitur sententia beati Antonij qui præ-
tulit discretionem, per quam aliquis omnia
moderatur, & ieiunij, & vigilijs, & omni-
bus huiusmodi obseruantijs. Sic ergo dicē-
dum est, quod opus vitæ actiuæ est duplex.
Vnum quidem quod ex plenitudine con-
templationis deriuatur, sicut doctrina &
prædicatio. Vnde & Gregor. dicit in 5. Ho-
milijs super Ezech. quod de perfectis viris
post contemplationem suam redeuntibus
dicitur, Memoriam suauitatis tue eructa-
bunt. Et hoc præfertur simplici contempla-
tioni. Sicut enim maius est illuminare quàm
lucere solum, ita maius est contemplari alijs
trahere quàm solum contemplari. Aliud au-
tem opus est actiuæ vitæ quod totaliter con-
sistit in occupatione exteriori. Sicut elemo-
synas dare, hospites recipere, & alia huius-
modi quæ sunt minora operibus contem-
platiuis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex
supra dictis patet. Sic ergo summum gra-
dum in religionibus tenent quæ ordinantur

ad docendum & prædicandum, quæ & propinquissime sunt
perfectioni episcoporum, sicut & in alijs rebus fines primorum
coniunguntur principijs secundorum, ut Dionys. dicit 7. cap. de
diuino. Secundum autem gradum tenent ille quæ ordinantur
ad contemplationem. Tertius est earum quæ occupantur circa
exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest
atrendi præminencia secundum quod vna religio ordinatur
ad altiorum actum in eodem genere, sicut inter opera actiuæ
vitæ potius est in redimere captiuos quàm recipere hospites.
Et in operibus vitæ contemplatiuæ potior est oratio quàm le-
ctio. Potest etiam attendi præminencia si vna earum ad plura
horum ordinatur quàm alia, vel si conuenientiora statuta ha-
beat ad finem propositum consequendum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Decretalis il-
la loquitur de vita actiua prout ordinatur ad salutem ani-
marum.

¶ Ad secundum dicendum, quod religiones quæ instituantur
propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant
sanguinem hostium, quàm ad hoc quod eorum sanguis effunda-
tur, quod propriè martyribus competit. Nihil tamen prohibet
huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii conse-
qui, & secundum hoc præferri alijs religiosi, sicut & opera
actiua interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

¶ Ad tertium dicendum, quod altitudo obseruantiarum non
est illud quod præcipue in religione commendatur, ut bea-
tus Antonius dicit. Et Isa. quinquagesimo octauo dicitur, Nun-
quid tale est ieiunium quod elegi, per diem affligere hominem
animam suam? Assumitur tamen in religione ut necessaria ad car-
nis macerationem, quæ si sine discretionem sit, periculum deficiendi
habet annexum, sicut beatus Anto. dicit. Et ideo non est potior
religio ex hoc quod habet arctiores obseruantias, sed ex hoc quod ex
maiori discretionem sunt eius obseruantie ordinate ad finem reli-
gionis, sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio
carnis per abstinentiam cibi & potus, quæ pertinet ad famem
& sitim, quàm per subtractionem vestium, quæ pertinet ad frigus,
& ad nuditatem, quàm per corporalem laborem.

here, quàm contempla-
ti vel prædicare: ita in
articulo necessitatis, quia
si Ecclesia periclitaretur
non solum quoad
personarum oppressio-
nem, sed quo ad fidei
libertatem, maioris me-
riti esset pro Ecclesiæ
defensione vsque ad
mortem bellando se ex-
ponere quàm contem-
plari vel prædicare. Et
tunc melius martyrio
non careret qui in tali
bello sic occideretur.
Præferuntur enim
in huiusmodi casibus
militæ illi omnibus
religijs, utpote mar-
tyribus æquales in me-
rito.

*¶ In responsione ad ter-
tium elusum articu-
li sexti, in exemplo de
medicis ad continentiam
seruandam, attende quod
non exempli tantum,
sed veritatis doctrinam
continet. Nam paup-
res nudos vacare gene-
rationi videmus. Simi-
liter laborantes conti-
nuè laboribus maxime
vacare, etiam genera-
tioni peripitimus, fa-
melicos autem & si-
bundos nequaquam, ut
ia illud, Sine Cetero
& Baccho friget Ven-
tus. melius ergo medium
ad continentiam seruandam
est abstinere à ci-
bo & potu, quàm care-
re caligis, aut calceis, &
quàm laborare & hu-
iusmodi.*

ART.

*Super Questionem
centesima octuagesima
maestiana. Articulus
septimus.*

*Virum habere aliquid in communi, diminuat
perfectionem religionis.*

*Annus
Opus.
17. 6. 11.
Et opus.
18. 6. 6.*

IN art. 7. eiusdem
questionis aduerte in
iulo ly perfectione
religionis. Est enim tri-
plex perfectio, scilicet
hominis absolute, quæ
sine omni statu perfe-
ctionis habetur à vi-
ris perfectis non reli-
giosis, nec prælati. Est
perfectio status reli-
giosis, de qua est sermo.
Est & perfectio status
episcopalis de qua ser-
mo. habitus est. Nunc
igitur de perfectione me-
dia quæ perfectio reli-
gionis appellatur, est
quæstio, an minor sit
habere aliquid in com-
muni, quia huiusmodi
perfectio est perfe-
ctio hominis secundum
statum suum, & ordi-
nata ad perfectionem
hominis absolute quæ
in charitate consistit,
ideo in littera ex mentis
humane dispositione
vel impedimento ad spi-
ritualia & specialia fi-
nes religionum declara-
tur intentum.

*¶ Nam necessaria tan-
tum ad vitam seruare
magis sit ad religio-
sum vitam contempla-
tiuum profectum con-
ducens.*

Quæstio. In eodem articulo 7. e-
iusdem questionis 188.
dubium occurrit, circa
conclusionem de mo-
do paupertatis religio-
sum ordinariam ad
contemplandum & con-
templata prædicandum.
Dicitur enim in littera
quod modus pauper-
tatis talis, est si mo-
dica quæ sunt necessa-
ria ad vitam, congruo
tempore procurata con-
seruantur. Habet enim
conclusio hæc difficul-
tatem propter duo. Pri-
mo quia ille modus vi-
uendi habet plus solici-
tudinis quam viuere ex
moderatis possessioni-
bus quoniam experien-
tia testatur quod si vi-
tur ex possessionibus,
solicitus incipit val-
de paucis & reliqui va-
cant studio & saluti a-
nimarum. Si autem vi-
uitur ex procuratore,
hoc est ex medietate,
oportet multos religio-
sos tempore missis, &
vindemix emittere ad
quæstus vitæ quodiam
magistra rerum expe-
rientia testatur mino-
rem incumbere solici-
tudinem viuentibus ex
moderatis possessioni-
bus quam ex elemosy-
nis procuratis. Secun-
do quia ille modus vi-
uendi de facto est adeo
extensus ad tot quæ-
res vitæ quæ sunt, ut
impossibile sit amplius
uiuere ex medietate
nisi cum maxima fer-
uore deuote à stu-
dio literarum, quæ mul-
tiplicatio non erat tem-
poris præteriti.
¶ Ad primū horum di-

DE SEPTIMVM sic pro-
ceditur. Videtur quod habere ali-
quid in communi, diminuat per-
fectionem religionis. Dicit enim
Dominus Matthæ. 19. Si vis perfectus esse,
vade & vende omnia quæ habes, & da pau-
peribus. Ex quo patet quod carere munda-
nis diuitijs, pertineat ad perfectionem Chri-
stianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in
communi non carent diuitijs mundanis, er-
go videtur quod non attingant omnino ad
perfectionem Christianæ.

¶ Præterea, Ad perfectionem consiliorum
pertinet ut homo mundana solitudine ca-
reat. Vnde & Apost. primæ ad Corinth. 7.
dans consilium de virginitate dicit, Volo
vos sine solitudine esse. Sed ad solitudi-
nem præsentis vitæ pertinet & aliqui refer-
unt sibi aliquid in futurum. Quam quidē
solitudinem Dominus discipulis prohibet
Matt. 6. dicens, Nolite solici esse in crastinis,
ergo videtur quod habere aliquid in communi
diminuat perfectionem Christianæ vitæ.

¶ Præterea, Diuitiæ communes quodam-
modo pertinent ad singulos qui sunt in com-
munitate. Vnde Hiero. ad Heliodorum Epi-
scopum dicit de quibusdam loquens, Sunt
diores monachi quam fuerant seculares.
Possident opes sub Christo pauperes, quas
sub locuplete diabolo non habuerunt. Sus-
pirat eos Ecclesia diuites, quos tenuit mun-
dus ante mendicos. Sed quod aliquis ha-
beat diuitias proprias, derogat perfectioni
religionis, ergo etiam perfectioni religionis
derogat quod aliquid in communi habeatur.

¶ Præterea, Gregorius in tertio Dialogorum
narrat de quodam sanctissimo viro Isaac,
quod cum ei discipuli humiliter innuerent
ut pro vfu monasterij possessiones quæ offe-
rebantur acciperet, ille sollicitus fuit pau-
peratis cultus, tenebat sententiam tenebat
dicens, Monachus qui in terra possessiones
quærit, monachus non est. Quod in-
telligitur de communibus possessionibus
quæ pro communi vfu monasterij ei of-
ferbantur, ergo videtur quod habere ali-
quid in communi tollat perfectionem re-
ligionis.

¶ Præterea, Dominus perfectionem reli-
gionis discipulis tradens Matthæi decimo
dicit, Nolite possidere aurum neque argen-
tum, neque pecuniam in zonis vestris, non
peram in via: per quod, ut Hiero. dicit ar-
guuit Philosophos, quia vulgo appellantur
baccho periti, quasi contemptores seculi, &
omnia pro nihilo ducentes cellarium secum
vehant, ergo videtur quod reseruare aliquid
sue in proprio sue in communi, diminuat
perfectionem religionis.

¶ SED CONTRA est quod Pro-
per dicit in lib. de vita contemplatiua &
habetur 12. quæstio. 1. Satis ostenditur &
propria debere propter perfectionem con-
temni, & sine impedimento perfectionis
Ecclesiæ posse facultates quæ sunt profe-
cto communia, possidere.

CONCLUSIO.

¶ Quippiam diuitiarum, ac temporalium bono-
rum proprium possidere, perfectioni religionis repu-
gnat, non autem in communi pro vita honeste ne-
cessitate.

RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, perfectio non con-
sistit essentialiter in paupertate, sed in Chri-
sti sequela, secundum illud Hierony. super
Matthæum, Quia non sufficit omnia relin-
quere, addidit Petrus quod perfectum est,
scilicet secuti sumus te. Paupertas autem
est sicut instrumentum vel exercitium per-
ueniendi ad perfectionem. Vnde in col-
lationibus patrum Abbas Moyses dicit,
Ieiunia, vigilia, meditatio scripturarum, nu-
ditas ac priuatio omnium facultatum, non
perfectio sed perfectionis instrumenta sunt.
Est autem priuatio omnium facultatum si-
ue paupertas perfectionis instrumentum,
inquantum per remotionem diuitiarum
tolluntur quedam charitatis impedimen-
ta quæ sunt præcipue tria. Quorum pri-
mum est sollicitudo quam secum diuitiæ af-
ferunt. Vnde dominus dicit Matthæi decimo
tercio, Quod autem seminat in spinis, hic est qui verbum Dei audit, & so-
licitudo seculi istius & fallacia diuitiarum
suffocat verbum. Secundum autem est di-
uitiarum amor, qui ex diuitijs possessis au-
getur. Vnde & Hierony. dicit super Mat-
thæum, quod quia diuitiæ habitæ diffi-
le continentur, non dixit dominus Mat-
thæi decimo nono, Impossibile est diuitem
intrare in regnum celorum, sed difficile.
Tertium autem est inanis gloria, vel elati-
o, quæ ex diuitijs nascitur, secundum il-
lud Psalm. Qui confidunt in virtute sua &
in multitudine diuitiarum suarum gloriantur.
Horum ergo trium primam à diuitijs
separari non potest totaliter, siue sint ma-
gnæ siue parvæ, necesse est enim hominem
aliquantulum sollicitari de acquirendis vel
conseruandis exterioribus rebus. Sed si res
exteriore non querantur vel habeantur
nisi in modica quantitate quantum suffi-
ciunt ad simplicem victum, talis solici-
tudo non multum impedit hominem. Vnde
nec perfectioni repugnat Christianæ vi-
tæ. Non enim omnis sollicitudo à domino
interdicitur, sed superflua & nocua. Vn-
de super illud Matthæi sexto, Ne solici
sit animæ vestre quid manducetis &c. di-
cit Augustinus in libro de sermone Domini
in monte: Non hoc dicit ut ista non pro-
curentur quantum necessitatis est, sed ut
non ista intueantur, & propter ista faciant
quicquid in Euangelij prædicatione facere
iubentur. Sed abundans diuitiarum pos-
sessio abundantior solitudinem inge-
rit per quam animus hominis multum di-
strahitur & impeditur ne totaliter fera-
tur in Dei obsequium. Alia verò duo, sci-
licet amor diuitiarum & elatio seu glo-
riatio de diuitijs non consequuntur nisi
abundantes diuitias. Differt tamen circa
hoc utrum diuitiæ abundantes vel mode-
ratæ in proprio vel in communi habeantur.
Nam sollicitudo quæ circa proprias
diuitias adhibetur, pertinet ad amorem pri-
uatum quo quis se temporaliter amat. Sed
sollicitudo quæ adhibetur circa res com-
munes, pertinet ad amorem charitatis quæ
non querit quæ sua sunt, sed communibus
intendit. Et quia religio ad perfectio-
nem charitatis ordinatur, quam perficit
amor Dei vsque ad contemptum sui, ha-
bere aliquid proprium perfectioni repu-
gnat religioni. Sed sollicitudo quæ adhi-
betur circa bona communia, pertinere po-

est quæ ratio maioris
solitudinis in viuendo
ex modica procurato-
ne & conseruatione
est triplex. Prima est
multitudo promissa
quodammodo eorum
qui ad huiusmodi reli-
giones recipiunt. Non
enim debent omnes
ad hanc religionem
professionem recipi, sed
soli illi ad officium
prædicandi & confes-
siones audiendi, & mi-
nistri eorum necessarii,
melius enim est pau-
cissimos habere in con-
uentu ad officium diu-
inum & missas celebra-
das, quam in eorum mi-
nistria vires magnarum
ecclesiarum surgere in
missis & diuinis officiis,
non sine vilis diu-
ni cultus quo ad mini-
stros & populum dum
tot sunt missæ quot au-
ditores spectant & hu-
iusmodi culpa exten-
ditur de hoc laudatur,
Secunda est nimis sum-
ptus. Nam quod religio-
sa religiosi hodie exi-
gunt, paulo ante cen-
torum sufficiebant. Nunc
si deesse pietatis con-
ueniunt, error magnus ef-
fer. Olim fuit erat quan-
doque habere illa. Imò
legitur beatus Domi-
nicum procuratorem co-
ueniunt Bononiensis ar-
guisse quia destitueret ei
fratres, quia sepe dabat
eis plantam, & tamen
quantum ex illa lectio-
ne memini, non dabat
foris illa in hebdoma-
da plantam procurator
ille. Olim vestes ve-
teres & lacere, relaxare
tamen in vfu erat, mo-
do co sumuntur gratissimi
magnam in vestibus,
Taceo de fabricis sum-
ptuosius quæ à mendicis
tribui sunt. Et breuiter
expende modernam tan-
tum diuitiarum ab antiquis,
ut non sit mirum si multa
opus sit solitudine.
Tertia est vice imper-
fectio, quia religiosi de-
fecimus in vice perfe-
ctionis, quo sit ut & pro-
lati sollicitudo sit con-
solatio fratres conser-
uandi in vfu &c. & se-
culares non videntes per-
fectionem quæ in talibus
exigitur, non dant lar-
giri & Deus principa-
lis distributor iustissi-
me subrahitis elemosy-
nas nisi meritis de
sua professione: & tamē
auctor doctrinam suam
de religiosorum pau-
peritate fundat super pre-
sumptam perfectionem pro-
fessionum paupertatem
voluntariā, ut patet in
tercio contra Gentiles
in multis capitulis de
hac materia. Vnde &
hic dicit quod modica
necessitas ad vitam &c.
quia natura paucis con-
tenta est, sed non dele-
tabilis appetitus, sed
non infelix horror ab-
stinentiam vestium, sed
non dispositio illorum
qui pauperes esse vo-
lunt, & nihil sibi deest
se. Dicendum est igitur
quod si religiosi illi per-
fectionis vitæ operam
darent,

darent efficacem contenti solis necessariis ad vitam parua ingereretur eis sollicitudo procurandi victum. Et per hoc soluitur etiam secunda obiectio. Nam desistere a perfectionis studio ob negligentiam & vnum non necessarium ratio est quare Deus non aperit eis manum secularium. Cuius evidentissimum signum est quod ubique vitæ aliquis perfectior vitæ nominatur & creditur, vltro omnia offeruntur a fidelibus.

¶ Nam loculos habere contrarietur perfectioni & eam diminuat.

Questio. Circa loculos Domini dubium occurrit an sit opus perfectionis vel imperfectioris habere loculos, & huiusmodi. Et est ratio dubii quia Aug. in lib. de opere mo nachorum: & super illud, Producent forum iumentis, dicit, Dominus noster Iesus Christus more sue misericordie inferioribus compatiens, quum ei posset Angeli ministrare, loculos habere dignatus est. Et Nic. in 2. in De cre. exil. q. seminat. in v. de verbo. signi. dixit q. infirmorum personam Christus suscepit in loculis. Et rursus, Egit natus Christus & docuit perfectionis opera. Egit etiam de infirma: sicut interdu in fuga patet de loculis. Sed utriusque perfectior perfectus existit, ut perfectus & imperfectus se viam salutis ostenderet, qui vtroque salute venerat, ubi manifeste insinuat quod habere loculos imperfectorum est.

¶ In oppositum est auctoritas litera huius & rationis in ea allata quæ potest sic extendi, habere loculos nihil minus de personali perfectione, alioquin Abraham cui dictum est, Esto perfectus & Christus & Apostoli non fuissent perfecti personaliter, nihil etiam minus de perfectione status episcopalis. Alioquin ror. sancti Episcopi non fuissent perfecti, vt Ambr. Aug. Greg. Nihil etiam minus de perfectione religionis. Alioquin Benedictus, Anto. Bernardus, Dominicus &c. non fuissent perfecti religiosi. Nihil ergo minuit de perfectione habere loculos.

¶ Ad hoc dicitur quod proculdubio habere loculos nihil minuit de perfectione viæ aut statû religionis vel episcopalis propter rationes quas Autor asserit: hic & in tertio contra Gen. diffinit. & exempla Christi & Apostolorum, & obsequium tot perfectorum sanctorum episcoporum, & religiosorum, quorum opera sunt doctrina vitæ Christiane. Pro intelligentia autem verborum quæ in oppositum possunt induci, scilicet q. aliquod opus esse infirmitatis, vel infirmorum vel infirmis seu imperfectioribus, vel imperfectioribus, edingit dupliciter. Primo loquendo de infirmitate & imperfectioribus quous priuati seu contrarii, & sic blasphemus

est dicere dominum opera infirma egisse, quoniam quod sic est infirmum vel imperfectum, caret perfectione vel finitate morali quam debet habere. Alio modo negatiue, & hoc dupliciter vel in genere moris vel in genere nature. Si intelligatur in genere nature negatio perfectionis, sensus est quod alicuius est infirmus vel imperfectus quia ipse ex vna, & actus contrarius ex altera parte sic se habent: & actus ipse vel defectus alicuius nature sonat, quem non sonat alter, vel excellens alicuius sonat alter, quem non sonat ipse. Verbi gratia. Occidere hominem sollicitum sum primum, est actus maiorem sonans. Conseruare autem hominem est actus contrarius, sonans sollicitum bonum: ac per hoc potest dici quod occidere hominem est malum: & conseruare hominem est bonum. Et sic est in genere nature. Nam in genere moris, vtrumque potest esse bonum & malum. Similiter in proposito, vtrumque loculus, excellens magis est, imò diuinitatis, vt si Christo Angeli continuè ministrarent: sicut & Paulus etiam coram pascerebat: & per oppositum vtrumque loculus, infirmitatis est humane necessitatis. Illud perfectionis supra hominem hoc imperfectioris humane.

¶ Et sic proculdubio August. verbaliter intelligenda sunt, vt patet ex eo q. contra loculos non humanam perfectionem, sed diuinam distinguunt potestatem dicentis, Qui angelis ministrabant. Et hunc sensum ipsemet August. exponit vt habetur in Decreta duodecima questionis. prima. cap. exemplum. Exemplum domini acrisse conuersantis in terra. Quare loculos habuit cui angelis ministrabant, nisi quia ecclesia locules habebat erat.

¶ Si vero in genere moris intelligatur, negatio perfectionis dupliciter intelligi potest. Primo simpliciter. Et tunc sensus est quod opus aliquod secundum suum genus est imperfectum vel infirmum in genere moris, quia non habet ex sua ratione omnem perfectionem possibilem reperi in opere aliquo sub genere moris. Et in hoc sensu omne opus morale secundum suum genus perfectius est, imò perfectum & infirmum negatiue: quia non habet perfectionem inuentam in actu secundum suam rationem perfectiorem. Et sic verissimum est quod dominus in collationibus patrum ostendit dicens, quod priuationem omnium facultatum ita sectantes vt ex ipsis nec quidem vnius diei victum sibimet vnum denarium superesse paterentur, & alia huiusmodi facientes, ita videmus repente deceptos, vt arripit opus non potuerint congruo exitu terminare. Et vt Augusti. dicit in libro de operibus monachorum, si hoc verbum Domini, nolite solliciti esse in crastinum, ita intelligatur, vt nihil in crastinum reponatur, non

statuatur docuit suo exemplo. Habebat enim loculos Iudæ commissos, in quibus recondabantur ei oblatæ, vt habetur Ioan. 12. Nec obstat quod Hierony. dicit super Mattheum, Si quis obsecrare voluerit quoniam Iudas pecuniam in loculis portabat: respondens quod rem pauperum in usus suos conuertere, nefas putauit, scilicet soluendo tributum, quia inter illos pauperes præcipue erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunias loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Ioan. 4. Discipuli abierunt in ciuitatem vt cibos emerent, & Ioan. 13. dicitur quod discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus, emite quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut vt egenis aliquid daret. Ex quo patet quod conseruare pecuniam aut quascunque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem vel quoruncunque aliorum pauperum, est perfectioni conforme, quam Christus docuit suo exemplo. Sed & discipuli post resurrectionem a quibus omnis religio sumpsit originem, prædiorum conseruabant, & distribuabant vnicuique prout opus erat.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut dictum est, ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum. Et sicut ostensum est, minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis. Nam votum continentie præeminet voto paupertatis, & votum obedientie præfertur vtrique. Quia vero instrumentum non propter se quaritur, sed propter finem, non tanto aliquid sit melius, quanto maius est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum. Sicut medicus non tanto magis sanat, quanto maiorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo: sic ergo non oportet quod religio tanto sit perfectior, quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata fini communi & speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter. Posset enim esse quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam & obedientiam. Et sic esset simpliciter perfectior: quia quod in melioribus excedit est simpliciter melius.

¶ Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dominus dicit Matthei sexto, Nolite solliciti esse in crastinum, non intelligitur quod nihil referatur in futurum. Hoc enim periculosum esse beatus Antonius in collationibus patrum ostendit dicens, quod priuationem omnium facultatum ita sectantes vt ex ipsis nec quidem vnius diei victum sibimet vnum denarium superesse paterentur, & alia huiusmodi facientes, ita videmus repente deceptos, vt arripit opus non potuerint congruo exitu terminare. Et vt Augusti. dicit in libro de operibus monachorum, si hoc verbum Domini, nolite solliciti esse in crastinum, ita intelligatur, vt nihil in crastinum reponatur, non

¶ Secundo

¶ Secundo de adibus solitariis sumptibus. Tunc est sensus q. duorum aditum cotratorum, ille dicitur perfectior qui solitariis sumptibus non utitur quam non cotrator. Et ideo dicitur imperfectioris. Verbi gratia, si proponatur hi duo adus cotratorij, scilicet bibere vinum, & abstinere a vino: dicitur proculdubio quod bibere vinum est imperfectioris, & abstinere a vino est perfectioris: quia abstinere a vino sonat prima facie virtutem: quoniam tamen secundum quod est utitur virtutis adus: scilicet utiturque possit bene & male fieri. Et hoc modo Saluator noster egit & docuit de perfectionis & imperfectioris opera. Hoc enim modo fugere, sonat imperfectioris & similiter permanere sonat virtutis. Et similiter utitur sine loculis sonat virtutis & habere loculos imperfectioris. Et per hoc patet quod dicti potest ad verba De creaturis. Omnes enim huiusmodi sensus sobrii sunt & casti, & reuera primus sensus in aliqua sui parte ad litteram conuenit illi Decretali: iuxta verba Augustini. Secundus autem & tertius intenti videtur ad litteram, ibidem in ista materia: quoniam virtutis capax est littera illa: & hoc quantum ad expositionem illius Decretalis applicatur, nisi quando Apostolus libere auctoritate applicat intelligantur.

Annot. ¶ In responsione ad primam pericope littere perfectam responsum est. Primum namque ostendit quod non quanto pauperior tanto perfectior religio: quia paupertas instrumentum est ad perfectionem religionis. Secundum vel propter varias opiniones, vel quia aliquales verificari potest q. paupertas maior auget perfectionem religionis, subiungit distinguendo de religionis perfectione, scilicet simpliciter vel secundum quod dicitur q. etiam si couideretur q. quanto pauperior religio, tanto perfectior (perfectionem) secundum quod, hoc est esset perfectior in hoc, scilicet in latitudine boni pauperis: & non denotaret perfectionem simpliciter, hoc est, non propterea esset religio perfectior absolute: quia alia religio posset pauperiorem excedere secundum latitudinem aliorum maioris boni, puta continentie, vel obedientie, vel charitatis, quae enim secundum meliorem excedit est simpliciter melior ut patet.

Annot. ¶ In responsione ad tertium iuncta simul cor-

poterunt ista seruare quise per multos dies a conspectu hominum separatos includunt viuentes in magna intentione orationum. Et postea subdit, An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucris dissimiliores? Et postea subdit, Si enim vrgeantur ex Euangelio ut nihil reponant in crastinis, respondent, Cur ergo ipse dominus loculos habuit vbi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto apte fame imminente frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli indigentia sanctorum necessaria procurarunt. Quod ergo dicitur, Nolite solici esse in crastinum secundum Hieronymum sic exponitur, Sufficit nobis praesentis temporis cogitatio, futura quae incerta sunt Deo relinquamus. Secundum Chrysostomum sic, Sufficit labor quem pateris propter necessaria, noli de superfluis laborare. Secundum Augustinum sic, Cum aliquid boni operamur, non temporalia quae significantur per crastinum, sed aeterna cogitemus.

¶ Ad tertium dicendum, quod verbum Hieronymi habet locum vbi sunt superabundantes diuitiae quae habentur quasi propriae, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt & lasciuunt. Non autem habet locum in diuitijs moderatis communiter conseruatis ad solam sustentationem vite qua singuli indigent. Eadem enim est ratio quod singuli videntur his quae pertinent ad necessaria vita, & quod communiter conseruentur.

¶ Ad quartum dicendum, quod Isaac possessiones renuebat accipere: quia timebat ne per hoc ad superfluas diuitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Vnde Gregorius ibidem subdit, Sic metuebat paupertatem suae securitatis perdere, sicut avari diuites solent perituras diuitias custodire. Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitae sustentationem communiter conseruandam.

¶ Ad quintum dicendum, quod Philosophus in 1. Polit. dicit panem & vinum & alia huiusmodi esse diuitias naturales, pecunias vero diuitias esse artificiales. Et inde est quod quidam Philosophi volebant vti pecunia sed alijs rebus quasi secundum naturam viuentes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam domini qui similiter vtrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam & alias res vitae necessarias. Et tamen licet dominus huiusmodi non portare in via ab his qui ad praedicandum mittebantur ordinauerit non tamen ea in communi conseruari prohibuit. Qualiter tamen illa verba domini intelligenda sint, supra ostensum est.

ARTICVLVS VIII.

¶ Virum perfectior sit religio in societate viuientium quam agentium solitariam vitam.

D OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod perfectior sit religio in societate viuentium quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Becl. 4. Melius est duos esse simul quam vnum. Habent enim emolumentum societatis suae. Igitur videtur perfectior esse religio in societate viuientium.

¶ Praeterea, Matth. 18. dicitur: Vbi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. Sed nihil potest esse melius quam Christi societas: ergo vi-

detur quod viuere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

¶ Praeterea, Inter alia religionis vota votum obedientiae excellentius est, & humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia & humilitas magis obseruantur in conuersatione quam in solitudine. Dicit enim Hieronymus in Epistola ad Rusticum monachum: In solitudine cito surripit superbia, dormit quando voluerit, facit quod voluerit. Contrario autem ipse docet eum qui in societate viuit dicens, Non facias quod vis, comedas quod iuberis: habearis quantum accepis, subiiciaris cui non vis, seruias fratribus, praepositum monasterij timeas ut Deum, diligas ut parentem: ergo videtur quod religio in societate viuientium sit perfectior ea quae solitariam vitam agit.

¶ Praeterea, Dominus dicit Luc. 11. Nemo accendit lucernam & in abscondito ponit neque sub modio. Sed illi qui solitariam vitam agunt videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes: ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

¶ Praeterea, Id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociale, ut Philosophus dicit in 1. Politic. Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus in lib. de operibus monachorum illos sanctiores esse dicit, qui a conspectu hominum separati nulli ad se praebent accessum viuentes in magna intentione orationum.

CONCLUSIO.

¶ Perfectior est religio solitariam vitam ducentium, si debite assumatur, quam in communis simpliciter viuentium.

¶ RESPONDEO dicendum, quod solitudo sicut & ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum: vnde & in collationibus patrum dicit Abbas Moyses quod pro puritate cordis solitudo sectanda est, sicut & ieiunia & alia huiusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee 1. Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor eius. Vnde non congruit religionibus, quae sunt ordinatae ad opera vitae actiuae: siue corporalia siue spiritualia, nisi forte ad tempus, exemplo Christi qui ut dicitur Luc. 6. exiit in montem solus orare, & erat pernoctans in oratione Dei. Competit autem religionibus quae sunt ad contemplationem ordinatae. Considerandum est tamen quod id quod est solitariam, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti, qui iam ad perfectum peruenit. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo ex solo diuino munere, sicut patet de Ioan. Baptista qui fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suae. Vnde cum adhuc puer esset, erat in desertis: ut dicitur Luc. primo. Alio modo per exercitium virtuosius actus, secundum illud ad Hebraeos quinto, Perfectiorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ac discretionem boni ac mali. Ad exercitium autem huiusmodi iuuatur homo ex aliorum societate dupliciter. Vno modo quantum ad intellectum ut instruitur in his quae sunt contemplanda. Vnde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum. Mihi, placeat ut habear sacrum contubernium nec ipse te doceas, secundum quantum ad affectum, ut scilicet noxia affectiones hominis reprimas.

¶ porum articuli, pericope quam videremur habere tantam diuitias multi religiosi diuites in communi cohabitantes in sumptuosos fabricas, & copiosi redditus. Iqui monasterijs monachorum & huiusmodi sunt dati non ad impedimentum praestandum contemplationis vitae, quam ut Autor in littera dicit magnam diuitiarum solitudo impeditur ut vel hospitalitati vacet, aut patres pauperum sint diuertuntur in superfluas expensas ut impleatur verbum Hieronymi quod suspirat eos ecclesia diuites. Sed eis esse deberet quod habere necessaria ut pauperes Christi tam in visu quam in habitationibus reliqua pauperibus erogaret ut gauderet Ecclesia eorum diuitijs. Non est enim rationabile tot ad ecclesiastica collegia donata diuitias & nisi quia bene vtebantur illis & non ad diuitias aut pompam ut hodie a multis heri videtur arbitribus obsequijs se praestare Deo in huiusmodi sumptibus.

¶ Super Quaestione centesima octuagesima octaua Articulum octauum.

Annot. ¶ Articulus 8. eiusdem quaestionis hoc solum dicendum est ut respondentibus ad vitam solitariam bene explanetur primo doctrina haec & examinentur se si propter animipassionem solitudinem querunt: aut propter perfectionem vite iam affectum: ut ut sint iam patientes, benigni, humiles, mansueti, & contenti panis & aqua etc. Perfectiorum, inquit Apostolus, solidus est cibus eorum qui exercitatos habent pro consuetudine sanctas ad discernendum praedic & affectu bonum, & malum. Quia est hic, & laudabilis cibus.

*Super questionibus
ultima. Articuli pri-
mum.*

IN ART. I. vici. collige quatuor interueniunt in declaratione que fit in littera scilicet occasiones peccandi, impedimenta perfectæ charitatis, charitatis & perfectio charitatis que distributa ita sunt ut charitati opponantur occasiones peccandi, & perfectio charitatis impedimenta perfectæ charitatis. Quibus collectis adijunge quatuor, scilicet affectum hominis ad terrenam & perfectam, quia affectus hominis ad terrenam, vitiisque mali est pater, scilicet occasio peccandi & impediens perfectam charitatem. Merito religionis status qui affectum hominis a terrenis tollit contra vitiisque malum apponitur in remedium. Et quia primum malum pertinet contra precepta, secundum contra consilia: ideo religionis status medicina optima est & ad observandum precepta & consilia: & non solum ad seruandam consilia. Et hoc experientia consensu testatur.

In eod. art. in responsione ad quatuor collige & nota quatuor comparationes in illa fieri. Prima est preceptorum charitatis ad precepta alia & consilia. Et consistit in hoc quod precepta charitatis se habent ad vitiis que vi sunt ad ea que sunt ad finem, licet diuersimodè. Nam ad consilia se habent ut finis qui potest haberi sine illis perfectus tamen habetur per illa. Potest enim diligere deus ad proximum sine obseruantia castitatis, paupertatis &c. Perfectior tamen dilectio acquiritur per castitatis & paupertatis obseruantiam. Secunda comparatio que ponitur ibi, sic ergo perfectio obseruantia, est inter obseruantiam perfectæ preceptorum charitatis & consilia. Et augetur secundum duo, scilicet secundum ordinem naturæ & secundum ordinem spiritus. Et dicitur q. secundum ordinem intentionis qui est ordo naturæ, perfectio obseruantia preceptorum charitatis procedit quæ ex eo q. intendit q. perfectio diligere deum, eligi votum castitatis & paupertatis finis prior est ordinis intentionis eo quod est ad finem. Secundum ordinem vero spiritus dicitur q. intendit consilia procedit obseruantia perfectæ preceptorum charitatis. Et dixit in eod. n. temperga potest esse q. eius, prius tempore q. perfectio diligere deum quam consilia exequatur patet in abraha q. perfectio diligere deum & consilia obseruantia.

reprimantur exemplo & correctione aliorum: quia ut dicit Greg. 30. Moral. super illud, Cui dedi in solitudine domum. Quid prodest solitudo corporis si solitudo defuerit cordis? Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit iam perfectis. Vnde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum, Solitariam vitam comprehendimus minime: quippe quam sepe laudauimus. Sed de nido monasteriorum huiusmodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreat, qui specimen conuersationis suæ multo tempore didicerunt. Sicut ergo id quod iam perfectum est præminet ei quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitaria si debite assumatur præminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur est periculosissima, nisi per diuinam gratiam supplicetur, quod in alijs per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio & Benedicto.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul quam vnus propter auxilium quod vnus habet ab alio vel ad subleuandum vel fouendum vel spiritualiter calefaciendum, quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum, quod dicitur 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi inuicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui diuinæ contemplationi insitit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur ut non indigeant actu alijs obedire. Habent tamen obedientiam in preparationem animi.

Ad quartum dicendum quod sicut Augustinus dicit in 19. de Civitate Dei, A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet ocium. Quod autem aliquis super candelabrum ponatur non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. Quæ farsina si non imponatur, ut Augustinus ibidem subdit, contemplandæ veritati vacandum est, ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum viles sunt generi humano. Vnde Augustinus dicit in libro de moribus Ecclesiæ de his loquens, Paucissimi, qui eis per certa intervalla temporum affertur, & aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perscrutantes colloqui Dei cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plusquam oportet deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus proficit & vita ad exemplum quorum corpora videre non sinimur.

Ad quintum dicendum, quod homo potest solitarius vivere dupliciter. Vno modo quasi societatem humanam non ferens propter animi seuitiam. Et hoc est bestiale. Alio modo per hoc quod totaliter diuinis rebus inhæret. Et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in primo Politic. quod ille qui alijs non communicat, est bestia, aut Deus, id est diuinus vir.

EINDE considerandum est de ingressu religionis. Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo, vtrum illi qui non sunt exercitati in obseruantia preceptorum, debeant ingredi religionem.

Secundo, vtrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum.

Tertio, vtrum illi qui voto obligantur, ad religionis ingressum teneantur votum implere.

Quarto, vtrum illi qui vouent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere.

Quinto, vtrum pueri sint recipiendi in religione.

Sexto, vtrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu.

Septimo, vtrum presbyteri curati vel Archidiaconi possint ad religionem transire.

Octauo, vtrum de vna religione possit aliquis transire ad aliam.

Nono, vtrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum.

Decimo, vtrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis & amicis ad religionis ingressum.

ARTICVLVS I.

Primum illi, qui non sunt in preceptis exercitati, debeant ingredi religionem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod non debeant religionem ingredi nisi illi qui sunt in preceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti qui dixerat se precepta a iuuentute seruasse. Sed a Christo sumptum initium omnis religio: ergo videtur quod non sint ad religionem admittendi nisi qui sunt in preceptis exercitati.

Praterea, Gregor. dicit super Ezechiel. Nemo repente fit summus, sed in bona conuersatione a minimis quis inchoat ut ad magna perueniat, sed magna sunt consilia que pertinent ad perfectionem vitæ, minora autem precepta sunt que pertinent ad communem iustitiam: ergo videtur quod non debeant aliqui ad obseruantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in preceptis exercitati.

Praterea, Sicut ordines sacri habent quandam excellentiam in Ecclesia, ita & religionis status. Sed sicut Gregor. scribit Anglorum Episcopo: & habetur in Decretis distincti. 18. Ordinate ad ordines accedendum est. Nam casum appetit qui & summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta querit ascensum. Scimus enim quod adificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt nisi a nouitatis suæ humore siccentur: ne ante si pondera accipiant quam solidentur, cunctam simul fabricam deponant. Ergo videtur quod non debeant aliqui ad religionem transire nisi in preceptis sint exercitati.

Praterea, Super illud Psalm. Sicut ablactatus super matrem suam: dicit glossa. In vtero matris Ecclesiæ, primo concipimur dum fidei rudimentis instrumur. Deinde in lucem educimur dum per baptismum regeneramur. Deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur & lacte nutrimur, cum post baptismum bonis operibus informamur, & lacte spiritualis doctrinæ nutrimur proficiendo, donec iam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris, id est a simplici doctrina ubi prædicatur, verbum caro factum est, accedamus ad verbum patris in principio apud Deum. Et postea subdit. Quia inuper baptizati in Sabbato sancto quasi manibus Ecclesiæ gestantur & lacte nutrimur vsque ad Pentecosten: quo tempore nulla difficultas inducuntur, non ieiunatur, non media nocte surgitur. Postea spiritu paraceto confirmati quasi ablactati incipiunt ieiunare & alia difficultas seruare. Multi vero hunc ordinem peruerterunt, ut heretici & schismatici se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur. Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant vel alios ad intrandum inducunt antequam sint in faciliiori obseruantia preceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint heretici vel schismatici.

Praterea, A prioribus ad posteriora est transcendendum. Sed precepta

Et idē videtur in Ioanne Baptista & Antonio ac vñdico cōtingisse: quā à perfectā obsequia præceptorū charitatis, consilia susceperunt quēmi &c. tertia cōparatio ibi: Obsequia vero præceptorum charitatis secundū communem modū, est inter obsequia cōmuni modo præceptorum charitatis & aliorum præceptorū ex vna & consilia ex altera parte. Et ac cōditur secundū tria. Primo in hoc qd se habent vñ cōmune & propriū: quasi superius & inferius ita qd obsequia cōmuni modo vñdico, præceptorum est vñ cōmune, obsequia cōsiliū vñdico ut propriū illa potest esse sine illa, sed nō e contra. Secundo in hoc qd illa est prior ista ordine naturæ. Et patet qd prius est à quo non conuertitur consequentia. Tercio in ordine tēporis. Et dicitur qd nō oportet quod illa sit prior tēporis: sicut nō oportet qd animal sit prius tēporis quāq; sua specie. Potest enim esse simul tēporis cū quāq; sua specie: nec potest inueniri extra omne suam speciem. Vnde licet obsequia præceptorum sit prior natura, vñdico tamen generis natura, nō oportet tamen qd sit prior tēporis ista sua specie, scilicet obsequia præceptorū cū consiliis: qd non est secundū existentiam tēporis prius aliquid in genere quā sit in aliqua specie: suarum: quoniam genus non est præter species suas. Potest ergo & prius tēporis, & potest non prius sed simul tēporis esse obsequia præceptorum cū cōsiliis. Prius quidem, si prius præcepta sine consiliis seruauerunt. Non prius autem, si simul vñdico seruauerunt. Non oportet ergo quod sit prius tēporis huiusmodi præceptorū obsequia. Quare tamen cōparatio ibi: Obsequia vero præceptorū sine consiliis est inter obsequia præceptorum sine cōsiliis & obsequia cōmuni cōmune cōsiliis. Et attenditur secundū tria. Primo in hoc quod ambo sunt species vñdico generis, scilicet obsequia præceptorū, abstractendo ab hoc vel illo modo: sed prima est vñdico species imperfecta, secunda vñdico species perfecta: pata licet inationale & rationale respectu animæ: secundū quo ad ordinem naturæ. Et dicitur qd secunda est prius natura: quia perfectum est prius natura imperfecto. Tercio quo ad ordinem tēporis. Et dicitur qd nō est necessarium inter illa ordinē tēporis: sed potest quilibet eorum esse altera nō præcedens. Nō enim oportet

cepta sunt priora consilia: quia sunt cōmuniōria vñdico à quibus non conuertitur existendi consequentia: quicunque enim seruat consilia, seruat præcepta, sed non conuertitur. Congruus autem ordo est vt à prioribus ad posteriora transeat: ergo non debet aliquis transire ad obsequia consiliorum in religione nisi prius sit exercitatus in præceptis.

¶ SED CONTRA est, quod Dominus Matthæum publicanum qui in obsequia præceptorum exercitatus non erat aduocauit ad consilia obsequia. Dicitur enim Luc. 5. quod relictis omnibus secutus est eum. Non ergo est necessarium quod ante aliquis exerceatur in obsequia præceptorum quā transeat ad perfectionem consiliorum.

CONCLUSIO.

¶ Non solum in diuini præceptis exercitatus conuenit religionem ingredi, sed et alijs non exercitatus quo facilius importabilia vident peccata.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem: quod quidem fit in quantum per religionis obsequia auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectū hominis ad terrena. Per hoc autem qd affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dñ per inordinatam conuersionem ad bona temporalia homo auertitur ab incommutabili bono mortaliter peccando. Vnde patet quod religionis obsequia sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi: sicut patet quod per ieiunium & vigiliis & obedientiam & alia huiusmodi retrahitur homo à peccatis gulae & luxuria & à quibuscūq; alijs peccatis. Et ideo religionem ingredi nō solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis vt ad maiorem perfectionem perueniant, sed etiam his qui non sunt exercitati vt facilius peccata vitent & perfectionem assequantur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, qd Hiero. dicit super Matth. Mentis est adolescens discens. Hæc omnia seruauit à iuuentute mea. Si enim quod posuit est in mādatis, Diliges proximum tuum sicut teipsum, opere completest: quomodo postea audiens, vade & vende omnia quæ habes & da pauperibus, tristis recessisset. Sed intelligendū est esse mentem esse quantum ad perfectā obsequia huius præcepti. Vnde Origenes super Matth. dicit quod scriptum est in Euangelio, secundum Hebræos, quod cum dominus dixisset ei, vade & vende omnia quæ habes, cepit diues scalpere caput suum, & dixit ad eum dominus, Quomodo dicis feci legem & prophetas cum scriptum sit in lege, diliges proximum tuum sicut teipsum? Et ecce multi fratres tui filij Abraham amicti sunt stercore morientes fame, & domus tua plena est multis bonis, & non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque dominus redarguens eum dicit, Si vis perfectus esse, vade &c. Impossibile est enim implere mādatum quod dicit, Diliges proximum tuum sicut teipsum, & esse diuitem, & maximè tantas possessiones habere, quod est intelligendum de perfectā impletionem huius præ-

cepti. Imperfecte autem & cōmuni modo verum est eum obseruasse præcepta. Perfectio enim principaliter in obseruantia præceptorum charitatis consistit, vt supra habitum est. Vt ergo dominus ostenderet perfectionem consiliorum vñdico esse & innocentibus & peccatoribus, non solum vocauit adolescentē innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, nō autē adolescens: quia facilius conuertitur ad religionem peccatores quā illi qui de sua innocentia præsumunt, quibus dicit dominus Matth. 21. Publicani & meretrices præcedunt vos in regno Dei.

¶ Ad secundum dicendum, quod summum & infimum tripliciter accipi possunt. Vno modo in eodem statu & in eodem homine, & sic manifestum est quod nemo repente fit summus: quia vnusquisque recte viuens toto tempore vitæ suæ proficit vt ad summum perueniat. Alio modo per comparationem ad diuersos status. Et sic non oportet quod quicunque vult ad superiorem statum peruenire, à minori incipiat, sicut non oportet qui vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tercio modo quantum ad diuersas personas. Et sic manifestum est quod vnus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quā sit summum ad quod alius peruenit per totam vitam suam. Vnde Greg. dicit in 1. dialog. Omnes cognoscant benedictus puer cōuersionis gratiam à quanta perfectione coepisse.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, ordines sacri præxigunt sanctitatem. Sed status religionis est exercitium, quoddam ad sanctitatem assequendam. Vnde pondus ordinum imponendum est parietibus iam per sanctitatem desiccatis. Sed pondus religionis desiccet parietes, id est, homines ab humore vitiorum.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut manifeste ex verbis illius glossæ apparet principaliter loquitur de ordine doctrinæ prout transcendū est à facilioribus ad difficiliora. Vnde qd dicit hæreticos & schismaticos, hūc ordinem pervertere manifestum est ex sequentibus, ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim, Hic verò se seruasse, scilicet prædictum ordinem dicit constringens se male dicto. Sic quāsi non modo in alijs sui humilis, sed etiam in scientia: quia humiliter sentiebam, quia prius nutritus lacte quod est verbum caro factum est: vt sic cresceret ad panem angelorum, ad verbum quod est in principio apud Deum. Exemplum autē quod in medio interponitur, quod nouiter baptizatis non indicitur ieiunium vsque ad Pentecosten: ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi anteq; per Spiritum sanctum interius ad hoc instigetur vt difficilia propria voluntate assumant. Vnde & post Pentecosten post receptionem Spiritus sancti ieiunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus: sicut Amb. dicit super Lucam, non arcetur ætatibus, non finitur morte: non excluditur alio. Et Greg. dicit in Homil. Pentec. Implet ciuitatem puerum & Psalmistam facit, implet puerum abstinentem & iudicem senem facit. Et postea subdit. Nulla ad dicendum mora agitur, in omne quod voluerit mox vt tetigerit mentem docet. Et sicut dicitur Eccl. 1. Non est in hominis ditione prohibere spiritum. Et Apost. 1. ad Thess. 5. monet, Spiritus nolite extinguere. Et Act. 7. contra quosdam dicitur, Vos semper Spiritui sancto resististis.

¶ Ad quintum dicendum, quod præceptorum quædam sunt principalia quæ sunt quasi fines præceptorum & consiliorum, scilicet præcepta charitatis ad quæ consilia ordinantur: non ita quod sine consilijs seruari non possint, sed vt per consilia perfectius obseruentur. Alia verò sunt præcepta secundaria quæ ordinantur ad præcepta charitatis, vt sine quibus præcepta charitatis seruari non possunt omnino. Sic ergo perfectā obsequia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Obsequia verò præceptorum charitatis secundum cōmune modū: & similiter alia præcepta comparantur ad consilia sicut cōmune ad propriū: quia obsequia præceptorum potest esse sine consilijs, sed nō conuertitur. Sic ergo obsequia

te prius est in statu cōtingit quā in statu vñdico. Ibi præceptum est sine cōsilio: licet cōsiliū etiam seruatur. Et per hæc respondet directè argumento: ostendens qd oportet prius aliquē esse bonū secularē ad hoc quod sit religiosus. Cum hæc tamē omnia bñ causæ ne libito ad religionē recipias eos qui diuturna sunt cōsuetudine attriti enormibus vitijs: quales sunt lenones, latrones, & huiusmodi: quoniam est scriptum sit qd publicaui & meretrices præcedunt vos in regno celorum. Scriptum est etiam, Videte quomodo caute ambuletis. Non estimatis tales criminolus repente in societatem innocentium quodammodo ignem introducere. Timendum est ne doceant alios male: qd contumant alios &c.

Super Questionibus centesima octuagesima nona Articulus secundus.

Articulus. *etiam dicitur q. hoc solum scribendum occurrat quod licet vultu religionis ingressum sit laudabile, non tamen laudo quod facili sit persona ad vouendum talem ingressum: quoniam edicere votum exigit ita, scilicet deliberationem, propositum & promissionem, precipue tale votum cum natura & difficultate animi libertate agendum & multo magis quam vouere dare magnam pecuniam cum manu facere maxime peregrinationem: quanto maius est ingre di religionem quod quod cumq. aliudquid in hoc exera vota communiter possunt. Quocirca quod uis laudabile sit inducere (ut infra dicemus) quem ad religionem laudo tamen inducendum ad vouendum religionis ingressum: quod ex inductione alterius sit votum, non omnino sponte sit, non ideo libere fieri videtur. Testatur autem magistra res ex pientia, q. minus letetur vita agnoscere te colli se quis non scire, non ex proprio affectu: sed aliena inductione maritus talem accepit, & quanto magis veram in carne preter carnem agere in paupere &c.*

obseruantia preceptorum communiter sumpta precedit ordine nature consilia: non tamen oportet quod tempore: quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Obseruantia vero preceptorum sine consiliis ordinatur ad obseruantia preceptorum cum consiliis sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto. Natura enim, ut Boetius dicit, a perfectis sumit initium. Nec tamen oportet quod prius obseruentur precepta sine consiliis: & postea cum consiliis; sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam homo: vel quod prius sit coniugatus quam sit virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius seruet precepta in seculo quam transeat ad religionem: praesertim quia conuersatio secularis non disponit ad perfectionem religionis: sed magis impedit.

ARTICVLVS II.

Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionem ingressum.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non debeat aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis secundum regulam beati benedicti: & secundum statutum Innocentij quarti qui etiam prohibuit ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi. ergo videtur quod multo minus adhuc in seculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

Præterea, Gregorius in registro dicit: & habetur in decretis, dist. 4. c. quod Iudei non videntur libere voluntate ut conuertantur suadendi sunt. Sed implere id quod vouetur, necessitatis est: ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

Præterea, Nullus debet alteri præbere occasionem ruine. Vnde Exo. 21. dicitur. Si quis aperuerit cisternam, cecideritq. bos vel asinus in eam: dominus cisternæ reddet pretium iumentorum. Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum: frequenter aliqui ruunt in desperationem & in diuersa peccata: ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

SED CONTRA est, quod in Psal. dicitur. Vouete & reddite domino Deo vestro. Vbi dicitur quod quidam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas & huiusmodi. Ad hæc ergo vouenda inuitat nos sacra scriptura: quæ non inuitat nisi ad id quod est melius. ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

Supra q. 182. articulus centesima octuagesima nona. Et quod.

Num qui voto se ad religionem ligauit possit cogi illi ingredi.

Articulus viii. Questio in responsione ad primum dubium.

occurritur quia votum non minus ligat quam iuramentum: per hoc sicut potest cogi ad seruandum iuramentum potest cogi ad seruandum votum: ut patet in c. ex parte extra de censibus. Tum quia ex eo quod iste presbyter vouendo resignauit beneficio, censetur voluisse malitè mutare voluntatem suam: iuxta causam. Beneficium de regularibus in 6. vbi dicitur quod potest alteri conferri beneficium nouit: si conflet q. voluerit absolute vitam mutare. Tunc quia minus consonam pastoralis officio responsum dedisse videtur pontifex ille, scilicet Alexander secundus 17. q. 6. secunda cap. Confidus.

Num Episcopus teneatur post professionem status episcopalis resignare episcopatum ut religionem ingressum impleat ad quem voto prius se obligauerat.

Questio. In eadem responsione ad primum dubium occurrit de vinculo Episcopi habentis votum religionis: quia male videtur Papa cōmiserit illi Episcopo. Tum quia maius viuentium tollit minus. Constat autem vinculo Episcopi esse maius quam simpliciter votum quod prius fecerat ad religionem: quia sit ad obligatorium, ut non liceat ad religionem transire: & sic Episcopus spoliatur ecclesiæ: quod est spirituale matrimonium contra quod inter ipsum & ecclesiā. Et confirmatur quia habens votum simpliciter religionis auctoritate, si proficiat de facto laicorem, non tenetur ad auctoritatem: ut patet in c. qui post de reg. in vi. Multo ergo magis qui tenetur voto simpliciter ad hanc imperfectiorem, si de facto proficiat hanc perfectiorem, non tenetur debet ad imperfectiorem. Sed ut patet ex supradictis hanc religionis est imperfectior statu episcopali. Si igitur professus est de facto quis episcopalem statum, non tenetur ad

ARTIC. II. ET III.

implendum votum de statu imperfectiori, scilicet de religione.

In eadem responsione ad primum dubium occurrit quia, auctor votum Episcopi equiparat voto presbyteri, ex illo arguendo ad istud. Et tamen in d. ca. per litteras dicitur expresse quod Episcopus voueat solenniter ut fieret monachus. Et de presbytero non dicitur quod voueat aut promiserit Deo, sed quod promiserit absolute. Votum autem non est quilibet promissio, sed promissio facta Deo: ut patet ex supradictis.

CONCLUSIO.

Decens & laudabile est aliquos ad religionem ingressum voto se obligare.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est cum de voto ageretur: vnum & idem opus ex voto factum est laudabilius quam si sine voto fiat. Tum quia vouere est actus religionis quæ habet quandam excellentiam inter virtutes. Tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum. Et sicut peccatum est grauius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum: ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate confirmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum est secundum se laudabile.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod duplex est religionis votum. Vnum solenne quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem: quod vocatur professio. & tale votum debet præcedere annum probationis: ut probat obiectio. Aliud autem est votum simplex ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus: sed solum obligatus ad religionis ingressum: & ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa Greg. intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine: quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda: quinimo ut Aug. dicit ad Armentarium & Paulinam, Felix est necessitas quæ ad meliora transmittit.

Ad tertium dicendum, quod vouere religionis ingressum est quadam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo quantum est de se non dat homini occasionem ruine: sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressus grauius ruat: hoc non derogat bonitati voti: sicut nec derogat bonitati baptismi quod aliqui post baptismum grauius peccant.

ARTICVLVS III.

Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Decr. 17. questione secunda, Gonsalvus presbyter quondam infirmitatis passione pressus monachum se fieri promissit. Non tamen monasterio aut abbati se tradidit: nec promissionem scriptam: sed beneficium Ecclesiæ in manum

discernendo an ille Episcopus esset sine illa decretali obligatus ad relinquendum Ecclesiā & probendum religionem promissionem propter istam decretalem statum fuerit ius nouum, ut teneatur in foro conscientie relinquere ecclesiā & reddere altissimo vota sua. Nam si dicatur quod ille poterat & tenebatur in foro conscientie adire religionem: insurgunt alia difficultates de maiestate vinculi, & matrimonio spirituali. Si vero non tenebatur, sed ex hoc iure nouo teneatur modo Episcopi, non debebat Papa consilium sub tali conditione, si vis saluare animam suam: quum ille ante conditum hoc iure incidisset in casum hunc. Videtur autem nihil ex natura vinculi episcopalis solvenda hæc questio.

Ad cuius eundem scito quod vinculum voti simplicis habet vim promissionis &c.

Ad primum dubium dicitur, quod littera non dicit presbyterum illum ligatum voto simpliciter non posse de iure cogi ad religionis ingressum: ut obiectio interpretatur: sed dicit quod non debeat de iure cogi ut monachus ad remanendum in monasterio. Vbi duo puncta tanguntur. Primum quod non debet cogi ut monachus, quod constat esse verum. Et hoc expresse intendit etiam Papa in illa responsione: ut patet in ratione ibi subiecta: scilicet quia non erat monachus. Secundum quod debet cogi ad remanendum in monasterio: quoniam (ut infra patebit) istud votum simplex non tenetur temere in monasterio: sed potest infra probationis annum exire. Cum utroque autem horum fiat quod posuisset de iure cogi ad ingressum religionis ut ex preteritis nouitibus illam quia ad hoc obligatus erat ex voto simplici.

Ad secundum obiectio dicitur, quod iste presbyter non assumptus fuerat habitum monachalem etiam ut nouitius. Et preterea in ipso non habet locum theoria illa de violentia vitam mutare: quoniam per se non habet hominem talem esse nouitium ut patet extra de reg. cap. Confidus & statutus.

Ad tertiam obiectio dicitur, quod vouisset Alax. secundus subiungere illud quod auctor subdit: quod in hoc tertio consilio Episcopo Gratianopolitano in c. per tuas, & fuisse melior responsio. Illa tamen quæ dicitur esse non fuit minus bona, & se est mala: quia nihil iniuste continetur ut patet ex supradicta declaratione: quoniam fuerit minus bona hoc est non tam bona quam supra dicitur si subiungatur ill. ar. 7. fuisse, quid Deo debet presbyter ille.

Ad secundum dubium propter eius difficultatem ut opinio magis variatur circa hoc ostenditur habes in d. cap. per tuas, & Panorm. sciendum est quod ratio difficultatis in hac questione consistit in

Supra q. ad 1. Et quod.

Ad 2. 3. ar. 11.

nis & spectat ad fidelitatem hominis ad Deum. Vinculum vero matrimonij con-
summati habet vim alienare possessionem & spectat ad iustitiam, ita quod oppo-
situm rapina esset alienare rei. Vinculum autem matrimonij spiritualis inter epi-
scopum & Ecclesiam medium quodammodo est inter ista & spectat ad fidelita-
tem quam homo debet Ecclesie. Habet enim vim alienare possessionem, inquam-
tum homo se dedit Ec-
clesie ad superintenden-
dum & alligatus est illi.
In hoc excedit vim
voti simplicis. Et pro-
pterea non potest epi-
scopus transire ad reli-
gionem & consequen-
ter non potest votum
ingressum religionis.
Quia tamen vinculum
istud dissolubile est de
consensu Ecclesie, hoc
est summi Pontificis qui
solum plenarie curam ha-
bet Ecclesie dissolubile,
dico non solum quo ad
cohabitationem, sed quo
ad vinculum: ideo mi-
nus est quam vinculum
matrimonij carnalis
consummati: quod so-
la morte quo ad vincu-
lum dissolvitur. Et pro-
pterea potest episcopus
de apostolico consensu
Ecclesiam deferre &
religionem ingredi. Quia
igitur episcopale vincu-
lum quodammodo ma-
ius est quodammodo
minus est voto religio-
nis simplicis. Nam mi-
nus est quo ad hoc quia
illud ad fidelitatem quam
homo Deo debet: istud
ad iustitiam inter homi-
nem & Ecclesiam spe-
ctat. Maius vero est, quia
illud solum habet pro-
missionem super personam
istud vero alienatio-
nem habet super personam:
ideo absolute loquendo
utriusque ratio in iustu-
modi voto & vinculo
habenda est. Et ille epi-
scopus non tenebatur
adire religionem de iu-
ris rigore, sed peniten-
tiam agere violati voti
coram Deo. Tamen ex
quo rationabilem ha-
bebat causam petendi
licentiam occidendi de-
bebat consulere sedem
apostolicam ut fecit. Et
si negata fuisset licen-
tia, tunc in episcopatu
remansisset. Si autem
concessa, ut de facto
accidit sibi, & propter
ipsum ceteris in simili
casu debebat implere vota sua & religionem adire. Est igitur novum istius Dece-
talis iure consulendo statutum, ut episcopus qui iam fecerat publicum votum
religionis absque alia licentia: si vult animam suam salutare, religionem ingre-
diatur. Ecclesiam deferendo: ita quod sine hoc novo iure non poterat sine licen-
tia apostolica sedis episcopus votum suum implere. Sed quia debebat pretere-
ideo petere, papa annuens consilio, quod si vult saluare se, religionem adire.
Et hoc enim ipse quod papa non retinet ipsum, incurrere necessitate implendi
votum. Et ideo praeposito sedis apostolicæ in hoc casu consensu: qui per
istam decretalem promissionem est necessitas in foro conscientie ad eundem reli-
gionem sub illa conditione exprimitur.

Ad obediendum ergo in oppositum pro quanto concernit maiorem vin-
culi: iam dictum est. Pro quanto vero concernit maiorem perfectionis,
restat dicendum. Pro viroque tamen istud quod maiorem vinculi non absol-
uit à voti simplicis vinculo simpliciter sed solum durante illo maiori vinculo:
ut patet de habente votum simplex religionis, & tamen contrahente & con-
summante matrimonium. Talis enim non est absolute propter matrimonij
vinculum à voto: sed durante matrimonio non teneat implere: con-
tingit autem defuncta teneat implere suum votum. Sed maiorem vinculi in statu
perfectiori absolute simpliciter à voto minoris boni: ut patet de eo qui vult
ingredi religionem laxiorem & proficere ad maiorem. Talis ex maiori vin-
culi excusatur ab implendo voto: & ex perfectiori religionis statu totaliter ab-
soluitur à priori voto: ut patet melius consummato deo. Hoc tamen habet lo-
cum ubi status, secundum perfectum & imperfectum ita distinguuntur quod in
maiori clauditur minus: sicut se habent distretæ religiones, quæ unum sunt
eiusdem generis: ita quod in maiori non clauditur minus, locum non habet abso-
lutio hæc. Et quia sic se habent status religiosus & status episcopalis: quoniam
ille est status perfectionis proprie, isto alienæ formaliter loquendo: ut ipsum
episcopatum nomen sonat: ideo ex vinculo episcopali, nisi ius concederet, impe-
diretur episcopus ab implendo voto religionis quod fecerat: non enim pro-
pterea votum consummatum ex perfectiori statu episcopali: quia in hoc ma-

aduocati refutavit. Ac postquam conualuit,
monachum se negavit fieri. Et postea sub-
ditur, ludicamus ut praefatus presbyter be-
neficium & altaria recipiat & quiete reti-
neat. Hoc autem non esset si teneretur reli-
gionem intrare: ergo videtur quod non te-
neatur aliquis implere votum quod ad reli-
gionem ingressum obligavit.

¶ Præterea, Nullus tenetur facere id quod
non est in potestate ipsius. Sed quod aliquis
religionem ingrediatur non est in potestate
ipsius: sed requiritur ad hoc assensus eorum
ad quos debet transire: ergo videtur quod
non teneatur aliquis implere votum quo
quis se ad religionem ingressum obligavit.

¶ Præterea, Per votum minus vtile non po-
test derogari voto magis utili. Sed per im-
pletionem voti religionis impediri posset
impletio voti crucis in subsidium terræ san-
ctæ: quod videtur esse vtilius: quia per hoc
votum consequitur homo remissionem pec-
catorum, ergo videtur quod votum quo quis se
obligavit ad religionem ingressum, non sit ex
necessitate implendum.

¶ SED CONTRA est quod di-
citur Ecclesiast. 3. Si quid vovisti Deo, ne
mororis reddere. Displicet enim & infidelis
& stulta promissio. Et super illud Psalmi,
Vovete & reddite domino Deo vestro: di-
cit gloss. Vovete voluntati consulitur: sed
post voti promissionem redditio necessario
exigitur.

CONCLUSIO.

¶ Tenetur si religionem intrare qui ad hoc
voto se obligavit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est cum de voto agere-
tur, votum est promissio Deo facta de his
quæ ad Deum pertinent. Ut autem Grego-
dicit in epistola ad Bonifacium: si inter ho-
mines bonæ fidei solent contractus nulla ra-
tione dissolui: quanto magis ista pollicita-
tio quam cum Deo pepigit, solui sine vindi-
cta non poterit? Et ideo ad implendum id
quod homo vult ex necessitate tenetur:
dummodo sit aliquid quod ad Deum per-
tineat. Manifestum est autem quod ingres-
sus religionis maxime ad Deum pertinet:
quia per hoc homo totaliter se participat

fori non clauditur tale minus. Et per hæc patet solutio omnium obiectionum.

¶ Ad dubium tertium dicitur, quod proprie loquendo, votum solenne est solum
illud quod impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum: &
sic distinguitur contra votum simplex. Et quia non solennizatur votum, nisi
per professionem approbatam religionis, vel factum ordinem, ut patet in
capitulo, quod votum.

diuinis obsequiis: ut ex supradictis patet.
Vnde relinquitur quod ille qui se obligat
ad religionem ingressum, teneatur religio-
nem ingredi: secundum quod se voto obli-
gare intendit: ita scilicet, quod si intendit
se absolute obligare, tenetur quam citius
poterit ingredi legitimo impedimento ces-
sante. Si autem ad certum tempus vel sub
certa conditione, tenetur religionem in-
gredi tempore adveniente, vel conditione
existente.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum,
quod ille presbyter non fecerat votum so-
lenne sed simplex. Vnde non erat mona-
chus effectus ut cogi deberet de iure in mo-
nasterio remanere & Ecclesiam dimittere.
Tamen in foro conscientie esset sibi con-
sulendum quod omnibus dimissis religio-
nem intraret. Vnde extra, de voto & vo-
ti redemptione, capitulo, per tuas consulitur
episcopo Gratianopolitano, qui post votum
religionis episcopatum assumpserat, voto
non impleto: ut si suam saluare desideraret
conscientiam, regimen ecclesie resignaret,
& redderet Altissimo vota sua.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut su-
pra dictum est cum de voto ageretur: ille
qui se voto obligavit ad certam religionem in-
gressum: tenetur facere quantum in se est
ut in illa religione recipiatur. Et si quidem
intendit se simpliciter ad religionem obli-
gare, si non recipitur in una religione, te-
netur ire ad aliam. Si vero se intendit spe-
cialiter obligare ad unam solum, non te-
netur nisi secundum modum obligatio-
nis suæ.

¶ Ad tertium dicendum, quod votum re-
ligionis cum sit perpetuum, est maius quam
votum peregrinationis terræ sanctæ, quod
est temporale. Et sicut Alexander tertius di-
cit, & habetur extra, de voto & voti redem-
ptione capitulo, scripturæ, reus facti voti
aliquatenus non habetur qui temporale ob-
sequium in perpetuum nescitur religionis
obseruantiam commutare. Rationabiliter
autem dici potest quod etiam per ingres-
sum religionis aliquis consequatur remis-
sionem omnium peccatorum. Si enim ali-
quibus elemosynis factis homo potest sta-
tim satisfacere de peccatis suis: secundum

quid videatur, non tamen astringendus ad hoc etiam in foro conscientie vide-
tur: quia ita se habet affectus ad religionem aliquam in communi ad omnem
religionem, sicut se habet affectus ad unam tantum ad illam unam. Sed affectus
ad unam tantum, non tenetur sub episcopo illam proficere: si religio illa
non vult eam. Ergo affectus ad quicunque se ab omni refugit, non tenetur
sub episcopo religionem aliquam proficere, Minor parte. Et maior proba-
tur. Quia impletur in voto religionis clauditur assensus religionis acceptantæ:
sicut expresse clauditur in voto iuræ tantum religionis, assensus illius:
ita quod intendit votum quod si illa renuit, non vult ad aliam transire. Et si
nullius si omnes renuunt, non vult ad aliam transire: præcipue quam votum
intendat religionem assumere ut religiosus, & non ut in domo mansurus prop-
ria. Et proculdubio si hoc occurreret, nullus vouisset nisi eum exceptione
hac: quoniam ut dictum est intendunt vitam & conversationem mutare: & non
solum proficere deo. Refugit igitur ab omnibus, absolute remanet à religio-
nis voto: ac per hoc liber est ut antea &c.

¶ Num quis votum terræ sanctæ commutare
in religionem votum possit pro-
pria autoritate.

¶ In responsione ad tertium eiusdem tertij articuli dubium occurrit, an quis pro-
pria autoritate possit votum peregrinationis terræ sanctæ commutare in votum
religionis: vel requiratur superioris arbitrium. Et est ratio dubij: quia Innocen-
tius quem Panorista sequitur in allegato in littera capitulo, dicit se credere quod
non requiritur superioris autoritas. Tunc tamen est petere illam. Et sic quasi
ambigua remanet hæc questio.

¶ Ad hoc dicitur, quod secundum auctoritatem doctrinam nullum dubium est in hac que-
stione: quoniam quælibet quilibet suum recte in voto religionis propria au-
toritate commutare non potest peccat si ingressus religionem habens multa vota
votum religionis loco omnium emittat. Et sic omnis votum alia religionem ingre-
ditur professurus post annu illamita quod commutatio in professionem quod propele
est votum religionis commutatio intelligatur. Et ratio est quia affectus huc vitæ comu-

Secunda secundum S. Tho. x x x

omnium obsequiorum.
in sexto, de voto. Ideo
constat quod votum epi-
scopi Gebæ, non fuit
solenne, sed simplex:
quia ut in littera illa di-
citur, vult ut fieret mo-
nachus. Vult ergo fu-
turum non proficere
monachatum. Et sus-
cit, si fuisset solenne
votum religionis, iam
fuisset religiosus & non
fuisset sibi dicendum,
ut dimitteret Ecclesiam
sed ut seruaret religio-
nem: sicut episcopi re-
ligiosi tenentur serua-
re. Quod autem in illa
littera dicitur, quod so-
lenniter vult: largo
usus est potius ibi so-
lennitatis nominem: quia
eum quidam solenni-
tate ceremoniali voue-
rat. Presbyter quoque
ille qui promissit di-
citur se futurum mona-
chum non nisi Deo in-
telligitur promissit: cui
communiter huiusmo-
di promissiones solene
fieri: & ideo votum
simplex dicitur habuisse
se, &c.

¶ Quidam dicunt
tenetur si quis votum
religionem intrare,
& nullam invenit,
qua cum velit reci-
pere.

¶ In responsione ad se-
cundum eiusdem arti-
culi tertij, dubium oc-
currit ad quid tenetur
adire voti ingre-
dendi religionem, si
nullam invenit volen-
tem eum recipere.

¶ Ad hoc dicitur quod in
notis quartis in ca.
porrextum, extra, de re-
gul. & transmissum ad
reli. dicit quod tenetur
fieri religiosus in ma-
nibus episcopi: & ma-
nere religiosus in do-
mo sua. Et ratio huius-
modi est: quia sic im-
plet votum suum quan-
tum potest. Et licet hoc

Questio.

Questio.

Et licet commune est novitii & professi aequaliter hoc votum voto de ingressu & de fieri religiosum.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod verum est non venisse eum qui non stetit ad id pro quo venit. Et ideo ingrediens religionem, quum veniat ad religionis probationem, non dicitur venisse, si ingressus absque probatione retrocedat.

¶ Sed si probationi operam dat, dicitur venisse ad religionem probationem: quia stat in probationis probatione. Quocirca licet sponte ingrediens religionem, & in probatione illius se exerceat & postmodum extens dicitur venisse & stetit: quia venit ad religionem probationem, & probando illam, tandem extens dicitur & venisse & stetit eadem ratione. Vnde nihil obstat dicta regula conclusioni huius articuli.

¶ Ad tertium dubium dicitur, quod ille, qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo: quia ipse in vouendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri, an ei expediat in religione remanere. Non autem tenetur ad perpetuum remanendum.

ARTICVLVS V.

¶ *Verum pueri sint recipiendi in religione.*



DQVINTVM sic proceditur. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione: quia extra, de regularibus & transeuntibus ad religionem dicitur, Nullus concedatur nisi legitima aetate & spontanea voluntate. Sed pueri non videntur habere legitimam aetatem, nec spontaneam voluntatem: quia non habent perfecte vsum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

¶ Præterea, Status religionis videtur esse status poenitentiae, vnde & religio dicitur a religando, vel a religendo: ut Augustinus dicit 10. de Ciuit. Dei. Sed pueris non conuenit poenitentia, ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

¶ Præterea, Sicut aliquis obligatur iuramento, ita & voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari iuramento: ut habetur in Decretis 12. quæst. 7. cap. pueri. & cap. honestum. ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

¶ Præterea, Illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione, quæ posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus. Dicitur enim in Decretis 20. q. 3. quod puella si ante duodecim aetatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes eius vel tutores id factum irritum facere si voluerint. Illicitum est ergo pueros præsertim ante annos pubertatis ad religionem recipere vel obligare.

SED CONTRA est quod dicit dominus Matt. 19. Sinite paruulos, & nolite eos prohibere ad me venire, quod exponens Ori. super Matt. dicit, quod discipuli Iesu priusquam discant rationem iustitiae, repre-

sentant eos qui pueros & infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos concedere vtilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne assumptione sapientiae excellentioris, contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum.

CONCLUSIO.

¶ *Quamquam ante annos pubertatis pueri ad religionem non tenentur, possunt tamen & laudabiliter eos in religionem recipi, ut in ea exerceantur tanquam in arte, quam post annos pubertatis accedentes rationis rati profecturi sunt.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, duplex est religionis votum. Vnum simplex quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit. Et hoc votum habet efficaciam ex iure diuino, quod tamen dupliciter impediri potest. Vno modo per defectum deliberationis: ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, de regularibus, & transeuntibus ad religionem cap. Sicut tenor. Et eadem est ratio de pueris, qui nondum habent debitum vsum rationis, per quem sint doli capaces: quem quidem pueri habent, ut frequentius circa quatuordecimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis. In quibusdam tamen anticipatur: & in quibusdam tardatur secundum diuersam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficaciam simplicis voti si aliquis Deo voueat, qui non est proprie potestatis, puta si seruus etiam vsum rationis habens voueat se religionem intrare, aut etiam ordinem ignorante domino. Potest enim hoc dominus reuocare, ut habetur in Decretis. dist. 44. cap. Si seruus. Et quia pueri vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum reuocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expressè dicitur de muliere Numeri 30. Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum vsum rationis, non obligatur ex voto. Si autem habeat vsum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in se est ex suo voto, tamen potest obligatio remoueri per auctoritatem patris, in cuius potestate adhuc exilire: quia ordinatio legis, quæ vnus homo subdit alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest reuocari auctoritate parentum. Si

pericula bonæ fidei exigat perpetuam remanentem, puta quia omnia grata totaliter in probando inueniuntur. In tali enim casu tenetur profecti & perpetuo remanere qui primò vouerit, quamvis absolute non tenentur ad perpetuum remanendum, ut in littera dicitur, quæ simpliciter & absolute loquitur, & non in casu talis experientie in quo nos locuti sumus.

¶ *Super Quæstionis centesimæ octuagesimæ articulum quintum.*

IN articulo quinto eiusdem voluminis quæst. aduocatur conuenientiam & differentiam inter votum simplex & solenne religionis, ante annos pubertatis emissum. Conuenientiam siquidem in hoc, quod utrunque habet hanc conditionem subiecti: quia, scilicet ab ipso promissione potest in potestate. Et propterea quantumque malitia supplet aetatem, potest utrumque parentibus irritari, ut in littera dicitur. Differentiam autem, quia votum solenne, oportet quod irritetur statim. Alioquin si tardatur irritatio inueniuntur, quod iam puer aut puella sit ætatis legitime, non potest amplius irritari, quia præsumitur ratificatum in ætate legitima, non reclamando, sed perseverando in religione. Ecclesia tamen ad quod spectat iudicium de voto solenni, rationabiliter sic præsumit. Et propterea in textu allegato.

Secunda Secunde S. Tho.

XXX

Supra q. 88. ar. 8. ad 2. & ar. 9. cor. Et quod. 3. ar. 11. Et quod. 4. ar. 23. & q. 17. cap. 3.

¶ Ad tertium dubium dicitur, quod ille tenetur ad ingressum religionis secundum formam suam, & ingressus secundum formam suam, licet ex natura actus ordinatur ad probationem: quoniam ideo ingrediens quis religionem, ut probet eam. Alioquin vanum esset ingressus. Vanitas autem a more & lege aliena est. Probatio autem religionis, sicut & cultus, quæ rei probatio, si bona fide sit, ordinatur ad acceptationem, si inueniatur fuerint conditiones illius gratæ probationis. Recta namque ratio non admittit, ut aliquis probandum detur: & inueniatur omnibus probatio rei conditionibus gratæ refertur: frustra enim esset probatio, si tam gratis quam non gratis inueniatur conditionibus esse pueri eundem effectum. Est igitur ingressus finis probatio: Probationis autem finis gratiarum vel ingratiarum conditionum inueniatur: ita quod inueniatur gratiarum finis est acceptio religionis: ingratiarum autem reprobatio. Et pariter ordo ille ex natura actus, & ex communi ingreditur religionem intentione. Communiter enim intendunt experiri. Et si conditiones religionis inueniatur gratas totaliter, hoc est, & secundum se, & in ordine ad suas vires & suum affectum persone, gratæ prædicando illam, suam rem redire. Quia igitur inter ingressum sponte & ingrediens ex voto hoc est differentia quod ingrediens ex voto ligatur ex voti vinculo ad id quod sponte inchoat bona fide ingrediens sine voto. Et ingrediens sine voto debet probationem, & si omnia totaliter gratia inueniatur, perseverare, alioquin bona fide ratio non saluatur: oportet ut ingrediens ex voto, quando ad probationem, & si omnia totaliter, ut declaratum est, gratia inueniatur, deinceps ex vinculo sui primi voti perseverare profectus religionem: ita quod non potest ex sola ratione liberari in iure fortiter retrocedere, sed oportet aliquam ad se conditionem non gratam, scilicet quod probata religio parit sibi, eundem fortitudinem, roboremque minus animi ad ipsius perseverantiam. Et propterea timet ne in processu temporis inueniatur, ac per hoc minus bene pro anima sua. Nec hoc est contra libertatem a iure concessam: quoniam libertas illa in foro ecclesiastico nullam exigit rationem, sed sufficit quod contritus dicitur, non amplius esse vobiscum: sed in foro conscientie quæ est secundum redam rationem, aliqua exigitur ratio alicuius in probata religione conditionis minus gratæ: ut probatum est. Et confirmatur, quia annus probationis communis est novitio & religioni. Cõstat autem, quod si post probationem novitium nullam ingratam conditionem occurrerit religio ex sola libertate refutaret novitium, ab omni experiente reprehenderetur, & non bona fide agere cum novitio diceretur. Pari ter-

gato, ex Decretis in li-
teratibus, quod pos-
sunt statim parentem
renouare. Sed votum
simplex potest etiam
post ratem legitimam
a parentibus renouari.
Si in ratem legitima non
est ratificatio: quia ex
quo natura talis voti
habet conditionem il-
lam simplicem, & tan-
quam post alteratam
votum tale, quamvis
mutata sit persona que
vocat, remanet votum
in natura, & qualitas
sua. Et consequenter quod
a principio facit sine
preiudicio paternae po-
testatis, sic semper per-
sonae, nisi approbe-
tur. Et scito quod aliud
est approbare seu rati-
ficare, & aliud est cre-
dere esse validum, &
propterea habere inten-
tionem adimplendi. Nam
approbare vel ratificare
ad actum spectat volun-
tatis, quia quis vult nunc
quod olim voluit. Cre-
dere autem esse validum
spectat ad intellectum.
Insistere autem exequi,
quia praesupponitur va-
lidum, licet spectet ad
voluntatem, nihil ta-
men facit ad ipsam vo-
luntatem, sed solum ad ex-
ecutionem voti quam re-
spicit, ut patet. Et si
si aliquis ante puber-
tatem simpliciter voto vo-
uit, & postea in legiti-
ma & libera aetate con-
siderans suum votum,
credens illud esse abso-
lutum validum, intendit
implere illud adimple-
re, non propterea co-
ram Deo ratificatur,
aut approbat.

Ans. In eodem articulo, quin-
to, de pueris nutritis
in religione, considera-
tione rationem litterarum,
& concludit quod illis
locis expedit pueros nu-
trire in religione
dual, in quibus oran-
dum est, ut similes fiant
illis, quorum consortio
dantur. Vbi autem per-
sonae quarum consilio
dantur reprobe, aut in-
fames, aut deinde a regu-
laribus sunt infirmis,
magna demerita est da-
re illis pueros, aut pue-
las nutriendas. Et hic
error hodie in multis
viget locis, dum dantur
pueri & puellae mona-
sterialibus religiosis, seu
religiosis virgines com-
munes, qui vulgo con-
uentuales seu claustra-

Supra q. 7. lex appellatur, quo fit
107. art. 1. reformandi, nun-
quid reformari possint
dum transgressi sunt vias
regulas continentis ma-
Et q. 4. de reformatione an augentur.
38. q. 2. Vnde sancti debent, ut
art. 4. q. 1. nullus puer, nulla pue-
la possit religioni tradi,
nisi vel vere viuatur re-
gulariter. Sic enim ait
34. art. 16. extinguantur in re-
Et q. 9. licet vixeret aut re-
formarentur vixatione
dante eis intellectum.
Et ad art.
17. col. 2. fin.

tamen nondum habet plenum usum ratio-
nis, non obligaretur quo ad Deum. Aliud
autem est votum solenne quod facit mona-
chum vel religiosum, quod quidem subdi-
tur ordinationi Ecclesiae propter solennita-
tem quam habet annexam. Et quia eccle-
sia respicit id quod in pluribus est, professio
ante tempus pubertatis facta quantumcum-
que aliquis habeat usum rationis plenum,
vel sit doli capax, non habet suum effectum,
ut faciat profitemem iam esse religiosum.
Et tamen licet ante pubertatis annos profi-
teri non possint, possunt tamen cum volun-
tate parentum in religione recipi, ut nutrian-
tur ibidem: sicut de Iohanne Baptista legitur
Lucæ primo, quod puer crescebat & confort-
tabatur spiritu, & erat in desertis. Vnde si-
cut Gregor. dicit in 1. Dialogorum, beato
Benedicto, Romani nobiles suos filios om-
nipotenti Deo nutriendos dare coeperunt,
quod est valde expediens, secundum illud
Threnen. 3. Bonum est viro cum portauerit
ingum ab adolescentia sua. Vnde & commu-
ni consuetudine pueri applicantur illis offi-
ciis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod legitima aetas ad hoc, quod ali-
quis tondetur cum voto solenni religionis,
est tempus pubertatis, in quo homo potest
vel spontanea voluntate. Sed ante annos pu-
bertatis potest esse legitima aetas ad hoc,
quod aliquis tondetur in religione nu-
tritus.

Ad secundum dicendum quod religionis
status principaliter ordinatur ad perfectio-
nem consequendam, ut supra habitum est,
& secundum hoc conuenit pueris qui de fa-
cili inducuntur. Ex consequenti autem dici-
tur esse status poenitentiae, in quantum per
obseruantiam religionis peccatorum occasio-
nes tolluntur, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod pueri sicut
non coguntur ad iurandum, sicut Canon di-
cit, ita non coguntur ad vouendum. Si tamen
voto vel iuramento se astrinxerint ad ali-
quid faciendum, obligantur quo ad Deum
si habeant usum rationis, sed non obligan-
tur quo ad ecclesiam ante quatuordecim
annos.

Ad quartum dicendum, quod Numeri 30. 50
non reprehenditur mulier in puellari aetate
constituta si vocetur absque consensu paren-
tum. Potest tamen reuocari a parentibus.
Ex quo patet, quod non peccat vouendo.
Sed intelligitur se voto obligare, quantum in
se est absque prauiudicio auctoritatis paternae.

ARTICVLVS VI.

¶ Perum propter obsequium parentum
debeant aliqui retrahi ab
ingressu reli-
gionis.



D SEXTVM sic pro-
ceditur. Videtur quod propter
obsequium parentum debeant
aliqui retrahi ab ingressu reli-
gionis. Non enim licet
praetermittere id quod est
necessitatis, ut fiat id quod
est liberum voluntati. Sed obsequi parenti-
bus cadit sub necessitate precepti quod datur
de honoratione parentum Exod. 20. Vnde &
Apostolus dicit primae ad Timot. 4. Si qua vi-
dua filios aut nepotes habet, discat primam
domum suam regere & mutuiam vicem red-
dere parentibus. Ingressi autem religionem
est liberum voluntatis, ergo videtur quod non
debeat aliquis praetermittere parentum obse-
quium propter religionis ingressum.

¶ Praeterea, Maior videtur esse subiectio fi-
lij ad patrem, quam serui ad dominum, quia
filiatio est naturalis, seruitus autem ex ma-
ledictione peccati: ut patet Genes. 9. Sed ier-
uus non potest praetermittere obsequium
dominici, ut religionem ingrediatur, aut
sacrum ordinem assumat: sicut habetur in
Decretis dist. 44. Si seruus, ergo multo mi-
nus potest filius obsequium patris praeter-
mittere, ut ingrediatur religionem.

¶ Praeterea, Maiori debito obligatur aliquis
parentibus, quam his quibus debet pecuniam.
Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non
possunt religionem ingredi. Dicit enim Gre-
gor. in Registro, & habetur in Decretis di-
stinctio. 55. quod hi qui sunt rationibus publi-
cis obligati, quando petunt monasterium,
nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a nego-
tiis publicis fuerint absoluti. Ergo videtur
quod multo minus filij possunt religionem
ingredi praetermissis paternis obsequiis.

SED CONTRA est quod Matth. 4.
dicitur, quod Iacobus & Iohannes relicti
rebus & patre secuti sunt Dominum. Ex
quo patet, ut Hilarius dicit, docemur Chri-
stum secuti, & secularis vitae sollicitudine
& paternae domus consuetudine non teneri.

CONCLUSIO.

¶ Vbi parentes in tanta fuerint necessitate, quod
aliter subueniri non possit, quam per fi-
lij obsequium, non licet filijs praeter-
mittere parentum temporali
obsequium religionem
intrare.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-
ctum est cum de pietate ageretur, parentes habent rationem
principij in quantum huiusmodi. Et ideo per se eis conuenit,
ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui
filios habenti religionem ingredi omnino praetermissa cura fi-
lij, id est, non prout qualiter educari possint. Dicitur
enim primae ad Timotheum quinto, quod si quis suorum cu-
ram non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Per ac-
cidens tamen parentibus conuenit, ut a filiis adiumentum, in quan-
tum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicen-
dum est, quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis
commodum aliter, quam per obsequium filiorum subueniri non pos-
sit, non licet filiis praetermissis parentum obsequio, religionem in-
trare. Si vero non sint in tali necessitate, ut filiorum obsequio, mul-
tum indigeant, possunt praetermissis parentum obsequio, filij reli-
gionem intrare etiam contra preceptum parentum, quia post an-
nos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet, quantum ad
ea quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his
quae sunt diuini obsequij, & magis est obtemperandum patri spi-
rituum ut viuamus quam parentibus carnis, ut Apostolus dicit
ad Hebraeos 12. Vnde Dominus, ut legitur Matth. 23. & Lucæ 9. re-
prehendit discipulum qui volebat eum statim sequi intuitu pater-
nae sepulturae. Erant enim alij per quos illud opus impleri poterat,
ut Chrysostomus dicit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod preceptum
de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia
obsequia, sed etiam ad spiritualia, & ad reuerentiam exhiben-
dam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt
preceptum de honoratione parentum pro eis orando, & eis re-
uerentiam & auxilium impendendo, secundum quod religiosus
debet: quia etiam illi qui in saeculo viuunt, dicitur similes parentibus
honorant secundum eam conditionem.
¶ Ad secundum dicendum, quod quia seruitus est in poenam peccati
inducta, ideo per seruitutem aliquid adiungitur homini quod alias
ei competeret, ne scilicet liberè de sua persona possit disponere.
Seruus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detri-
mentum ex hoc, quod subiectus est patri, quin possit de sua per-
sona liberè disponere transferendo se ad obsequium Dei, quod ma-
ximè pertinet ad hominis bonum.
¶ Ad tertium dicendum, quod illi qui est obligatus ad aliquid
certum, non potest illud licitè praetermittere facultate existen-
te. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut
certum debitum reddat, non potest hoc licitè praetermittere, ut
religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam &
non

*Super Quæstio-
nis centesimæ octogesi-
mæ articu-
lum septimum.*

ANNO. In articulo septimo
inducere, quod quo-
modo episcopi obli-
gati voto perpetuo,
sacris declaratum est.
Quomodo autem solen-
ni, ut hic dicitur, de-
claratur nunc, quod la-
to vocabulo dicitur epi-
scoporum votum solen-
ne, & non vniuersale, si-
cut votum religionis,
& sacri ordinis dicitur
solenne, ut patet in cap.
Quod votum, in sacro,
de voto & voti redit.

Supra q.
184. ar-
tic. 3.
Et opus.
18. ca. 25.

non habeat unde reddatur, tenetur facere
quod potest, ut scilicet cedat bonis suis cre-
ditori. Propter pecuniam autem persona li-
beri hominis secundum iura civilia non obli-
gatur, sed solum res: quia persona liberi ho-
minis superat omnem estimationem pecu-
niæ. Unde licet potest exhibitis rebus suis
religionem intrare, nec tenetur in seculo re-
manere, ut procuret unde debitum reddat.
Filius autem non tenetur ad aliquid speciale
debitum patri, nisi forte in casu necessitatis,
ut dictum est.

ARTICVLVS VII.

*Præsum presbyteri curati possint
licite religionem
ingredi.*



D SEPTIMVM sic pro-
ceditur. Videtur qd pres-
byteri curati non possint licite
religionem ingredi. Dicit enim
Gregor. in pastoralis, quod ille
qui curam animarum susci-
pit, terribiliter admonetur,
cum dicitur: Fili mi si sponderis pro amico
tuo, defixisti apud extraneum animam tuam.
Et subdit: Spondere namque pro amico est
alienam animam in periculo sue conuersa-
tionis accipere. Sed ille qui obligatur ho-
mini pro aliquo debito, non potest intrare
religionem, nisi soluat id quod debet si possit.
Cum ergo sacerdos possit curam animarum
agere, ad quam se obligauit in periculum ani-
mæ suæ, videtur quod non liceat ei præter-
missa cura animarum religionem intrare.

Præterea, Quod vni licet, pari ratione om-
nibus similibus licet. Sed si omnes presbyte-
ri habentes curam animarum religionem in-
trarent: remaneret plebes absque cura pa-
storum, quod esset inconueniens, ergo vide-
tur, quod presbyteri curati non possint li-
cite religionem intrare.

Præterea, Intrare ad quos religiones
ordinantur, præcipui sunt illi, quibus aliquis
contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem
actus competunt presbyteris curatis & ar-
chidiaconis: quibus ex officio competit præ-
dicare & confessiones audire, ergo videtur,
quod non liceat presbytero curato vel ar-
chidiacono transire ad religionem.

SED CONTRA, est, quod in De-
cret. 30. q. 2. c. Dux sunt leges, dicitur, Si quis
clericorum in ecclesia sua sub episcopo popu-
lum retinet & seculariter viuit, si afflatu Spi-
ritus sancti in aliquo monasterio, vel regu-
lari canonica se saluari voluerit, etiam episco-
po contradicente, eat liber nostra auctoritate.

CONCLUSIO.

*Licit archidiaconi & presbyteri curam de-
stare animarum, & ad religionem trans-
ire, non autem episcopi inconsul-
ta sedis apostolica au-
toritate.*

RESPONDEO dicendum, quod
sicut supra dictum est, obligatio voti perpe-
tui, præfertur omni alij obligationi. Obliga-
ri autem voto perpetuo & solenni ad vacan-
dum diuinis obsequiis, competit propriè epi-
scopis & religionis. Presbyteri autem curati
& archidiaconi non obligantur voto perpe-
tuo & solenni ad curam animarum retinen-
dam: sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde
episcopi præfati non possunt deserere qua-
cunque occasione absque auctoritate Roma-
ni pontificis, ut habetur extra de regular. &
transcuntibus ad relig. licet Archidiaconi au-
tem & presbyteri curati possint libere ab-
renunciare episcopo curam eis commissam

absque speciali licentia papæ, qui solus potest
in votis perpetuis dispensare. Unde manife-
stum est quod archidiaconi & presbyteris
curatis licet ad religionem intrare.

AD PRIMVM Mergo dicendum, quod
presbyteri curati & archidiaconi obligau-
erunt se ad curam agendam subditorum, quando
retinet archidiaconatum vel parochiam. Non
autem obligauerunt se ad hoc, quod perpetuo
archidiaconatum vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum, quod sicut Hier.
dicit contra Vigil. Quamvis a te lingue viperæ
morbus sanissimos patiantur, scilicet religiosi
quibus argumentaris & dicis, si omnes se
clauferint & fuerint in solitudine, qui cele-
brabit ecclesiæ? Quis seculares homines lu-
crificabit? Quis peccantes ad virtutes poterit
exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum
fami sint, sapiens esse quis poterit? Et virgi-
nitas non erit approbanda. Si enim virgines
omnes fuerint & nuptiæ non fuerint, antequam
genus humanum. Rara est virtus, nec à plu-
ribus appetitur. Patet ergo, quod hic timor
stultus est, puta sicut si aliquis timeret hau-
rire aquam ne flumen deficeret.

ARTICVLVS VIII.

*Præsum licet de vna religione
transire ad aliam.*



D OCTAVVM sic proceditur. Videtur qd
non liceat de vna religione transire ad aliam, etiam
arctiorem. Dicit enim Apost. ad Heb. 10. Non de-
reces collationem nostram: sicut est consuetudinis
quibusdam gl. qui scilicet timore persecutionis ce-
dunt, vel propria presumptione a peccatoribus vel
imperfectis, ut iusti videantur recedere. Sed hoc videntur facere
qui de vna religione transiunt ad aliam perfectiorem, ergo vide-
tur hoc esse illicitum.

Præterea, Professio monachorum est arctior quam professio
regularium canonicorum: ut habetur extra de statu monachorum
& canonicorum regularium c. Quod Dei timorem. Sed non li-
cet aliqui transire de statu canonicorum regularium ad statum
monachorum. Dicitur enim in Decretis 19. quæstio. tert. Man-
damus & vniuersaliter interdiximus, ne quis canonicus regularis
professus, nisi quod ab sit, publicè lapsus fuerit monachus efficiatur.
ergo videtur quod non liceat alicui transire de vna religione
in aliam maiorem.

Præterea, Tandem obligatur aliquis ad implendum quod vo-
uit, quando potest licite illud implere: sicut si aliquis vouit conti-
nentiam seruare etiam post contractum matrimonium per verba
de presenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum: quia
hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest
transire de vna religione ad aliam: tenebitur hoc facere si ante
hoc vouerit existens in seculo. Quod videtur esse inconueniens:
quia ex hoc plerumque scandalum generari posset: ergo non po-
test aliquis religiosus de vna religione transire ad aliam arctiorem.

SED CONTRA est quod dicitur in Decr. 20. quæ-
stio. 4. Virgines sacre si pro lucro animæ suæ propter districtio-
nem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerint: ibique
commanere decreuerint, sancta synodus concedit. Et eadem ratio
videtur esse de quibusdam religionibus: ergo potest aliquis licite
transire de vna religione ad aliam.

CONCLUSIO.

*Quamquam minori laude dignum sit de vera religione in aliam
transire, licet tantum hoc faceret, vel perficeret religionem
zelo, vel ubi contingeret religionem declinare, vel
propter infirmitatem, non tamen
absque superioris licentia,
& auctoritate.*

RESPONDEO dicendum, quod transire de religio-
ne ad religionem, nisi propter magnam vtilitatem vel necessita-
tem non est laudabile. Tum quia ex hoc plerumque scandalizantur
illi qui relinquuntur. Tum etiam quia facilius proficit aliquis
in religione quam consuevit: quoniam in illa quam non consuevit
ceteris paribus. Unde in collationibus patrum abbas Nestorius
dicit Vnicuique vile est secundum propositum quod elegit, sum-
mo studio ac diligentia ad operis arripere perfectionem peruenire
festinet, & nequaquam à sua quam elegit semel professione disce-
dere. Secunda secundæ S. Tho. xxx 3

*Super Quæstio-
nis centesimæ octogesi-
mæ articu-
lum octauum.*

*Num licentia ca-
nonicorum regularium
transire ad mo-
nachos debeat
esse ob-
tenta.*

Quæstio. In articulo octauo eius-
dem vltimæ quæstio-
nis dubium occurrit, an
licentia quam petere
debet canonicus regu-
laris transire ad
monachos clericos, de-
beat esse obuenta. Et est
ratio dubij: quia ex ra-
tione licet apparet,
quod sufficit quod sit
petita: quoniam cõstat
põe transire ad archi-

de contra quam multa sunt. Et hinc intelligitur si certum est quod non ex levitate, sed ex devotione ad artem monachorum clericorum vitam suscipiat. Nam si dubium esset, superioris est iudicium inquirendum: hoc est requiritur licentia discreta, petita obtemperata, ut in littera ex illa decretali dicitur. Et si melius requiritur discretia, petita, & obtemperata licentia, quum ad minorem melius fuerat quis transire vult: Et ratio est, quia transiens iste non est ad melius absolute, sed in casu regulare: est autem quod quid agendum est in casu, & superioribus humiliter est. Et quia quam quis non ad maiorem nec melius fecerit, sed ad maiorem libenter optat: si quis infirmus aut debilis est, transire vult, ut in tertio casu littere ponuntur: quum hoc nihil aliud sit, quam relaxatio, ad sumptum pergere, ex causa tamen rationabili. Hic dispensatio exigatur: licet etiam dicitur in religione quia non sit legem viciam, aut alia relaxatione, dispensatione opus est, & non prout debet amovetur laxioris ad quod.

Ad respondendum ad tertium, eiusdem articuli, dicitur ad hoc restat, quod habens in seculo votum simplex religionis articulo, & de facto post professus religionem laxioris non tenetur ad arctiorem, quia sola petita licet sita possit ad illam transire, licet ab illa. Maioritas siquidem votum solenne non precludit exitum progreffum, si autem minus, vinculum matrimonii, quum voti simplicitas impedit ad transiendum voti simplicitate. Constat namque quod professio in minoribus non impedit transiendum ad maiorem.

Ad hoc dicitur quod alio est extinguere seu solvere vinculum, & aliud est impedire executionem voti. Vinculum autem matrimonii & professionis in religione coadunant in hoc, quod utrumque est fortius quam votum simplex, & habet rationem alienationis propriæ personæ. Et propterea utrumque auferit vinculum votum simplex. Sed differentia est in hoc, quod vinculum consummatus matrimonii non extinguit, sed impedit voti simplicitatem viam ducens matrimonium. Et propterea soluto matrimonio per mortem conjugum, tenetur implere prius factum votum. Vinculum autem professionis non impedit, sed extinguit seu solvit

dat. Et postea subdit, rationem assignans. Impossibile namque est vnum & eundem hominem simul vniuersis fulciri virtutibus. Quas si quis voluerit pariter attentare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnem sequitur, nullam integrè consequatur. Diverse enim religiones præminent secundum diversa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de vna religione transire ad aliam triplici ex causa. Primo quidem zelo perfectioris religionis. Quæ quidem excellentia, ut supra dictum est, non attenditur secundum solam altitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur. Secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo propter declinationem religionis a debita perfectione, puta si in aliqua religione artiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem si melius observetur. Unde in collationibus patrum abbas Iohannes de seipso dicit, quod a vita solitaria in qua perfectus fuerat transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica coeperat declinare & laxius observari. Tertio propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum prouenit, quod non potest aliquis artioris religionis statuta seruare, posset autem seruare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest: dummodo constet illam religionem esse artioiorem. Si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium inquirendum: ut habetur extra, de regularibus & transuentibus ad religionem, cap. licet. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu. In tertio vero casu est necessaria dispensatio.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod illi qui ad artioiorem religionem transiunt non faciunt hoc presumptuose, ut iudicantur: sed deuote ut iustiores fiant.

Ad secundum dicendum, quod veraque religio, scilicet monachorum & canonicorum regularium ordinatur ad opera vite contemplatiue: inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in diuinis mysteriis, ad quæ ordinatur directè ordo canonicorum regularium, quibus per se competit quæ sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit, ut sint clerici, habetur in Decret. decimasepta, questione prima. Et ideo quamuis ordo monachorum sit artioris obseruantie, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hier. ad Rusticum monachum, Sic viue in monasterio, ut clericus esse merearis. Non autem econuerso: ut habetur in Decret. decimanona questione tertia, in Decret. inducto. Sed si monachi sint clerici laici, mysterii obsequentes: habent id quod est canonicorum regularium cum maiori artitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia: ut dicitur 19. q. 1. cap. statuimus. Ad tertium dicendum, quod votum solenne quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex quo quis astringitur maiori religioni. Post votum enim simplex si cõtraheret aliquis matrimonium, non diceretur, sicut post votum solenne. Et ideo ille qui iam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando religionem ad maiorem.

ARTIC. IX.

ARTICVLVS IX.

¶ Verum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum.



D NONVM sic proceditur. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim beatus Benedictus in regula sua quod venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus. Sed probandum est, an spiritus a Deo sit. Et hoc etiam docet Cassianus in quarto lib. de Institutis coenobiorum. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

¶ Præterea, Matth. 23. Dominus dicit, Vobis qui circuitis mare & aridam ut faciat vnum proselytum, & cum factus fuerit facitis eum filium gehennæ duplo quam vos. Sed hoc videtur facere qui homines ad religionem inducunt. ergo videtur hoc esse vituperabile.

¶ Præterea, Nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad eius decorem. Sed ille qui ex hac causa inducit ad religionem, quandoque facit hoc incurrere detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. ergo videtur quod non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

SED CONTRA est quod dicitur Exodi 25. Coram coram trahat. Debet ergo vnus homo alium trahere ad Dei obsequium.

CONCLUSIO

¶ Laudabile est ad maiorem religionem esse inducendum ex voluntate vel vocatione ad religionem aliquos inducere.

RESPONDEO dicendum, quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim Iac. vlt. Qui conuerterit peccatorem ab errore vite sue, saluabit animam eius a morte, & operit multitudinem peccatorum. Et Daniel. 12. dicunt, quod qui ad iustitiam eradiunt plures, erunt quasi stelle in perpetuas æternitates. Posset tamen contingere circa humiliter inductiorem triplex inordinatio. Primo quidem si violenter aliquis alium ad religionem cogeret, quod prohibetur in Decret. 10. questione 3. Secundo si aliquis famulari alium ad religionem trahat munerebus datis, ut prohibetur in Decret. ibidem questione secunda, cap. Quam pio. Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria subministrat in seculo nutriendum eum ad religionem, vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. tertio si mendaciis eum allicit. Imminet enim sic inducto periculum, ne cum se deceptum intueretur retrocedat, & sic fiat noxissima illius hominis pelora prioribus, ut dicitur Lucæ 11.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illi qui ad religionem inducunt, nihil minus referuntur probationis tempus, in quo difficultates religionis experientur. Et sic non facilius aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hilarium verbum illud Domini prænotatum fuit peruersi studij Iudeorum: quo post Christi prædicationem Gætilles vel etiam Christianos ad Iudæum ritum trahendo faciebant dupliciter gehennæ filios: quia scilicet & peccata præstigia, quæ commiserant in Iudaismo eis non dimittantur, & nihilominus incurrunt Iudæicæ perfidiæ reatum. Et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem hoc refertur ad Iudæos etiam pro statuta, in quo legalia obseruari licebat, quantum

vinculum voti simplicitatis. Et quamuis possit laudabiliter transire ad arctiorem prius voto appetitam, non tenetur, quia extincta est obligatio illi soluto vinculo simplicitatis voti. Habet autem professio vim solvendi vinculum voti simplicitatis ex eo, quod fortiori vinculo alienat personam proficientis alteri: imò tali scilicet religioni. Et hoc intendit autor tradere ex fortiori vinculo professionis. Et scias hanc autoris conclusionem habere esse a iure diffinitam: ut patet in 6. de reguli iur. Qui post votum.

Super Quæstione centesima octaua, simoniam Articuli nonum.

IN articulo nono ad Iudæos non est, quod inducere alios ad religionem est alius sanctus ex genere suo, sed oportet duas in particulari conditiones considerare. Altera ex parte personæ inducendæ. Altera ex parte religionis ad quam inducitur. Nam ex parte personæ, oportet ut ante ingressum ad hoc denuntiet, ut non coactus aut illecebratus, sed spontaneus, non respectu inuicentis, sed ob Christi imitationem & fugam seculi &c. intendit ad religionem ingredi. Et hoc quia agitur de dispositione totius vite sue, quæ si sponte quis recipiat, peccat, si est quod retrocedat, aut in malam vitam religionis velam declinet. Ex parte vero religionis requiritur, ut voluntas in ea, licet exemplariter et habet in se oblationem proficiendi. Nam si recipit maiores viuent, & inter minores multa est relaxatio, non parum imminet inducto periculum scandali, dum creditur se ad perfectionem similia inducere, ingressus inuenit tamen tantam remissionem & imperfectionem, ut deceptus se faciat inquit posse. Et si non inordinat inducens, tamen ipso inducentis actu, quo intus ad illam religionem ingressum extulit. Unde quod inducit aliquis ad religionem, exponenda etiam est ei difficultas quæ erit ex imperfectione confortum, si ita est: autem autem loquitur absolute supposito supponendis &c.

In eodem articulo non in responsione ad secundum dubium occurrat, an sit laudabile inducere aliquem ad religionem in monasterio vel coenobio vite communitatis. Et est ratio dubij: quia ex vna parte inductio fit ad religionem, ex altera parte inducunt de facto ad scripti

scilicet in mala exempla patrum & fratrum vite committit. Ad hoc dicitur quod alius iste qui est inducere ad vitam continentiam est actus ex suo genere malus, quoniam inducit quis ad vitam reprehensibilem. Omnis autem vita reprehensibilis mala est. Patet autem commune vitium religionis esse reprehensibilem ex hoc ipso quod exorbitat a regulari vita & ex hoc ipso quod contrarius bonorum prelatorum consuetudini est ad illorum reformationem. Unde vituperabile est os solum inducere, sed etiam ingredi & recipere per vitam irregularem personam vitiosam, sicut quoniam ecclesiasticum hoc est vitium.

Annata. In expositione ad tertium eiusdem articuli non omittitur quod de religione maiore bene frequenter intelligitur quando dicitur quod licitum est inducere obligatum ad vitam ut veniat ad malum: quoniam nisi bene fecerit frustra de malore in absterget. Oportet enim ad malore de facto servatam in pace.

a Super Questionem cent. mact. mact. mact. non articulum de cino.

Annata. In articulo decimo vltima questionis, adque diligenter quod prima auctoritas excludit consilia circa sustentiam iurium non habentium speciale immunitatem: formalis est, & de ingressu bene dispositio intelligenda, & non aliter. Bona autem dispositio ingressus est illa ut omnem suam fiduciam sustineat in religione ponat in Deo. Et merito quia si natura non deficiat in necessitate, & mater potius de ceteris non deest necessitas filii: multo minus deus deficiat in necessitate, & multo minus obliuiscit potest eorum qui laqueos cogitationum suarum in eum. Sed illi qui huiusmodi debilia dispositione carent, quod facientiam debent ad consilia recurrere. Respondetur autem hanc dispositionem acquirant orando, elemosinis vacando, purificando conscientiam, & actionem scripturam aut prelectionem frequentando: aut non ingrediuntur religionem, ut potius indispotus, nisi cum spe quod ingressu dabit Deus hanc bonam voluntatem, hanc sanctam fiduciam.

Annata. In eodem articulo decimo in responsione ad vltimum, aduerte sub consilio eodem, an habeat sumptus: hoc est an hoc quod quis facit, sit alienum a quibus. De-

tum ad hoc quod ille, qui ab eis ad Iudaismum conuertebatur dum esset Gentilis, simpliciter errabat. Videns autem magistrorum vitia reuertitur ad vomitum suum, & Gentilis factus: quasi praeparator maiori peccata sit dignus. Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei vel ad religionem non est vituperabile. Sed hoc solum quod aliquis ei qui conuertitur det malum exemplum. Unde prior efficiatur.

Ad tertium dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo ille, qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad maiorem religionem transeat nisi sit aliquid speciale, quod impediat: puta infirmitas vel spes maioris profectus in minori religione. Ille vero, qui est obligatus voto, vel iuramento ad ingressum maiorem religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa euidenti, & hoc cum dispensatione superioris.

ARTICVLVS X.

a Perum sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur abique multorum consilio, & diuturna deliberatione praecedenti.



D DECIMVM sic proceditur. Videtur, quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur abique multorum consilio & diuturna deliberatione praecedenti. Dicitur enim prima Iohannis quarto,

Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus si ex Deo sint. Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo: cum frequenter per exitum religionis dissoluatur. Dicitur enim Actuum quinto, Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud. Ergo videtur quod magna examinatione praecedente debeant aliqui religionem intrare.

Præterea, Proverb. 25. dicitur, Causam tuam tracta cum amico tuo. Sed maxime videtur hominis esse causa, quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare nisi prius cum amicis suis tractet.

Præterea, Dominus Luc. 14. inducit similitudinem de homine, qui vult turrim edificare quod prius sedens computat sumptus, qui sunt ei necessarii si habeat ad perficiendum ne insultetur ei: quia hic homo incipit edificare, & non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim edificandam (ut Augustinus dicit in epistola ad Latam) nihil est aliud quam ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt eius. Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, & similiter alias religionis observantias portare: in cuius figura 1. Reg. 17. dicitur, quod David non poterat incedere in armis Saulis: quia non habebat usum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare nisi diuturna deliberatione præmissa & multorum consilio habito.

SED CONTRA est quod dicitur 70. Matthei quarto, quod ad vocationem domini Petrus & Andreas relictis retibus continuo secuti sunt eum. Vbi Chrysostomus dicit super Mattheum, Talem obedientiam Christus querit a nobis, ut neque instanti tempore remoremur.

CONCLUSIO.

Illudabile est consilium potere de religionis ingressu cum sit secundum se bonus, vel uoluntarius.

est autem omni consilio & diuturna deliberatione non si sibi vires sufficiant implere religionem spera, sed vel si sit infirmus, vel si sit ceteris suis debitorum, & quam religionem ingrediatur.

RESPONDEO dicendum, quod diuturna deliberatio & multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, ut Philosophus dicit in tertio Ethicorum. In his autem, quæ sunt certa & determinata, non requiruntur consilia. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primum quidem ipse religionis ingressus secundum se: & sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum. Et qui de hoc dubitat, quantum est in se derogat Christo: qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit in libro, de Verbis domini, Vocat te Orientem, id est Christum: & tu attendis ad Occidentem, id est ad hominem mortalem errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires eius, qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis: quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis diuina: secundum illud Isaie quadragesimo. Qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas: sicut aquilæ current & non laborabunt: ambulabunt & non deficient. Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi: in his requiritur deliberatio & consilium cum his de quibus speratur quod proficiant & non impediant. Unde dicitur Eccle. 37. Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, & cum iniusto de iusticia: quasi dicat, non. Unde sequitur, Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assideus esto. In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum: Festina quæso te, & hærenti in solo nauiculae funem magis præfunde quam solue. Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi, & quam religionem intrandi, & quam religionem consilium cum his qui non impediunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum dicitur, Probate spiritus si ex Deo sint, locum habet in his, quæ dubia sunt, utrum spiritus Dei sit: sicut dubium potest esse his qui iam sunt in religione: utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei doceatur, aut simulate accedat: & ideo debent accedentem probare, utrum diuino spiritu moueatur. Sed illi, qui ad religionem accedunt, non potest esse dubium an propositum de ingressu religionis in corde eas exortum sit à spiritu Dei: cuius est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quod aliqui retrocedunt. Non enim omne quod à Deo est, est incorruptibile. Alioquin creatura corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt. Neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, possent illam amittere: quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile: quod etiam corruptibilia & mutabilia facit: secundum illud Isaie quadragesimo sexto. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet. Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrum sit à Deo: quia certa discussione non eget: ut dicit glossa super illud primæ ad Thessalonicenses, vltimo, Omnia probate.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro concupiscit aduersus spiritum, ut dicitur ad Gal. quinto: ita etiam frequenter amici carnales aduersantur profectui spirituali: secunda illud Michææ septimo. Inimici hominis domestici eius. Vnde Cyrillus exponens illud Luc. 9. Permite me renuntiare his qui domi sunt: dicit, Querere renuntiare his qui domi sunt offendit, quod vitiumque diuini sit. Nam communicare proximis, & consilium non

bet enim magna inquisitione vel discussione multum ingressus religionis apud se examinare, an vore interiori affectu relinquatur omnia, vel remanent affectus ad honorem, ad gloriam, ad carum & sanguinem, & huiusmodi: quia in hac expropriatione consistit sanctus edificandi perfectio: merito in religione. Alioquin nunquid edificabile camaliquam ad perfectionem pertinet, sed vere panchit elicitur: sicut qui non compunguntur in agnis & tribulationibus materialiter edificantur. Tali enim abdicant à suo animo omnia quæ possident, inquit religionis ingressus est, autem peritiam hanc & laboriosam ut Gregorius in libro dicit, & refertione delectationis interceat affectus. Temere autem religionis ingum intelligimus sine comparatione sumptuum sine laboriosum & graue. Pallo enim non lano, pro na est panis, qui lano est suus.

Et hæc de expositione huius libri sufficiant ad Dei, beate Virginis & beati Thomæ gloriam. Roma die 26. Februarii anno Millesimo & c. etatis autem mee quadragessimono inchoante.

res aqua sapere, indicat adhuc utrunque languentem, & retrocedentem. Propter quod audit à Domino, Nemo cum posuerit manum ad aratrum & aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro qui dilationem querit occasione redeundi domum, & cum propinquis conferendi.

¶ Ad tertium dicendum, quod per ædificationem turris significatur perfectio Christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandum turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat an velit habere sumptus: vel an possit turrim ædificare si sumptus habeat. Sed hoc sub deliberatione ponitur an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenunciare omnibus quæ possidet: vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit. Sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit sit abrenunciare omnibus quæ possidet: quia nisi abrenuntiaverit, quod est sumptus habere, non potest (ut ibidem subditur) Christi esse discipulus, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire esse irrationalis ex multorum exemplo convincitur. Vnde Augustinus dicit octavo Confessio. Aperiatur ab ea parte, qua intenderem faciem, & quod transire trepidabam, casta dignitas continentie, non esse blandiens, ut venirem neque dubitarem & extendens ad me suscipiendum & amplectendum pias manus, pils gregibus bonorum exemplorum: ibi tot pueri & puellæ: ibi iumentis multa & omnis ætas, & graves viduæ & virgines, anus irridebat me irrisione exhortatoria: quasi diceret, Tu non poteris quod isti & iste? An isti & iste in semetipsis possunt, & non in domino Deo suo? Quid in te stas, & non stas? Proclive te in eum. Noli metuere. Non se subrahatur ut cadas: proclive te securus, & excipiente, & saluabit te.

¶ Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum: quia arma Saulis, sicut glossa dicit, sunt legis sacramenta tanquam onerantia. Religio autem est suave iugum Christi: quia ut Gregorius dicit in tertio Moralium, Quid grave mentis nostræ cervicibus imponit qui vitare omne desiderium quod perturbat præcipit: qui declinari laboriosa mundi huius itinera monet. Quod quidem suave iugum super se tollentibus refectionem diuine fractionis reponit, & sumptuam requiem animarum. Ad quam nos perducit ipse qui promissit Iesus Christus dominus noster: qui est super omnia Deus benedictus in secula.

REVEREND. THOMÆ DE VIO CARDINALIS, ad septem quæstiones super Commentariis in Secundam Secundæ, sibi à Magistro Conrado facta, accuratissimæ responsiones.

ITERIS tuis, Pater venerande, petentibus quædam in commentariis nostris super Secundam secundam tanquam dubia seu obscura declarari, distuli hucusque responsionem ob impedimenta imbecillitatis & occupationum aliarum. Nactus vero nunc aliquid otii, satisfaciendum charitati tuæ duxi: ut Novitiis quibus hæc obscura videntur, magis elucescant. Breuiter tamen: quia res clare sunt.

¶ Primum igitur dubium propositum est: quia in quæstione decima articulo quarto dictum est, quod licet vendere Iudeis res, quibus ipsi utuntur in suis sacrificiis. In quæstione autem 69 articulo 2. ad quartum dictum est non licere cooperari ad reedificationem synagogæ Iudeorum.

¶ Facile respondetur in primo loco sermonem fuisse de his rebus, quæ non per se ordinantur ad superstitionem Iudaicam: sed de rebus indifferentibus: quibus tamen ipsi Iudei abutuntur ad superstitionem suam. In secundo autem loco sermo est de synagogâ, quæ præsupponitur per se ordinata ad superstitionem Iudaicam. Et propterea eadem utrobique servata est sententia: ut patet legenti utrunque.

¶ Secundum est, in quæstione undecimæ articulo quarto dicitur, quod occultissima per accidens subiacent ecclesiæ censuris. In quæstione vero sexagesimæ nonæ articulo primo, dicitur quod autor homicidii occultus, non est sub iudicio humano, quia persona est occultissima.

¶ Soluitur & hoc facillime, remittendo ad locum secundo allegatum, ubi expresse dicitur, quod occultissimus autor notorii incendij non subest humano iudicio, quo ad hoc ut teneatur se prodere: subest tamen humano iudicio, quia potest excommuni-

cari: ut ibidem dicitur.

¶ Tertium est, in quæstione septuagesimæ octavæ articulo quarto dicitur, Nullo modo licet inducere ad minus malum etiam paratos: in quæstione autem nonagesimæ quintæ, articulo octavo, in quinta causa duelli videtur dici quod licet inducere ut peccet minus.

¶ Soluitur hoc dubium declarando differentiam, quam non penetrant moventes hoc dubium. Aliud est enim inducere ad totum hoc, scilicet minus peccandum, & aliud est inducere solummodo ad ly minus. Primum nunquam est licitum, & hoc in primo loco dicitur: secundum est non solum licitum, sed sanctum, imò & angelorum officium, & hoc in secundo loco dictum est. Et hinc fit ut adulterium quum aliter non valeamus retrahere, ad simplicem fornicationem licite provocemus: non hortando ut fornicetur, sed si sive vult satisfacere voluptati, alieno non iniurietur thoro. Nec tamen oportet huiusmodi conditionales semper exprimere: sed sufficit quandoque eas mente retinere pro loco & tempore ut sapiens iudicabit: hic enim non est inducere ad malum maius vel minus, sed est secundum rem retrahere à malo maiori. Fitque frequentissima exercitatio hoc à redimentibus vexationem suam: ut fecerunt illi decem viri apud Hiere.

¶ Quartum est, in quæstione centesimæ quadragesimæ septimæ dicitur, Excusantur qui omnino cenaturis tempore ieiunij exhibent coenam, & Doctor sanctus dicit non licere exhibere vinum volenti omnino se inebriare.

¶ Soluitur hoc, dicendo quod exhibens coenam, ministrat homini, non vitio: exhibens autem vinum, manifeste ministrat vitio. Quod patet ex differentia inter vacantem coenæ & vacantem ebrietati: nam vacans coenæ, vacat actui humano, & deformitas vitij, solummodo se tenet ex parte circumstantiæ coenantis: puta quia quando non debet coenare. Vacans autem ebrietati, vacat actui per se deformi: ebrietas enim respicitur per se prava.

¶ Quintum est, in quæstione septuagesimæ secundæ articulo tertio dicitur, Sicut in aliis iniuriis sufficit restituere & non oportet petere veniam, ita nec in contumelia: in quolibet autem quæstio, illa, an in usura transferatur dominium, contra non videtur dici. Vbi habetur quando translatio non est omnino voluntaria, oportet non solum reddere pretium agri, sed quid correspondens illi conditioni involuntarij: sicut semper institutionibus faciendum est.

¶ Soluitur hoc, dicendo quod petere veniam, dupliciter currere potest, uno modo ut pars restitutionis. Et sic si contingat restitutionem honoris oportere veniam petere, ita necessaria est venia petiti, sicut necessarium est quodlibet aliud requiritur ad integritatem satisfactionis. Et hoc nunquam negandum est: quoniam semper affirmata est integra satisfactio: quæ perculdubio intelligenda est cum omnibus requisitis ad eius integritatem, ac per hoc cum petitione veniæ, si ex parte restitutionis honoris exigitur.

¶ Alio modo petiti veniæ concurrebat ut res contra restitutionem distincta. Et sic dictum est, quod non est necessaria: quoniam si cur in exteris iniuriis sufficit integram exhibere satisfactionem, & non oportet petere veniam, ita & in contumelia: quia enim petiti veniæ ultra restitutionem honoris, annexam habet submissionem petentis veniam, ad quam submissionem non facile quilibet flecti potest: ideo prudentis viri consilio relinquatur si casus accidat in quo integritas restitutionis honoris debiti contumeliam passo, exigat petitionem veniæ.

¶ Sextum dubium est, Cur neque in textu neque in commento totius Secundæ secundæ tractatur de famoso murmurationis vitio.

¶ Ad quod dicitur, quod murmuratio non est genus aut species aliquis vitij: sed circuit multa vitia ut imperfectum quid in multis speciebus vitiorum, & propterea non debuit specialis de murmuratione fieri tractatus, quum de generibus & speciebus vitiorum tractatum est. Neque tamen silentio innotata est: quoniam murmuratio, ut imperfectum quid sonat in vitis verborum (puta contumelia, detractio & susurratio) tractata intelligitur inter imperfectas contumelias, susurraciones, & detractones, & similiter quatenus sonat imperfectum quid in vitis actionum vel passionum intus vel extra (ut inobedientiæ, impatientiæ vel presumptionis) tractata quoque intelligitur cum imperfecta inobedientiâ, impatientiâ &c.

¶ Septimum dubium est, quid importet scrupulus conscientie, quo stante licite operamur oppositum.

¶ Ad hoc quæstionem dupliciter videtur ab aliis responderi. Quidam enim distinguendam putant quantitatem ambiguitatis: ita quod quum quis scrupulum habet de aliquo actu exercendo (puta

(puta an liceat pulsare in die festo) si sic fluctuat, quod plus aut a quod credit esse licitum, scrupulus est, quo stante non licet tibi pulsare in die festo. si vero plus credit licitum esse cum habitatione tamen illiciti, scrupulus (inquiunt) est quo stante licitum est illi pulsare in die festo. Quibusdam autem videtur ad rationem licite operationis exigi fidem certam excludentem omnem habitationem: alioquin periculo peccandi contra conscientiam exponeret se operans cum formidine alterius partis. Et apud istos scrupulus contra quem licet agere, non est habitatione aliqua de opposito: sed consistit potius in quadam apparentia.

¶ Mihi autem occurrit dicendum, quod siue scrupulus occurrat ex parte appetitus (ut contingit timentibus peccare in aliquo actu, & nesciunt quare) siue ex parte rationis (ut contingit his qui ex aliqua ratione magna, mediocri vel levi fluctuant) distinguere oportet de modo, an huiusmodi habitatione seu vacillatio sit modo speculatio vel modo practico: hoc est an dubitat de licito vel illicito secundum se, vel ut est ratio operis sui hic & nunc. Nam si quis dubitet an pulsare in die festo sit licitum vel illicitum, & tamen non dubitet sibi tunc esse licitum pulsare, ille non peccaret pulsando, quantumcumque magna esset dubitatio apud eundem de actu pulsandi secundum se, an sit licitus vel illicitus, & similiter quantumcumque esset maximus timor de eodem. Et per oppositum si quis esset certissimus de actu pulsandi secundum se quod est illicitus in die festo, & tamen fluctuaret de exercenda nunc a se pulsatione: ita quod ratio applicandi se ad pulsandum cum ambiguitate applicat, illicite quis pulsaret: intellectus siquidem speculativus nihil dicit de operando. Et si certitudo speculativa exigeretur, non solum rudes qui sola certitudine adhesionis alienae doctrinae sunt contenti, sed doctores aliorum passim periculo se exponerent, eo quod innumera sunt dubia quorum alteram partem simpliciter uterentur ut absque scrupulo operentur, & tamen an veritatem speculativam evidenter habeant non pertinaciter asserunt. difficile enim, inquit Aristot., est nosse se scire: quia difficile est discernere ac scire an ex propriis sc. sciat. Et diversitas ipsa opinionum circa aliquod unum nata est reddere intellectum speculativum nutantem.

¶ Non est ergo in hoc quæsito spectandum ad habitationem magnam vel parvam, ad fidem certam vel incertam de licito vel illicito absolute, sed ad rationem operandi in singulari. Si enim applicatio operandi certa est, quicquid tam in ratione quam in appetitu constituit, scrupulus est, quo stante licite oppositum operamur. si autem applicatio ipsa ad opus fluctuat circa rectum vel obliquum, scrupulus est conscientie contra quem illicite agitur & obliquus moralis incurritur.

¶ Ratio autem horum est: quia in proposito conscientia non significat certitudinem, sed applicationem cognitionis ad opus exercendum, & propterea scrupulus conscientie qui per se opponitur conscientie, ipsa applicatione consistit, & eadem ratione scrupulus omnis ad ipsam applicationem non se extendens, conscientie non opponitur. In enim sit, ut vacillatio conscientie in applicatione consistens, a formem reddat actionem, quoniam sit applicatio modo quo non debet debere enim potentia rationalis determinari ad unum si recte exire debet in actum: alioquin discerni exponitur utriusque oppositi, si fluctuante illa quis vitur. Fluctuans enim quantum sapit fluctuationis, tantum sapit indeterminationis: ac per hoc indebiti modi operandi. Et hoc ambobus supra dictis opinionibus forte intendebant. Prima enim ad habitationem intellectus in se, videtur respondisse: secunda autem de fidei certitudine ut est ratio operis, intelligenda est. Bene vale, & ora pro me. Romæ nono Februarii, anno salutis. 1521.

EIVSDEM ADEVNDEM super quinque quæsitis responsio.



¶ VLSAS, venerande Pater, frequenter me piis dubitationibus, non ut discas, qui alios gloriose doces & verbo & scripto: sed ut explicem potius sensum meum. Vnde charitati tue satisfacere cupiens, propositis quæstionibus breuiter respondere curavi. Quæris ergo primò cur in commentariis nostris super Secunda secundæ, quæstio. 33. artic. 1. in responsione ad tertium, & quæstio. 33. artic. 3. in fine, permittitur simul stare bonitatem substantialem atque veniale peccatum. Inde nanque consurgere videtur ut iustus in bono quolibet opere ob aliquam accidentem imperfectionem simul mereatur & peccet venialiter: ut Lutherani noviter dogmatizant.

¶ Huic quæsito respondetur primum, non esse in commentariis nostris scriptum unum atque eundem actum numero esse simul bonum bonitate essentiali & malum venialiter, ut patet intuenti.

Nam in primo loco allegato peccatum veniale dicitur omnis bonitas autem essentialis saluatur in animo seu in virtutis habitu. in secundo quoque loco bonitas ponitur in actu orationis, peccatum autem veniale in omissione.

¶ Deinde dicitur, ad rem potius spectando quam ad verba, quod magna est differentia inter has duas combinationes, scilicet bonitatem substantialem cum peccato veniali, & merum cum peccato veniali. Nam prima combinatio frequenter simul concurrebat in eodem numero actu, dum sepe facimus actus moraliter bonos ex suo genere cum aliqua circumstantia moraliter mala: ut quum quis reddit mutuum, non tamen ea habitudine qua debet, & sic de aliis. Secunda autem combinatio nunquam simul inuenitur in eodem actu: quoniam nullus peccando meretur vitam æternam. Est enim tanta vis peccati venialis, ut tollat ab actu quem afficit, meritum æternæ vitæ, quamvis non tollat æternæ vitæ meritum a persona. multi enim sancti viri ab ipse hoc quod perdant æternæ vitæ meritum, peccant venialiter, verum per illos actus qui peccata sunt venialia non merentur vitam æternam. Hinc clare patet ex hac sanctæ & sanæ doctrinæ non 1. qui quod iustus in quolibet suo bono opere peccet. Nam etsi posset in opere aliquo bono ex genere peccare, in nullo tamen opere meritorio posset peccare.

¶ Quæris secundo ex eisdem commentariis, quæstione sexagesima, secunda articulo sexto circa responsionem ad tertium, ubi dicitur, non oportet restituere cum damno in re superioris ordinis &c. quod videtur ex hoc sequi, mulierem quæ ex adulterio suscepit prolem, non teneri ad se prodendum, quantumcumque veri hæredes inde damnificentur: quod tamen sententiæ notabilium virorum refragatur.

¶ Huic obiectioni respondetur, mulierem quæ ex adulterio genuit, & propterea veri hæredes damnificantur, non teneri ad damnificandum seipsam in fama, ut quantum in se est veros hæredes a damno hæreditatis præseruet. Quoniam quemadmodum cessante iudiciali coactione non tenetur homo perdere vitam aut libertatem ut satisfaciatur debito pecuniario: ita nec tenetur mulier huiusmodi perdere famam aut vitam pro evitando damno alieno in re pecuniaria. Et si hoc aliquibus (ut dicitur) viris notabilibus graue videtur, mirandum potius mihi videtur de ipsis: quum decre. de pecc. & re. ca. officii. expresse dicat, mulieri quæ timet viro suo hoc indicare non esse denegandam prementiam. Constat enim, quod certitudo de perdenda fama pensanda est sicut timor &c. quum non solum melius sit nomen bonum quam diuitiæ multe, sed tolerabilior sit mulieris seruitus aut mors quam eius infamia, si coniuncti consanguineorum voto creditur.

¶ Tertio quæris ex eisdem commentariis, quæstione septuagesima octava articulo quartum, & nescio quo opusculo nostro ubi dicitur, utentem malicia alterius semper petere debere aliquid absque peccato præstabile, si solidum est hoc fundamentum. Nam videtur quibusdam hoc non oportere ob id quod apud Augustinum licet petatur iuramentum ab eo qui per falsos deos iurat, ita quod si per verum Deum iurare vellet non admitteretur iuramentum, & proinde petatur in quantum per falsos deos iurat: ergo petatur quod sine peccato fieri nequit. Ergo potest etiam peccatum licite peti dummodo nullum agatur præiudicium salutis.

¶ Ad huiusmodi obiectionem respondetur solidissimum esse iactum fundamentum, scilicet nunquam licitum esse petere peccatum, & implicare contradictoria, petere peccatum & non agere in præiudicium salutis: quoniam ipsam petere peccatum, est peccatum. Quod ex eo patet, quod quicquid licet petere, licet etiam appetere: quum petere actus humanus sit ab appetitu rationali, qui voluntas est procedens. Sed constat quod non licet appetere peccatum alterius quantumcumque parati. Scriptum est enim de charitate, quod non gaudet super iniquitate: ergo non licet petere peccatum alterius quantumcumque parati. Augustinus autem ut patet in epistola ad Publicolum, non dicit barbari iuramentum si vellet iurare per verum Deum, non esse admittendum: sed utentem fide barbararum iuramento per falsos deos, non communicare peccato. Huius quoque per falsos deos iurat, sed fidei: id est fidelitati qua dicuntur. Vnde petens iuramentum ab idololatra, petit opus sanctum quod ille potest si vult absque peccato præstare: quia nihil aliud petit nisi fidem iuramento firmatam: quod ille præstare potest si vult credendo in unum solum verum Deum & iurando per ipsos Deos. Falsum ergo opponitur: dicendo quod si vellet iurare per verum Deum, iuramentum non admitteretur, nisi forte obicientes referant hoc ad irrisoriam iurationem: quasi idololatra non ut iuramento, sed ut vana & superstitiosa iurandi adiunctione illo uteretur iuramento per Iesum Christum. Iuxta hunc enim sensum, fateor quod non admitteretur: non ex defectu Christianitatis, sed ex defectu idololatræ exhibentium hoc non ut iuramentum

mentum. Sed ex ista refutatione si accideret, non sequitur ergo petendum esset, ut iurarent per falsos deos: sed ergo petendum esset ut iurarent, & non irriderent veram fidem. Et tunc ut prius dicebatur, non petitur nisi iuramentum: quamvis sciatur quod iurans, iniquitatem apponet, iurando per falsos deos.

¶ Quarto quæris ex eisdem Com. quæstio. 88. circa articu. 8. An sicut votum abstinencie vxoris, sic votum continentie vir irritare possit, sic ve vxor secura sit atque tuta.

¶ Huic quæstioni respondetur non esse eandem rationem de vxoris voto circa abstinenciam & circa continentiam quo ad irritationem a viro, quoniam potestas irritandi vota vxoris spectat ad virum quatenus gubernator est, & vxor est illi subdita. Circa actus autem continentie, vir & vxor ad paria censentur, & propterea non spectat ad potestatem viri irritare votum continentie vxoris: quod non potuit facere, nisi quantum ad petitionem debiti, secundum quam libera est: nec viro subditur.

¶ Quinto quæris an sit mens sancti Thomæ in 4. senten. distincti. 18. quolibeto 2. artic. 1. quæstio. 4. prout quidam sibi imponunt. quod excommunicatio iniusta priuet suffragiis ecclesie: cuius contrarium in quadam quæstione speciali nostra legisse dicis.

¶ Ad hanc ambiguitatem respondetur duos esse modos, quibus communia ecclesie suffragia participantur a Christi fidelibus. Primus est per communem ecclesie intentionem, qua communia suffragia pro ecclesie membris communiter fiunt. Secundus est per specialem alicuius fidelis, & præcipue ministris ecclesiastici intentionem, qua communia suffragia diriguntur pro isto particulari: ut quum aliquis dicit vel facit dici missam pro ista singulari persona. Excommunicatio autem iniusta habet suum effectum in privando suffragiis ecclesie hoc secundo modo: quia timenda est non solum ab excommunicato, sed ab aliis: ac per hoc alij prohibentur celebrare speciali intentione pro illo, & pari ratione alia communia suffragia pro illo specialiter agere. Et iuxta hunc sensum intellige diuum Thomam dicentem excommunicationem iniustam habere effectum. Primo autem modo excommunicatio iniusta non priuat excommunicatum suffragiis ecclesie: quia rationabiliter interpretamur communem ecclesie intentionem in suffragiis communibus

esse conformem diuinæ dispensationi secundum veritatem & non secundum apparentiam, aut errorem humanum (descendit enim imitatio militans ecclesia à cælo) constat autem quod excommunicatio iniusta ex errore humano procedit, ac per hoc sub communis intentione ecclesie, qua excommunicati priuantur communibus suffragiis apud Deum, non comprehenditur priuatio excommunicatorum iniuste: non enim intendit addere afflictionem afflicto. Et quos cogitur ex humano iudicio, excommunicando priuare vno modo, non propterea intendit priuare vtroque modo. Et sic intelligenda sunt quæ alibi scripsimus, quod excommunicatio iniusta non priuat communibus ecclesie suffragiis. Hæc mihi occurrunt amantissime Pater ad quæstia tua scribenda: quæ si satisfecerint, gratiæ referentur Deo: autem, suppleat perspicacia tua. Bene vale & ora pro me. Romæ die secunda Iunii 1522.

¶ Angelici Doctoris, diui Thomæ Aquinatis, Secunda Secundæ, Reuerendissimi domini Thomæ de Vio Caietani, Cardinalis sancti Xisti, luculentissimis Commentariis illustrata, multis pariter ac sedulo collatis antiquis Exemplaribus diligentissime recognita, cunctisque erroribus expurgata: additis innumeris, quæ in integrum deficiebant, sententiis.

REGESTVM

aaa bbb ccc ddd eee fff ggg hhh iij kkk
lll mmm nnn ooo ppp qqq rrr sss ttt uuu
xxx yyy zzz. Aaa Bbb Ccc Ddd eee Fff
Ggg Hhh Iij Kkk Lll Mmm Nnn Ooo Ppp
Qqq Rrr Sss Ttt Vvv Xxx.
Omnes sunt quaterni, præter Vvv & Xxx termines.

FINIS.

